

ANARQUISMO QUEER

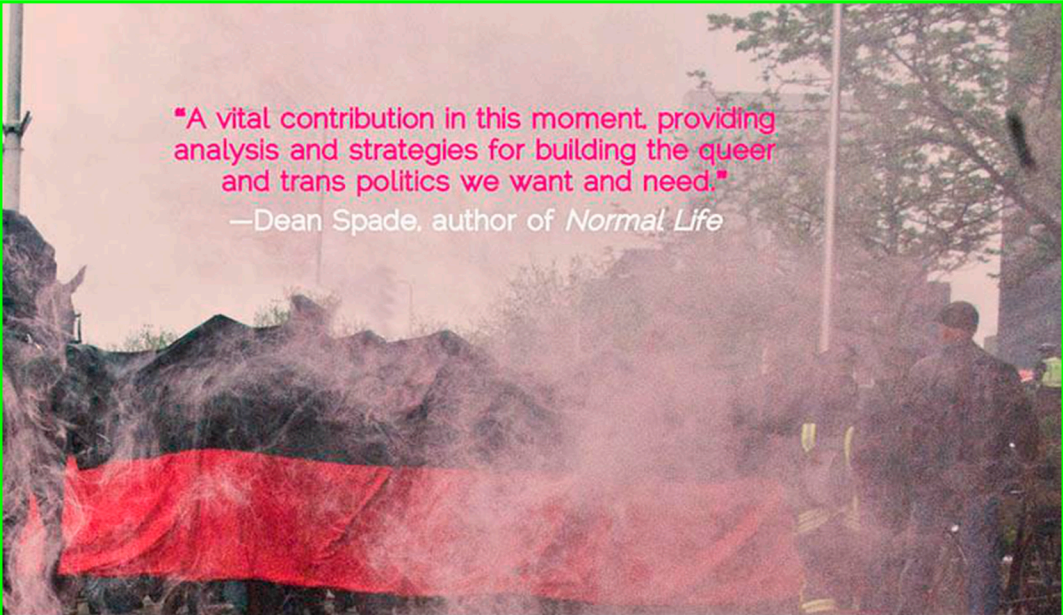


VV AA

El adjetivo «feminista» se popularizó con un sentido peyorativo, hasta que la sufragista Hubertine Auclert lo resignificó y lo convirtió en bandera. Un proceso de reapropiación similar al que años después se realizaría con la denominación queer (pronunciado cuir), inicialmente, «homosexual», pero con el sentido insultante de «marica», «bollera», «rarito» o «marginal», y actualmente convertido en teoría y motivo de orgullo

Pero ¿anarquismo queer? ¿Qué significaría eso? ¿No es el “anarquismo” un hombre del saco tan grande ya, que cualquier esfuerzo a favor de lo “queer” sólo lo haría parecer aún más extraño e irrelevante para la cultura dominante de lo que ya es?

En algunas ocasiones se ha “castellanizado” en la traducción el término “queer” por el de “cuir”, ya que este es utilizado frecuentemente en América latina.

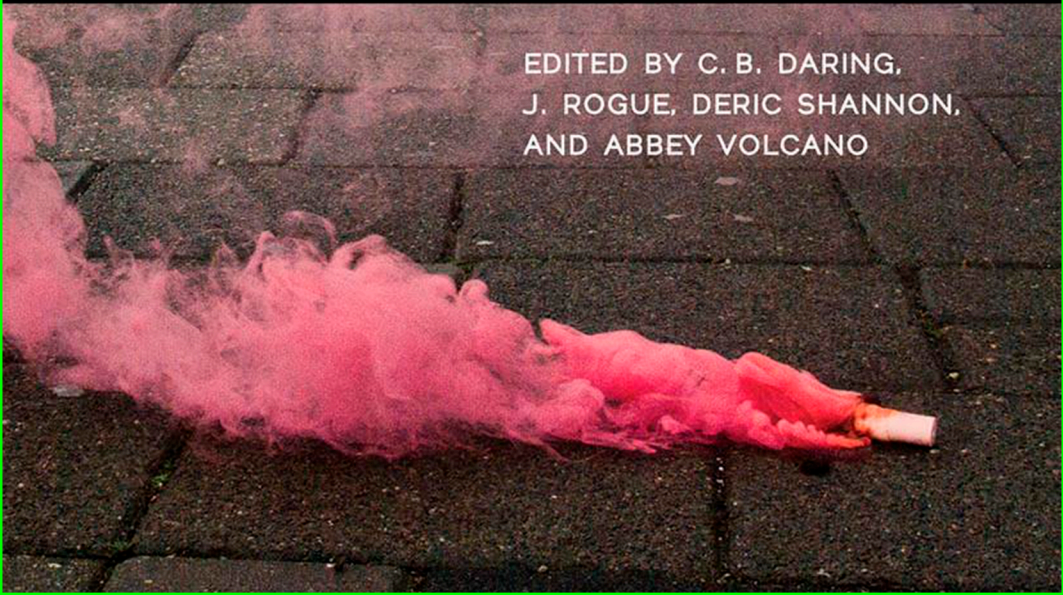


"A vital contribution in this moment, providing
analysis and strategies for building the queer
and trans politics we want and need."

—Dean Spade, author of *Normal Life*

Q U E E R I N G A N A R C H I S M

ADDRESSING AND UNDESSING POWER AND DESIRE



EDITED BY C. B. DARING,
J. ROGUE, DERIC SHANNON,
AND ABBEY VOLCANO

VV AA

ANARQUISMO QUEER

Abordar y desnudar el poder y el deseo

Título original: *Queering anarchism* [Queerizando (o cuirizando) el anarquismo]

Editores: CB Daring, J. Rogue, Deric Shannon y Abbey Volcano

2012

Recuperado el 21 de junio de 2021 de libcom.org.



<https://theanarchistlibrary.org/special/index>

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

PREFACIO

LO QUEER SE ENCUENTRA CON EL ANARQUISMO, EL ANARQUISMO SE ENCUENTRA CON LO QUEER. CB Daring, J. Rogue, A. Volcano y Deric Shannon

MATRIMONIO HOMOSEXUAL Y AMOR QUEER. Ryan Conrad

DESENCIALIZANDO EL FEMINISMO ANARQUISTA: LECCIONES DEL MOVIMIENTO TRANSFEMINISTA. J. Rogue

POLICÍA EN LAS FRONTERAS. Abbey Volcano

SABOTAJE DE GÉNERO. Stacy (Sallydarity)

ANARQUÍA SIN OPOSICIÓN. Jaime Heckert

LECCIONES DE QUEERTOPÍA. Farhang Rouhani

TIRANÍA DEL ESTADO Y LIBERACIÓN TRANS. Jerimarie Liesegang

LA REDUCCIÓN DE DAÑOS COMO ACTIVISMO DEL PLACER. Benjamin Shepard

QUEERS RADICALES Y LUCHA DE CLASES. Gayge Operaista

ECONOMÍA QUEER. Estefanía Grohmann

HETEROSEXUALIDAD QUEER. Sandra Jeppesen

POLIAMOR Y ANARQUISMO QUEER: INFINITAS POSIBILIDADES DE RESISTENCIA. Susan Song

SEXO EN LA CIUDAD: MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA LIBERAL Y HACIA UNA PRÁCTICA REVOLUCIONARIA HOLÍSTICA. Diana CS Becerra

CUIRIZANDO NUESTRO ANÁLISIS DEL TRABAJO SEXUAL: DEJANDO AL DESCUBIERTO EL CAPITALISMO. CB Daring

DERRIBANDO LOS MUROS: LO QUEER, EL ANARQUISMO Y EL COMPLEJO INDUSTRIAL PENITENCIARIO. Jason Lydon

ANARQUISMO QUEER–CRIPPING: INTERSECCIONES Y REFLEXIONES SOBRE EL ANARQUISMO, EL QUEERNESS Y LA DISCAPACIDAD. Liat Ben–Moshe, Anthony J. Nocella II y AJ Withers

LA RECTITUD DEBE SER DESTRUIDA. Saffo Papantonopoulou

ANARQUÍA, BDSM Y CULTURA BASADA EN EL CONSENTIMIENTO. Hexe

EXPRESIONES DE GRATITUD

BIOGRAFÍAS DE LOS AUTORES

Dedicatoria:

A todos aquellos que luchan por un mundo sin jefes,
fronteras ni aburrimiento.

PREFACIO

Marta Ackelsberg

¿Anarquismo queer? ¿Qué significaría eso? ¿No es el “anarquismo” un hombre del saco tan grande que cualquier esfuerzo a favor de lo “queer” sólo lo haría parecer aún más extraño e irrelevante para la cultura dominante de lo que ya es? ¿Por qué hacerlo? ¿Y por qué ahora?

Porque, como lo hace evidente esta antología en su exploración multifacética de las muchas dimensiones tanto del anarquismo como de lo queer, apenas hemos comenzado a comprender las muchas posibilidades que ofrece un anarquismo queer, tanto con respecto a las críticas a las instituciones y prácticas existentes como con respecto a imaginar alternativas a ellos.

Es un verdadero placer ver que esta antología, que lleva tanto tiempo en preparación, esté disponible para el público lector. Como señalan los autores en su introducción, se han escrito muchos libros sobre anarquismo y muchos otros sobre política y teoría queer. El interés por el lado activista del anarquismo, en particular, parece haber aumentado en los últimos años. Y, al menos dentro de las comunidades políticamente más progresistas, también ha aumentado la atención al activismo queer. Pero creo que este volumen es el primero que reúne estas dos tradiciones –tanto en su dimensión intelectual como activista– y las pone en conversación, particularmente para lectores “legos”, no académicos. Sin duda, el proyecto es oportuno y el resultado de años de planificación demuestra tanto la sabiduría de las metas iniciales de los editores como el valor del trabajo que estimularon.

La introducción de los editores establece el tono apropiado para el volumen, destacando algunos de los mitos sobre el anarquismo y las complejidades del término “queer”. Debo admitir que mi entusiasmo por su introducción (y por la obra en su conjunto) probablemente esté relacionado con el hecho de que comparto su explicación del “anarquismo”: sus impulsos destructivos y constructivos, su multidimensionalidad y su maneras de proporcionar un marco para abordar lo que los estudios (feministas) recientes

han denominado “interseccionalidad”¹. Aunque a menudo se ha pensado que el anarquismo es sinónimo de nihilismo o, alternativamente, de una versión extrema de una especie de la propuesta de Robert Nozick², la mayoría de los ensayos de este libro se ubican dentro de la tradición más amplia de lo que se ha denominado anarquismo colectivista o comunitario: aquel que trata la individualidad y la comunidad como mutuamente constitutivas, en lugar de oponerse una a la otra. Esa tradición, ejemplificada en los escritos de Mikhail Bakunin, Peter Kropotkin, Gustav Landauer, Errico Malatesta, Emma Goldman y los anarquistas españoles, valora la libertad y la igualdad, la individualidad y la comunidad, y trata la libertad como un producto social, más que como un valor objetivo que necesariamente está en tensión con la comunidad³. Este enfoque, a menudo difícil de comprender dentro de la

1 Véase Kimberlé Crenshaw, “Mapeo de los márgenes: interseccionalidad, políticas de identidad y violencia contra las mujeres de color” en la naturaleza pública de la violencia privada, ed. Martha A. Fineman y Roxanne Mykitiuk (Nueva York: Routledge, 1994), 93–118; también Martha A. Ackelsberg, *Free Women of Spain: Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Women* (Bloomington: Indiana University Press, 1991; reimpresso AK Press, 2004), especialmente cap. 1; y Kathy Ferguson, *Emma Goldman: Political Thinking in the Streets* (Lanham, MD: Rowman y Littlefield, 2011), especialmente “Introducción”.

2 Rober Nocick, autor de *Anarquismo, Estado y utopía* es un teórico del Estado mínimo libertariano (anarcocapitalista). [N. d. t.]

3 Véase mi *Mujeres Libres de España*, cap. 1; también Kathy Ferguson, *Emma Goldman: Pensamiento político en las calles*; y Colin Ward, *Anarchy in Action* (Londres: George Allen y Unwin, 1973), entre otros.

cultura liberal individualista de los EE. UU., se ilustra maravillosamente a través del formato/encuadre inusual de varios de los capítulos, por ejemplo, “queering the script” (cuirizando el guión) en la presentación gráfica del colectivo CRAC sobre la sexualidad, o la mezcla de materiales personales y analíticos en el ensayo de Sandra Jeppesen sobre la heterosexualidad queer, o en los ensayos de Farhang Rouhani o Benjamin Shepard sobre organización, entre otros.

En términos más generales, este libro nos ofrece a nosotros, sus lectores, una mezcla ecléctica de temas, pero también de géneros, una mezcla que resalta y manifiesta las múltiples perspectivas que ofrecen los enfoques anarquistas, particularmente cuando esos enfoques, en sí mismos, son “queered” (extrañados). La colocación de ensayos “académicos” algo más tradicionales, como los de Jamie Heckert, J. Rogue y Diana Becerra, o los de Liat Ben Moshe, Anthony Nocella y AJ Withers, junto con la contribución del colectivo CRAC, o incluso de lo que podríamos denominar “testimonio personal analítico” ofrecido por muchos de los escritores, brinda a los lectores la oportunidad de “rarificar” nuestras propias expectativas sobre lo que constituyen intervenciones intelectuales serias. En el proceso, como proponen tanto el anarquismo como la teoría queer, estos desafíos nos abren a mayores exploraciones tanto de la teoría como de la práctica.

No intentaré aquí explorar, ni siquiera señalar, las numerosas cuestiones teóricas y prácticas que ofrecen los ensayos de este volumen. La introducción de los editores hace un buen trabajo al examinar el panorama más amplio. Pero quisiera señalar que una de las cosas que encuentro más valiosas es precisamente la variedad de temas abordados y las exploraciones de los autores del lenguaje necesario para comunicar sus puntos de vista de maneras que sean respetuosas de la complejidad de las experiencias discutidas y, al mismo tiempo, comprometidos con la claridad. La teoría queer, en particular, a menudo puede ser densa y oscura, aparentemente destinada a ser leída (o al menos comprendida) sólo por aquellos en la academia que están dispuestos a pasar largas horas leyéndola (y releendo). Pero los ensayos de este volumen comunican complejidad sin confusión, y muchos de ellos se basan en experiencias organizativas concretas de la vida real para dilucidar los desafíos a las categorías fijas y al pensamiento binario que tradicionalmente han caracterizado a la teoría queer. Al mismo tiempo, resaltan las dificultades que plantea un activismo que intenta avanzar sin volver a inscribir esos mismos binarios en vez de desafiarlos.

Esta dimensión de la política tanto anarquista como queer —la insistencia (anarquista) en que “los medios deben ser consistentes con los fines”, en que la manera de crear un mundo nuevo es tomar medidas para crearlo, vivir la vida que queremos vivir, constituye tanto su mayor contribución

a la teoría y la práctica del cambio social como el mayor desafío para su realización. Creo que es por eso (como señalan los editores) que el anarquismo tiene dimensiones tanto destructivas como creativas: idealmente, la creación de lo nuevo destruye las viejas formas, volviéndolas irrelevantes o pasadas de moda. Pero, por supuesto, eso ocurre sólo en el mundo ideal: como atestiguan muchos de los ensayos de este volumen (y como atestiguan la experiencia reciente de los movimientos de “ocupación”), la “mera” creación de alternativas a menudo se trata como peligrosa y/o o amenazante por parte de los poderes fácticos, y es respondida con fuerza y violencia. Las políticas prefigurativas pacíficas⁴ –ya sean de colectivos anarquistas en la España revolucionaria de los años 30, las comunas de los años 60 en Estados Unidos, o los “espacios libres” de las cooperativas de alimentos, los intercambios de libros, los intercambios de guarderías o los “espacios queer radicales”– pueden ser ignorados sólo hasta que comiencen a tener éxito, momento en el cual enfrentan toda la fuerza de los poderes económicos, religiosos, sexuales y/o policiales para los que representan un desafío.

¿Cómo empezamos a hablar de estos desafíos o de los objetivos a los que aspiran? Si utilizamos el lenguaje de

4 Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s de Barbara Epstein (Berkeley: University of California Press, 1993) introdujo el término en muchas teorizaciones radicales; Desde entonces, muchos teóricos lo han retomado, incluso en varios de los ensayos de este libro.

“empoderamiento” –incluso en el sentido de “poder para”, en lugar de “poder sobre”– nos encontramos, queramos o no, en el discurso del “poder” y, tal vez, centrados en los mismos binarios que estamos tratando de evitar o desafiar. ¿Cómo desafiamos cualquier binario (u otros) sin reinscribirlo? Como dijo Ryan Conrad: “¿Cómo podemos nosotros, como personas radicales queer y trans, luchar contra la hegemonía emergente del neoliberalismo con sabor a arcoíris y la canalización de nuestra energía hacia campañas estrechas que sólo refuerzan los sistemas jerárquicos y las instituciones a las que nos oponemos fundamentalmente? ¿Cómo conciliamos la contradicción de nuestra ira y nuestra crítica ferviente a la llamada igualdad cuando actualmente muchas de nuestras vidas materiales dependen del acceso a recursos a través del mismo tema de nuestra crítica?

La fortaleza de este volumen no es que proporciona soluciones simples a estas preguntas (si lo hiciera, ¡tendríamos un plan práctico para la revolución!). Más bien, los ensayos, cada uno a su manera, hacen las preguntas y exploran las respuestas de manera persistente y consistente. En el proceso, cuestionan no sólo el anarquismo, sino también nuestras formas de ver y comprender las conexiones y refuerzos mutuos entre las estructuras de poder y la jerarquía política, religiosa, económica, sexual y otras formas de poder y jerarquía en los mundos cotidianos que habitamos.

LO QUEER SE ENCUENTRA CON EL ANARQUISMO, EL ANARQUISMO SE ENCUENTRA CON LO QUEER

CB Daring, J. Rogue, Abbey Volcano y Deric Shannon

El propósito de este libro es una especie de introducción, una “introducción” en dos sentidos de la palabra. La política queer y el anarquismo no han estado completamente desconectados sobre el terreno, pero encontrar textos que destaquen estas relaciones puede ser una tarea difícil. Creemos que la política queer y el anarquismo tienen mucho que ofrecerse mutuamente y estamos entusiasmados con algunas de las conexiones que las personas establecen entre los dos en sus escritos, organización, lucha y vida diaria. Por eso queremos sugerir que una introducción a las

superposiciones entre la política anarquista y queer podría ser útil en este momento.

También nos referimos a “introducción” en un sentido diferente de la palabra. Es decir, nos gustaría que más de nuestros compañeros anarquistas estuvieran familiarizados con la política queer y nos gustaría que más de nuestros amigos queer estuvieran familiarizados con el anarquismo, nuevamente, porque creemos que estas conexiones pueden ser particularmente fructíferas. Esperamos que esta colección pueda ser una introducción en el sentido de que dos ideas se encuentren, o tal vez se conozcan mejor, ya que no pretendemos sugerir que los queers y los anarquistas sean dos grupos distintos y separados (no lo son). Tampoco queremos sugerir realmente que los queers o los anarquistas necesariamente tengan siempre una comprensión decente de la política queer y anarquista, respectivamente.

Para ser claros, no estamos sugiriendo que esta idea sea particularmente novedosa. Ya hay mucha gente haciendo este trabajo. Si solo miramos los últimos cinco años aproximadamente, desde “Bash Back!” desde “Black and Pink” hasta “Queers Without Borders”, por nombrar sólo algunos grupos con una gran variedad de teorías, prácticas y vidas, estos han estado ganando espacio dentro del proyecto más amplio del anarquismo queer. De hecho, personas con distintos niveles de participación en cada uno de estos grupos, y más, han contribuido a la colección que ahora tiene en sus manos.

Elaboramos este volumen para ayudar a resaltar algunas de las propuestas y debates dentro de esa superposición. Y, lo que es más importante, intentamos recopilar piezas que no estuvieran escritas para una audiencia académica. Gran parte de los escritos teóricos queer son densos y difíciles. Si bien sentimos que los textos densos y difíciles tienen su lugar, queríamos ofrecer una colección para una audiencia general.

Dicho esto, nos gustaría comenzar el libro con algunas breves introducciones propias. El anarquismo está plagado de desinformación y distorsiones, por lo que cualquier texto que presente materiales sobre el anarquismo debería incluir una breve explicación de la procedencia de los autores.

De manera similar, es cierto que el anarquismo es un medio diverso, no un movimiento unificado, por lo que si bien los editores de este volumen no tienen una “unidad” estricta y singular sobre los significados y dimensiones del anarquismo, esperamos que esbozar brevemente lo que queremos decir con el término puede servir como método para dar sentido al contenido de este volumen para lectores no familiarizados con el antiautoritarismo. De manera similar, “queer” es un término controvertido, usado de diferentes maneras y que requiere un poco de análisis. No esperamos resolver grandes debates dentro de las comunidades anarquistas, queer y anarquista–queer sobre estas definiciones, significados, etc., sino más bien brindar alguna idea sobre los artículos de este volumen en particular

y, con un poco de suerte, brindar un marco para continuar una discusión muy necesaria con esta breve introducción.

Anarquismo

Se han escrito muchos volúmenes a lo largo de la historia explicando el anarquismo, y el movimiento ha atravesado muchos períodos históricos de retroceso y resurgimiento. Estamos viviendo un resurgimiento del interés por las ideas anarquistas en este momento. Es un tropo común que después de la Batalla de Seattle en 1999 –cuando una coalición flexible de ambientalistas, sindicalistas, anarquistas, feministas y muchos otros clausuraron la conferencia de la Organización Mundial del Comercio– el anarquismo ha experimentado un cierto renacimiento, a menudo relacionado con el movimiento anti/alterglobalización. De manera similar, el movimiento Occupy Wall Street fue iniciado por anarquistas, entre otros, y ha tenido una fuerte participación anarquista⁵. Y los principales medios de comunicación, en ambos casos, a menudo han satanizado a los anarquistas y difundido información errónea sobre nosotros.

5 Véase, por ejemplo, ¡Aragorn!, ed. Occupy Everything: anarquistas en el movimiento Occupy, 2009–2011 (Berkeley, CA: LBC Books 2012).

Ciertamente esto no es nada nuevo. Alexander Berkman, ya en 1929 en su introducción al anarquismo, exclamó que “el anarquismo tiene muchos enemigos; no te dirán la verdad al respecto... los periódicos y las publicaciones (la prensa capitalista) están... en contra”⁶. Como tal, comenzó su libro con una lista de lo que no es el anarquismo:

No son bombas, desorden o caos.

No es robo ni asesinato.

No es una guerra de todos contra todos.

No es un retorno a la barbarie ni al estado salvaje del hombre.

El anarquismo es todo lo contrario de todo eso.

El anarquismo significa que debes ser libre; que nadie os esclavice, os mande, os robe o se os imponga⁷.

Hay una historia bastante larga de distorsión del anarquismo y muchos escritores anarquistas han pasado años considerables tratando de aclarar estos conceptos erróneos.

6 Alexander Berkman, ¿Qué es el anarquismo comunista? (Nueva York, NY: Dover Publications 1972, orig. 1929), xxv.

7 Ibíd., xxvi.

“El impulso de destruir”

Sin embargo, los intentos de pintar el anarquismo en términos puramente pacíficos pasan por alto su impulso destructivo. Con esto, por supuesto, no queremos decir que los anarquistas se deleiten con la destrucción sin sentido, como los medios de comunicación a menudo describen en sus caricaturas de los anarquistas. Pero los anarquistas sí hacen una crítica de la sociedad existente y tratar de ocultarla o ignorarla pone límites innecesarios al anarquismo. Podríamos discutir el anarquismo en términos de lo que busca destruir y negar.

El análisis anarquista de nuestra sociedad actual, por ejemplo, siempre ha sostenido que las relaciones de propiedad capitalistas se basan en una especie de robo legalizado. Es decir, permitimos (y nuestras leyes defienden) un sistema en el que cosas como la vivienda, los alimentos y el agua (las cosas a las que todos necesitan acceder para vivir una vida digna según su propia elección) sean de propiedad privada y se vendan con fines de lucro. De manera similar, permitimos que los medios para producir estas cosas, y también todo lo demás, sean de propiedad privada. Y cuando la mayoría de nosotros vamos a trabajar, enriquecemos aún más a los propietarios de estas cosas a

través de nuestro trabajo. Los anarquistas proponen negar este robo legalizado: el sistema que llamamos capitalismo.

También vivimos en sociedades en las que estamos alienados de los medios de toma de decisiones. Si bien normalmente los jefes nos alquilan en nuestra vida laboral, en otros lugares nos gobiernan los políticos. Si vamos en contra de los dictados de estos jefes políticos, la policía puede golpearnos, secuestrarnos, enjaularnos o incluso matarnos. Y las decisiones que afectan nuestras vidas las toman políticos que aparentemente nos “representan”. Los anarquistas sostienen que deberíamos negar la representación política, la institución del poder a favor de las clases dominantes que llamamos Estado.

El anarquismo también aboga por modificaciones en nosotros mismos, y los anarquistas en el pasado han sugerido que el proceso de negar nuestras instituciones también implica un proceso de cambiar nuestra vida diaria y nuestra comprensión del mundo. El anarquista italiano Errico Malatesta, por ejemplo, escribió que “entre el hombre [sic] y su entorno social hay una acción recíproca. Los hombres hacen de la sociedad lo que es y la sociedad hace de los hombres lo que son, y el resultado es, por tanto, una especie de círculo vicioso. Para transformar la sociedad se debe cambiar a los hombres, y para transformar a los

hombres, se debe cambiar la sociedad”⁸. Esto significa luchar contra y, en algunos casos, desaprender las relaciones de dominación que incluyen, entre otras, el racismo, el capacitismo, el sexismo, el heterosexismo, etc.

Los anarquistas, entonces, sostienen que negamos e intentamos abolir todos los aspectos del poder sobre los demás: la sistematización de la dominación a la que a menudo nos referimos como jerarquía.

Así que los anarquistas, de hecho, encarnan un impulso destructivo: un impulso de poner fin a la dominación, de eliminar el poder sobre los demás, de destruir los medios a través de los cuales se roba y explota a los trabajadores.

Esto comunica el aspecto negativo del anarquismo. Los intentos de pasarlos por alto, a menudo con el propósito de transmitir mensajes populistas, ocultan la rica historia del anarquismo de luchar valientemente contra los sistemas de explotación y las relaciones de dominación. Pero es cierto que el anarquismo no es simplemente un proyecto negativo. Además de a qué se oponen los anarquistas, también podríamos analizar que buscan los anarquistas.

8 Errico Malatesta, “Anarchist Propaganda”, recollectionbooks.com (consultado el 4 de febrero de 2012).

“También es un impulso creativo”.

Si bien es importante reconocer que los anarquistas desean romper con la sociedad existente y contener dentro de sí una política negativa, también es importante reconocer que históricamente los anarquistas han realizado una política generativa. Es decir, dentro de la destrucción también está la creación. Así que el anarquismo es también un esfuerzo creativo; esto se ha demostrado históricamente a través de intentos anarquistas de crear instituciones alternativas o, en palabras de la IWW, construir “el nuevo mundo en el caparazón del viejo”.

En lugar de un sistema de propiedad privada y robo sistematizado, los anarquistas han propuesto la propiedad social de la sociedad o, dicho alternativamente, la abolición total de la propiedad. Esto puede parecer absurdo en una sociedad que trata la propiedad como sacrosanta, pero los anarquistas proponen una definición específica de propiedad: los derechos de posesión sobre aquellas cosas que uno no ocupa ni usa. Los anarquistas normalmente yuxtaponen esto con el disfrute de aquellas cosas que usamos o las casas en las que vivimos (es decir, ningún anarquista quiere quitarte tu casa o tu guitarra). Así es como los patronos y los terratenientes explotan a los trabajadores, afirmando ser propietarios de las cosas que no usan o de los lugares en los que no viven, y luego extrayendo rentas,

plusvalía y valor de las personas que realmente los usan. En lugar de la propiedad privada, los anarquistas proponen visiones de un sistema social en el que producimos para las necesidades de la población en lugar de para las ganancias de los capitalistas.

De manera similar, en lugar de un Estado que esté por encima de la sociedad y la dirija, los anarquistas suelen proponer la democracia participativa a través de federaciones de asambleas vecinales, asociaciones laborales, consejos comunitarios y similares como órganos coordinadores compuestos por el pueblo. Tomaríamos colectivamente decisiones que afectan nuestras vidas en lugar de que los políticos las tomen por nosotros (democracia representativa) o las dejemos a los caprichos del mercado. Las funciones de seguridad y toma de decisiones colectivas, entonces, se organizarían a través de redes “de comunidades participativas basadas en el autogobierno a través de la democracia directa, cara a cara, en asambleas comunitarias y vecinales de base” en lugar de representación, policía, prisiones, en una palabra, burocracia⁹.

Y en lugar de relaciones sociales jerárquicas, los anarquistas proponen una comunidad humana basada en la autonomía, la solidaridad y la ayuda mutua. Por tanto, la

9 Preguntas frecuentes sobre anarquistas, infoshop.org (consultado el 4 de febrero de 2012).

lucha contra el Estado y el capitalismo debe ser simultáneamente una lucha contra la supremacía blanca, el heteropatriarcado y todas las formas de opresión y explotación. Los anarquistas proponen una sociedad basada en un espíritu altamente igualitario porque a ningún ser humano se le debe otorgar poder y control sobre los demás. Entonces, argumentan los anarquistas, debe entenderse que “la guerra contra el capitalismo debe ser al mismo tiempo una guerra contra todas las instituciones del poder político”, porque “la explotación siempre ha ido de la mano de la opresión política y social”.

Reemplazar la supremacía blanca, un mundo construido para los llamados “cuerpos capaces”, el patriarcado, la heteronormatividad y todas las relaciones de dominación, serían nuevos conjuntos de relaciones sociales que no organizan a los grupos jerárquicamente en términos de su acceso al poder económico, político y cultural¹⁰.

Esta breve introducción sólo pretende proporcionar una visión amplia del anarquismo y sugerimos a cualquiera que esté interesado que consulte los numerosos sitios web, libros, revistas etc., anarquistas para descubrirlo por sí mismo.

10 Rudolf Rocker, *Anarcosindicalismo: teoría y práctica* (Oakland: AK Press, 2004, orig. 1938), 11.

Algunos anarquistas podrían estar en desacuerdo con nuestra descripción anterior; como dijimos, el anarquismo es un medio diverso. Queremos ser sinceros al respecto, para no presentarnos como hablando en nombre del medio cuando hablamos de nuestras propias interpretaciones del mismo.

Queer

“Queer” también es un término controvertido. Históricamente, se usaba a menudo para describir algo que parecía extraño o que no estaba del todo bien. En tiempos más contemporáneos, se usó/se usa como un insulto contra personas que eran percibidas como lesbianas y/o gays, particularmente hombres afeminados. En el uso contemporáneo, a menudo se utiliza como una especie de taquigrafía recuperada para varias identidades contenidas en la “sopa de letras” LGBT: en sí mismas agrupaciones cuestionadas de minorías sexuales con argumentos sobre quién “pertenece” legítimamente a esas categorías de identidad y quién podría ser definido...

De hecho, parte de por qué “queer” comenzó a usarse como abreviatura de minorías sexuales y de género de todo tipo se debió a algunos de estos debates sobre quién

“pertenecía”, en qué contextos y cómo podríamos pensar sobre nuestro yo sexual y de género, de maneras que no estuvieran basadas en identidades. Esta explosión de escritura sobre teoría, cuerpos, género, deseo, sexualidad y mucho más a menudo se denomina “teoría queer” con una “política queer” simultánea que emerge sobre el terreno, a menudo en momentos históricos particulares. Agrupaciones como ACT UP y Queer Nation, eventos como los festivales itinerantes “Queeruption”, etc., a menudo reflejaban cambios radicales en la forma en que los participantes pensaban sobre (los límites de) la identidad.

Estos fueron seguidos por la construcción de la teoría queer, que puso las categorías de identidad bajo una lente crítica. Parte de la explosión de la teoría queer tiene sus raíces en el trabajo del intelectual francés Michel Foucault. En su famoso estudio sobre la sexualidad, Foucault descubrió que “el homosexual”, como identidad, se remonta al surgimiento de la ciencia sexual a mediados del siglo XIX¹¹. Así, el homosexual fue una invención. Esto no significa que no hubiera actividad sexual entre personas del mismo sexo antes de mediados del siglo XIX, sino que donde antes teníamos una actividad, se transformó a través de complejos procesos históricos en una identidad, completa con fronteras y, en algunos casos, grupos internos y externos rígidos. Algo que una persona hace (es decir, un acto) se

11 Véase Michel Foucault, *La historia de la sexualidad*, Volumen 1: *Introducción* (Nueva York, NY: Vintage Books, 1990, orig. 1978).

transformó en algo que una persona es (una identidad). Según Foucault, el homosexual fue creado como especie peculiarmente humana.

Nuestras categorías disponibles de esto que llegamos a llamar “orientación sexual” se basaron en este proceso histórico de creación de identidades, reduciendo deseos y relaciones complejos al género de una persona y al género de las personas que desean. Esto es importante porque la identidad es una parte básica de cómo las personas llegan a entenderse a sí mismas y parte integrante de cómo nos “constituimos como seres socialmente viables”¹². Estos procesos de construcción social de identidades llevaron a la completa invisibilización de algunas personas, lo cual fue otra razón para el desarrollo de la teoría y la política queer.

Piénselo: nos dicen que somos hetero, homo o bisexuales, con tal vez el 100% de atracción hacia el género opuesto, el 100% de atracción hacia el mismo género o una división 50/50. Esto es lo que somos. Una buena mayoría sólida de nuestra sociedad ha internalizado esta codificación e incluso ha creado jerarquías opresivas a partir de ella. Por lo tanto, entender la sexualidad y el género en términos de identidades rígidas, fácilmente identificables y fuertemente vigiladas invisibiliza y priva de una existencia social viable a las personas que no encajan claramente en nuestras categorías identitarias disponibles, no sólo para la

12 Judith Butler, *Undoing Gender* (Nueva York, NY: Routledge, 2004), 2.

sexualidad, sino también (y, por supuesto, de manera relacionada) para el género y el sexo. Esto ha significado expulsar a personas cuyos deseos sexuales eran fluidos o cuyas prácticas de género o sexo no hacían que las discusiones sobre “sexualidad” fueran coherentes dado nuestro limitado rango de opciones y autocomprensiones. Se borró a las personas que no experimentaban su género en términos de cajas cuidadosamente construidas. Necesitábamos una categoría mucho más fluida, elástica y amplia que fuera inclusiva y “queer” fue, en muchos casos, un intento de crear ese espacio: una antiidentidad, en cierto sentido. En relación con esto, “queer” era una palabra con la que se podía jugar.

Un adjetivo y un verbo

“Queer” sirvió como un espacio para criticar la identidad y jugar con la teoría, los cuerpos, el poder y el deseo que no necesitaban ser reducibles a definiciones fáciles. Las implicaciones de pensar sobre la sexualidad, el sexo, el género y un universo de otras ideas en relación con la teoría y la política queer aún son objeto de mucho debate. Esperamos que esta colección refleje eso. Lo “Queer” también ha tenido cierto grado de elasticidad en su uso:

como sustantivo, todavía a veces, pero también como adjetivo y verbo.

Aparte de un sustantivo (otro marcador de identidad), “queer” se utiliza a menudo como adjetivo. En lugar de una descripción de quién es una persona, de esta manera se suele utilizar como posicionalidad. Es decir, lo queer puede verse como una relación, como un antagonismo con respecto a lo normal definido por el contexto¹³. Halperin, tal vez, describe mejor esto cuando escribe: “Queer es, por definición, todo lo que está en desacuerdo con lo normal, lo legítimo, lo dominante. No hay nada en particular a lo que necesariamente se refiera. Es una identidad sin esencia. Entonces, lo “queer” demarca no una positividad sino una posicionalidad frente a lo normativo: una posicionalidad que no está restringida a lesbianas y gays, sino que de hecho está disponible para cualquiera que esté o se sienta marginado debido a sus prácticas sexuales”¹⁴. Las expectativas normativas que existen en la sociedad crean divisiones binarias entre comportamientos considerados “normales” y “anormales”. Cualquier comportamiento (o deseo, pensamiento, etc.), que entre en la categoría denominada “normal” es dominante, inteligible, visible y, en muchos

13 Véase especialmente Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

14 David Halperin, *Saint Foucault: Hacia una hagiografía gay* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 62.

casos, opresivo. Otros comportamientos caerán en la categoría “anormal” y se volverán subordinados, ininteligibles, invisibilizados, reprimidos y oprimidos.

Lo que se etiqueta como “normal” afectará lo que se etiqueta como “anormal”. Si hay cambios en una esfera, la otra esfera se desplazará con ella. Lo queer, entonces, es lo que está en desacuerdo con lo normal y se alinea con la categoría de “anormal”. Dado que lo normal puede cambiar, también puede cambiar lo anormal, lo queer. Por eso a lo queer se le llama posicionalidad: lo que se considera queer no es fijo, es contextual y está relacionado con lo que se llama normal. La razón por la que el término “queer”, en este sentido, no se limita a “gay” o “lesbiana” es porque muchas prácticas sexuales se consideran anormales, algunas de las cuales no se basan principalmente en el género (por ejemplo, formas particulares de tener sexo como el BDSM¹⁵) o formas particulares de diseñar u organizar las relaciones sexuales (como la no monogamia o el trabajo sexual). La sexualidad normal, en nuestra propia sociedad, no es sólo “hetero”, es una forma particular de heterosexualidad, una heterosexualidad que tiene como objetivo el de una pareja felizmente casada en una relación permanente, cumpliendo con la plétora de normas que componen la vida, lo que se

15 BDSM es un término creado para abarcar un grupo de prácticas a menudo eróticas libremente consensuadas que, en algunos casos, son consideradas como un estilo de vida. Se trata de una sigla que combina las letras iniciales de las palabras Bondage, Disciplina, Dominación, Sumisión, Sadismo y Masoquismo. [N. d. t.]

conoce como “heteronormatividad”, un tipo muy específico de heterosexualidad que refuerza el predominio del conjunto de normas adscrito: cohabitación, procreación, matrimonio, pareja monógama, etc. También podríamos, entonces, analizar las prácticas sexuales queer y la encarnación del género que reconoce que “existen jerarquías dentro de la heterosexualidad”, lo que nos permite un marco para discutir la no monogamia, el trabajo sexual, el BDSM, etc., tanto dentro de las relaciones entre personas del mismo sexo como en otros lugares¹⁶.

Esto no significa que todas estas prácticas sexuales y de género se experimenten de la misma manera o sean oprimidas en el mismo grado. Esto también es específico del contexto y también está relacionado con otras identidades que a las personas se les podría asignar o la posición de clase que podrían ocupar. Más bien, es estratégico que todas las personas marginadas y oprimidas por el heteropatriarcado se organicen y luchen juntas. Y eso significa que necesitamos una lente a través de la cual examinar una variedad de prácticas sexuales y de género marginadas. Eso no significa que el heteropatriarcado trate a todos los desviados por igual. Significa que no hay escasez de necesidad de liberación

16 Jamie Heckert, “Sexuality/Identity/Politics”, en *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*, editado por Jonathan Purkis y James Bowen (Manchester, Reino Unido: Manchester University Press, 2004), 111.

y que si la liberación, en última instancia, va a ser significativa, debe incluirnos a todos.

Además, junto con la naturaleza socialmente construida de la sexualidad y el género, como nos ha enseñado el movimiento intersexual, también podemos poner el sexo bajo esta lente crítica. El sexo también se sitúa en un marco binario en nuestra sociedad: masculino y femenino; que no reconoce la gama de composición hormonal, sexual e incluso cromosómica que las personas pueden encarnar y, lo que es más importante, también ignora la naturaleza coercitiva de los intentos de la dominación, y su expresión organizada, el Estado para definir nuestro yo sexual para nosotros al nacer. Esto permite una política más holística del sexo, la sexualidad y el género. También nos da espacio teórico para cuestionar nuestras suposiciones naturalizadas sobre otras identidades. Consideremos, por ejemplo, las personas que existen en los márgenes de las categorías disponibles para la raza y cómo esto puede hacer que su existencia o identidad sea incoherente o, tal vez, cambie dependiendo del contexto en el que se encuentren: “blancos” en algunos contextos, quizás latinos en otros, etcétera. ¿Cómo sería la política si empezáramos a considerar las identidades de manera que no las tratásemos como fijas, monolíticas y eternas?

Esta relación antagónica con lo normal también ha llevado a una ética antiasimilacionista que a menudo distingue a la

política queer de la política dominante “G(lbt)”¹⁷. Así, la “Santísima Trinidad” de la política hegemónica de gays y lesbianas (matrimonio entre personas del mismo sexo, no preguntes, no digas y legislación sobre crímenes de odio) es a menudo rechazada y criticada dentro de la política queer¹⁸. Gran parte de esto se refleja también en tendencias queer hacia una política radical y crítica hacia el Estado. Después de todo, el Estado nos asigna por la fuerza categorías de identidad y sus ejecutores reflejan las formas en que los cuerpos y los deseos son controlados para que encajen perfectamente dentro de esas categorías. El Estado también hace cumplir las fronteras de la misma manera que nuestra sociedad exige fronteras estrictas y rígidas en torno a la identidad. Y las personas queer sufren particularmente a manos del Estado en sus cárceles¹⁹. De hecho, si bien parte de esta ambivalencia hacia el Estado es un rasgo común en la política queer, también suele haber una ética de liberación de la clase trabajadora y anticapitalismo dentro de las comunidades queer, que se vincula muy bien con los valores

17 Véase especialmente Mattilda Bernstein Sycamore, ed., *That’s Revolting!: Queer Strategies for Resisting Assimilation* (Brooklyn, NY: Soft Skull Press, 2004).

18 Véase especialmente Ryan Conrad, ed., *Against Equality: Queer Critiques of Gay Marriage* (Lewiston, ME: Against Equality Press, 2010); y Ryan Conrad, ed., *Contra la igualdad: no pidan pelear sus guerras* (Lewiston, ME: Against Equality Press, 2011).

19 Véase, por ejemplo, Eric A. Stanley y Nat Smith, ed., *Captive Genders: Trans Embodiment and the Prison Industrial Complex* (Oakland, CA: AK Press, 2011).

anarquistas (¡otra razón por la que una colección como esta era necesaria hace mucho tiempo!).

Esta posición con respecto a lo normal también está arraigada en cómo se usa “queer” como verbo, particularmente en el proceso queering (queerizando, cuirizar). Dado que la teoría y la política queer surgieron principalmente de investigaciones sobre sexo, sexualidad y género, muchas veces la palabra se usa para connotar y agregar un análisis necesario de ellos a una teoría o conjunto de ideas ya existente. Así que podríamos comenzar el proceso del anarquismo queer de esta manera, agregando un análisis crítico necesario del sexo, la sexualidad y el género, donde a menudo está desactualizado o simplemente falta. Asimismo, puede usarse este verbo para describir el proceso de volver extraño un determinado conjunto de ideas, para desestabilizar las comprensiones dominantes y los supuestos subyacentes. Entonces, el anarquismo queer también podría referirse a hacer que el anarquismo sea extraño, creando nuevas interpretaciones del anarquismo que lo re(definan) utilizando ideas de la teoría y la política queer.

Anarquismo queer

En esta colección, se pueden encontrar todos estos usos de “queer”: como sustantivo, adjetivo y verbo. En lugar de intentar encajar todas estas piezas en una definición única y coherente de la palabra, recopilamos capítulos sabiendo que a veces serán contradictorios. Para nosotros, el propósito de este libro era crear una colección que pudiera hacer avanzar los debates, y eso significaba permitir una amplia gama de enfoques sobre lo queer, así como una diversidad de formas de expresar esos enfoques. De modo que el lector también encontrará piezas que “queer the script”, extrañar el guión, por así decirlo, intentando utilizar medios creativos para transmitir ideas fuera del formato de los ensayos teóricos. Este proceso de recopilación y edición tomó más de tres años, abarcó cambios en el colectivo editorial y, de la misma manera, algunos autores se quedaron con nosotros durante todo el proceso y otros perdieron contacto con nosotros en ese largo proceso.

Cuando expresamos la idea por primera vez, decidimos que, como la mayoría de las colecciones editadas, crearíamos secciones discretas para el libro. Buscamos piezas de teoría, escritos sobre la práctica y reflexiones sobre experiencias de vida. Sin embargo, al final nos dimos cuenta de que casi todos los capítulos contenían los tres apartados. Así que intentamos colocarlos en un orden que tenga sentido, que muestre la diversidad de pensamiento de la colección, pero que no se limite a secciones discretas: se fusionarían completamente entre sí si lo intentáramos de

todos modos. Sin embargo, quisimos crear un orden que extraiga un terreno teórico familiar y se base en él en un proceso que, con un poco de suerte, dará a los lectores la oportunidad de situar mejor los contenidos a medida que recorren estos capítulos.

Comenzamos con Ryan Conrad, quien ha trabajado bastante criticando las estrategias asimilacionistas y la retórica de igualdad del movimiento hegemónico de gays y lesbianas. Conrad utiliza su crítica de estos objetivos asimilacionistas para sugerir que podríamos esperar mucho más que igualdad bajo las instituciones existentes; de hecho, podríamos crear un mundo nuevo. J. Rogue explica las lecciones que los anarquistas podrían aprender del movimiento transfeminista, sugiriendo formas en las que podríamos actualizar nuestro feminismo y construir una política de género anarquista que sea matizada y holística. Abbey Volcano describe la intervención en la política queer radical argumentando que debemos tener cuidado con el cambio de jerarquías y basar nuestra política únicamente en oposiciones simplificadas. Stacy, también conocida como sallydarity, revisa las teorías de género existentes y extrae un análisis anarquista queer que puede servir como marco para salir de nuestras prácticas y comprensiones de género actuales. Jamie Heckert explora formas en que podemos cuirizar el anarquismo y hacerlo extraño. En el proceso, expresa la necesidad de una política creativa que no esté definida únicamente por oposiciones antagónicas. Farhang

Rouhani cuenta la historia de la apertura de un centro social queer y el desorden que implica intentar crear y mantener tales espacios, donde las categorías de identidad son simultáneamente cuestionadas, creadas, desestabilizadas y, a veces, celebradas por los participantes. Jerimarie Liesegang vincula la lucha contra el Estado con la liberación de las personas trans y muestra que el Estado está íntimamente involucrado en la determinación coercitiva de género y la asignación de género, lo que sugiere que la liberación trans requiere la abolición del Estado.

A continuación, Benjamin Shepard aboga por una organización anarquista queerizada que podría llevarnos hacia una política del placer. Esto se vincula muy bien con los enfoques de reducción de daños para organizarnos por mundos mejores y pensar la política queer para proporcionar nuevas formas de concebir las intervenciones políticas. Gayge Operaista sostiene que la lucha de clases debe ser un componente central de la organización queer, afirmando en el proceso que la clase no es una simple “identidad” y que necesitamos organizarnos como clase contra el capitalismo. El Colectivo CRAC cuestiona el guión, proporcionando un cómic que detalla conversaciones entre personas sobre cómo la política sexual y de género se relaciona con su actividad política y sus vidas como radicales y anarquistas. Stephanie Grohmann investiga cómo la economía está involucrada en nuestras construcciones contemporáneas de la sexualidad y el género y sostiene que

podríamos “queerizar la economía” o cambiar nuestra comprensión de la economía para reconocer su lugar en otras esferas de la vida, particularmente en nuestra vida sexual y de género. Sandra Jeppesen ofrece una narrativa personal sobre cómo el anarquismo queer puede ocurrir en las vidas de personas que tienden a tener relaciones heterosexuales, pero que no se identifican con la rectitud y la heterosexualidad.

Finalmente, Susan Song escribe sobre las intersecciones entre las prácticas y relaciones sexuales poliamorosas y la política anarquista. Diana CS Becerra escribe un análisis mediático de *Sex and the City* (sexo y ciudad), prestando especial atención a cómo las formas de la cultura pop construyen nuestra comprensión del género y la sexualidad. Ella sostiene de manera convincente que los anarquistas podrían usar este tipo de análisis para señalar las formas en que la cultura influye en nuestra comprensión de nosotros mismos y nuestras relaciones con los demás. CB Daring sostiene que los anarquistas deberían tener un análisis del trabajo sexual que no refleje el moralismo que a menudo está conectado con los análisis “radicales” del trabajo en la industria del sexo. Jason Lydon vincula la política anarquista queer con la necesidad de resistir el complejo industrial–penitenciario y presenta una perspectiva anarquista queer sobre su abolición. Liat Ben–Moshe, Anthony J. Nocella, II y AJ Withers sugieren que reconozcamos paralelismos entre la discapacidad y lo queer,

argumentando que podríamos tener no solo un anarquismo queer, sino anarquismo queer-crip, conectando las luchas contra la heteronormatividad y otras formas de opresión y exclusión con luchas contra el capacitismo. Saffo Papantonopoulos sostiene que la heterosexualidad no es una identidad, sino un conjunto de relaciones sociales y para que la liberación sea total y consistente con los principios anarquistas, esos conjuntos de relaciones sociales deben ser desarraigados, expuestos y destruidos. Hexe relaciona juguetonamente las prácticas de BDSM con el anarquismo utilizando esta relación para trazar caminos pervertidos hacia el anarquismo queer.

Creemos que las fuertes conexiones entre la política anarquista y queer son sorprendentes. Pero, como dicen, la prueba del pudin está en comerlo. Esperamos que esta colección sirva como una especie de mezcla heterogénea, que brinde información sobre cómo podemos alterar el paisaje de este mundo a menudo miserable, violento y aburrido y crear otros diferentes. Creemos que aquí está bastante bien respaldado el argumento de que de este encuentro entre queer y anarquismo surgirán muchos más compromisos fructíferos, y de una variedad de otras asociaciones a lo largo del camino.

MATRIMONIO HOMOSEXUAL Y AMOR QUEER

Ryan Conrad

El amor, el elemento más fuerte y profundo de toda vida, presagio de esperanza, de alegría, de éxtasis; el amor, el desafiante de todas las leyes, de todas las convenciones; el amor, el más libre, el más poderoso moldeador del destino humano; ¿cómo puede una fuerza tan apremiante ser sinónimo de esa pobre y pequeña hierba engendrada por el Estado y la Iglesia: el matrimonio?

–Emma Goldman, “Matrimonio y amor” (1911)

Las principales organizaciones de derechos de gays y lesbianas en Estados Unidos han movilizado una retórica confusa y en ocasiones contradictoria para solidificar su autoridad moral en la polémica batalla por el matrimonio homosexual. Estas organizaciones despliegan tanto la retórica afectiva del derecho de los individuos a amar a quien elijan, como una retórica más analítica que exige acceso pleno e igualitario a una miríada de beneficios y privilegios administrados por el Estado. Al tocar nuestras fibras sensibles y apelar a la simple lógica de la igualdad, muchos han sido engañados para entrar en el miope debate sobre el matrimonio homosexual cuando sería mejor concentrar la energía en otra parte. En 1911, Emma Goldman hizo trizas el matrimonio en su ensayo *Marriage and Love*, al criticar ferozmente el refuerzo que hace el matrimonio de los roles de género prescritos, el patriarcado y la familia nuclear. También escribió de manera crítica y extensa sobre la movilización de una noción de amor para justificar la violencia coercitiva del Estado y de la Iglesia en lo que llamamos matrimonio. Aquí continuaré extrañamente donde ella lo dejó, cien años después.

En 2009, pataleaba y gritaba impotente mientras las campañas nacionales a favor del matrimonio homosexual llegaban a mi Estado natal de Maine, mayoritariamente pobre y mayoritariamente rural. Ahora, tras la fracasada

campaña repugnantemente elitista²⁰, las organizaciones de gays y lesbianas, y los activistas profesionales que las sostienen, siguen resistiéndose a cuestionarse críticamente que nosotros, como sujetos queer y trans, busquemos ser, iguales en primer lugar. ¿Realmente queremos una inclusión total en la institución del matrimonio, un contrato social que limite explícitamente las formas en que podemos organizar nuestras vidas eróticas y emocionales? Además, ¿realmente queremos reforzar una institución social donde nuestras necesidades inmediatas y nuestro acceso a beneficios colectivos dependan de esta articulación singular de asociación? ¿O muchos de nosotros nos hemos dejado convencer por alguna vaga noción de igualdad, con todas sus promesas vacías²¹, de que el matrimonio homosexual es una batalla por la que vale la pena luchar?

Las principales organizaciones de gays y lesbianas posicionan su estrategia de campaña y su fascinante retórica en torno a dos discursos en competencia que se examinan aquí a grandes rasgos. Al analizar estos discursos en

20 Véase Ryan Conrad, “Contra la igualdad, en Maine y en todas partes”, *UltraViolet* (diciembre de 2009).

21 La promesa de atención médica, libertad de movimiento a través de las fronteras de los estados nacionales, herencia de propiedades, etc. Estas promesas solo se aplican si una o ambas de las personas que celebran un acuerdo matrimonial tienen una cantidad considerable de riqueza/propiedad/activos, empleo profesional y estatus de ciudadanía. Para muchos, este no es el caso y, por lo tanto, muchos no obtendrán ningún beneficio real del matrimonio.

competencia, se puede ver que el matrimonio tiene poco que ver con el amor y que las inversiones de las principales organizaciones de gays y lesbianas para ganar la batalla del matrimonio homosexual erosionan aún más cualquier posibilidad de un futuro queer radicalmente equitativo, un futuro que alguna vez se desafió, imaginado por personas radicales queer y trans que se organizan con ACT UP, Queer to the Left y la Brigada George Jackson, y todavía lo imaginan hoy organizaciones radicales de base como Queers for Economic Justice, La Gai-Queer Insurrection y Gay Shame por nombrar solo unos pocos.

El primero de estos discursos es la retórica altamente afectiva y cargada de emociones sobre el derecho del individuo a amar a quien elija. El mensaje que invocan aquí las campañas sobre el matrimonio homosexual reinscribe activamente la institución del matrimonio como una institución definida y organizada en torno a una noción de amor. Con carteles de protesta que muestran lemas como “¿¡Quién más lucha por el amor!?” o “¡Tengo derecho a amar a quien quiera!” uno puede llegar a creer que el amor es lo que está en juego principalmente en el debate sobre el matrimonio homosexual. Pero como han demostrado muchos historiadores²², el matrimonio nunca se ha

22 Véase Erwin J. Haeberle, *The Sex Atlas* (Nueva York: Continuum Publishing, 1983). Consulte la sección 3, capítulo 11 para obtener una descripción general del matrimonio desde la historia antigua hasta la modernidad.

organizado centralmente en torno al amor, sino sobre la compra y venta de mujeres como propiedad a través de un sistema de dote patriarcal que evolucionó hasta convertirse en la coerción suave de la servidumbre doméstica por contrato que Goldman tan acertadamente desmanteló en su escrito. Aunque muchas de las maquinaciones matrimoniales más explícitamente violentas han disminuido en Estados Unidos, la violencia estructural e individual continúa.

Casi la mitad de todos los primeros matrimonios terminan en divorcio²³. Si el matrimonio fuera la red de seguridad social amorosa y proveedora que afirman quienes invocan la retórica de los valores familiares, entonces uno se preguntaría por qué la tasa de divorcios es tan notablemente alta. Quizás sea que casi 7,8 millones de mujeres han sido violadas por su pareja en algún momento de sus vidas²⁴ o que la violencia doméstica es la principal causa de lesiones a mujeres entre quince y cuarenta y cuatro años en Estados Unidos²⁵. O tal vez sea que el sesenta y ocho por ciento de

23 Según la Oficina del Censo de EE. UU. y el Centro Nacional de Estadísticas de Salud.

24 Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades, Centros Nacionales para la Prevención y el Control de Lesiones, Costos de la violencia de pareja íntima contra las mujeres en los Estados Unidos (Atlanta, Georgia, 2003).

25 “Violencia contra las mujeres, informe del personal de la mayoría”, Comité del Poder Judicial, Senado de los Estados Unidos, 102º Congreso, octubre de 1992, pág. 3.

los niños abusados sexualmente son víctimas de sus propios familiares²⁶. Dejando el empirismo a un lado, las llamadas estructuras familiares sanas y privatizadas a través de las cuales la institución del matrimonio busca minimizar la violencia no pueden ser emuladas si nosotros, como comunidad queer y trans radical, vamos a enfrentar la violencia dentro de nuestra propia comunidad y familias (elegidas o no).

Además del discurso afectivo esbozado anteriormente, se está implementando en conjunto un enfoque más analítico. Esta retórica se basa en un cierto individualismo estadounidense típicamente rudo que ha engendrado organizaciones de gays y lesbianas que invocan un discurso basado en los derechos en su intento de lograr lo que afirman es una igualdad total. Es aquí donde encontramos a numerosos activistas LGB y, a veces, T, furiosos por los 1.138 derechos que les otorga el matrimonio reconocido a nivel federal, pero que se les niegan. Estos beneficios y privilegios estatales, como se describe en la Ley de Defensa del Matrimonio, se refieren abrumadoramente a la transferencia de dinero y propiedades (incluidos los niños, ya que la única forma en que el matrimonio nos permite pensar en ellos es como propiedad). El énfasis casi exclusivo en los derechos de propiedad resalta que el matrimonio tiene poco que ver con el amor, sino con los beneficios y privilegios que

26 Ficha informativa de Childhelp, www.childhelp.org (consultado el 1 de julio de 2010).

otorga el Estado a quienes se adhieren a un conjunto específico de valores morales determinados por la Iglesia.

Las organizaciones sobre el matrimonio homosexual están movilizándolo este discurso basado en los derechos, centrado en el acceso “igual” a los beneficios y privilegios estatales junto con una retórica de amor altamente efectiva para ganarse a la opinión pública apelando a respuestas emocionales socializadas y al mismo tiempo presentando una argumentación estratégico/analítica a favor del casamiento de los homosexuales. Este enfoque doble ha arrastrado exitosamente a muchos activistas LGBT a su doble discurso cegador al motivar efectivamente el compromiso de muchas personas queer y trans que estarían mejor si pusieran su energía en otra parte. ¿Qué pasaría si nosotros, como movimiento de justicia social queer y trans, nos centráramos en lograr el acceso a muchos de los frutos prohibidos del matrimonio (es decir, atención médica, libertad de movimiento a través de las fronteras de los estados-nación, etc.) para todas las personas, no solo las parejas de ciudadanos, homosexuales o heterosexuales?

Afortunadamente, este doble discurso fracasará estrepitosamente a largo plazo porque es imposible afirmar que el matrimonio es una institución basada en el amor cuando la única manera de hacerlo es imitar la retórica hiperconservadora de los valores familiares de la derecha cristiana. La función normalizadora de esta afirmación, de que las familias amorosas sólo pueden existir dentro de los

estrechos confines de una estructura familiar nuclear inmediata (homosexual o heterosexual), seguirá marcando a algunas familias como dignas de supervivencia y a otras como una amenaza mortal²⁷. Como señaló el historiador gay John D'Emilio en su artículo “La lucha matrimonial nos está haciendo retroceder”, la mayor aceptación de los gays y lesbianas se debe en gran medida a que las personas heterosexuales abandonaron su conservadurismo familiar de fantasía y optaron por formas más queer y no tradicionales de organizar sus relaciones eróticas, sus vidas y sus familias²⁸.

Las sonrientes familias blancas posando en pintorescos patios suburbanos que aparecieron en los materiales de la campaña a favor del matrimonio homosexual en Maine no se veían diferentes en la propaganda contra el matrimonio homosexual de familias blancas sonrientes en pintorescos patios suburbanos. No sólo las narrativas visuales se imitaban entre sí, salvo la diferencia en el sexo de las parejas de género entre las familias homosexuales neonucleares, sino que la retórica de los valores familiares que las acompañaban era casi idéntica. La ferviente reinversión en la familia nuclear (homosexual o heterosexual) como lugar

27 Me encantaría ver propaganda sobre el matrimonio homosexual que incluya a las familias queer que conozco: dos papás y su criado jovencito, los hogares poliamorosos colectivos queer o los enclaves de pillos callejeros queer/trans que todavía pueblan algunos centros urbanos (como La casa STAR de Sylvia Rivera y Marsha P. Johnson).

28 The Gay and Lesbian Review (noviembre/diciembre de 2006).

de seguridad financiera, aptitud moral y seguridad física para el niño debería resultarnos horrorosa a todos. Este tipo de lógica en torno a la seguridad familiar ha sido cuestionada por tres décadas de crítica feminista que problematiza la familia nuclear como el principal lugar de violencia sexual contra los niños y no puede borrarse ni oscurecerse mediante este llamamiento retórico²⁹.

Esta fantasía neoliberal de la familia nuclear como única proveedora de seguridad emocional y económica está siendo recuperada y desplegada por el movimiento contemporáneo por los derechos de los homosexuales. En un extraño giro de la historia, gays y lesbianas están dando la espalda a los tipos de nuevas configuraciones radicales de “familia” optando por las que lideran las personas heterosexuales.

El neoliberalismo, que defino aquí en términos generales como la privatización concentrada de cada faceta de nuestra vida diaria, depende de este discurso afectivo, que afirma que la familia inmediata constituye un lugar de seguridad y protección no problematizado, mientras que el resto del mundo se convierte en un lugar exterior peligroso. Al insistir en que la familia nuclear de gays y lesbianas (un retroceso del heteromimetismo retrógrado a la década de 1950) necesita protección, los activistas del matrimonio

29 Véase Steven Angelides, “Feminismo, abuso sexual infantil y borrado de la sexualidad infantil”, *Gay and Lesbian Quarterly* (2004): 141–177.

homosexual están permitiendo aún más la privatización de las redes de seguridad social.

Por ejemplo, el mayor énfasis en la idea de que el matrimonio homosexual es necesario para que las parejas del mismo sexo obtengan seguro médico permite al Estado justificar aún más la no creación de un sistema de atención médica universal donde todas las personas, independientemente de su estado civil, reciban la atención médica necesaria. En la década de 1980, los queers lucharon por la atención médica universal ante una devastadora epidemia de SIDA que los dejó a cargo de aquellos a quienes el Estado se negaba a considerar dignos de la atención más básica. Hoy exigen lo contrario, insistiendo en que sólo aquellos que mantienen las relaciones impuestas por las clases dominantes son dignos de recibir atención sanitaria.

Las campañas a favor del matrimonio homosexual y la retórica confusa que las acompaña se han integrado claramente en un puñado de otras cuestiones bajo la bandera de la igualdad en todo Estados Unidos³⁰. La retórica de la igualdad es, en el mejor de los casos, miope y posiciona nuestros futuros queer más fantásticos no sólo como

30 El matrimonio homosexual, la inclusión militar a través de la revocación del programa No preguntes, no digas, y la inclusión en la legislación sobre crímenes de odio conforman esta santa trinidad del neoliberalismo gay. Para una discusión más amplia sobre las intersecciones de estos temas de “igualdad”, consulte el archivo en línea de Against Equality en www.againstequality.org.

inalcanzables sino también irrazonables. Exige que dediquemos nuestro tiempo y energía a la lucha desesperada por ser participantes iguales en instituciones opresivas y arcaicas en lugar de intentar hacer realidad nuestros sueños de utopía queer³¹.

Además, la retórica de la igualdad ha creado un vacío de pragmatismo gay³² en el que nuestra imaginación política queer se ha marchitado, sin dejar tiempo ni espacio para siquiera imaginar formas más justas y equitativas de satisfacer nuestras necesidades materiales y afectivas como comunidad más grande.

La pregunta sigue siendo entonces: ¿cómo podemos nosotros, como personas radicales queer y trans, luchar contra la hegemonía emergente del neoliberalismo pintado de arco iris y canalizar nuestra energía hacia campañas estrechas que sólo refuerzan los sistemas jerárquicos y las instituciones a las que nos oponemos fundamentalmente? ¿Cómo reconciliamos la contradicción de nuestra ira y nuestra crítica ferviente a la llamada igualdad cuando

31 Invoco aquí la utopía no como un tiempo o espacio físico ingenuamente concebido, sino más bien como un modo de investigación crítica. Un entendimiento de que siempre deberíamos intentar hacer realidad nuestro futuro queer más fantástico y equitativo en el aquí y ahora. ¿Por qué aspirar a algo menos que el horizonte del devenir?

32 Para mayor aclaración sobre este fenómeno y terminología, ver José Esteban Muñoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (Nueva York: New York University Press, 2009).

actualmente muchas de nuestras vidas materiales dependen del acceso a recursos a través del propio sujeto de nuestra crítica? Aunque no tengo soluciones concretas que ofrecer, creo que debemos crear más espacio y tiempo para tener estas conversaciones vitales, ser más abiertos y públicos acerca de nuestra crítica al matrimonio, construir coaliciones con otros que tienen poco que ganar con dicha institución, imaginar otros mundos juntos e idear nuevas formas de satisfacer nuestras necesidades materiales y afectivas.

DESENCIALIZANDO EL FEMINISMO ANARQUISTA: LECCIONES DEL MOVIMIENTO TRANSFEMINISTA

J. Rogue

El transfeminismo se desarrolló a partir de una crítica de los movimientos feministas dominantes y radicales. El movimiento feminista tiene una historia de jerarquías internas. Hay muchos ejemplos de mujeres de color, mujeres de clase trabajadora, lesbianas y otras que hablan en contra de la tendencia del movimiento de mujeres blancas, dominado por las ricas, de silenciarlas y pasar por alto sus necesidades. Pero en general, en lugar de reconocer los problemas que plantearon estas voces marginadas, el movimiento feminista dominante ha priorizado la lucha por

los derechos principalmente en interés de las mujeres blancas adineradas. Si bien el entorno feminista en su conjunto no ha resuelto estas tendencias jerárquicas, varios grupos han seguido denunciando su propia marginación, en particular las mujeres transgénero. El proceso de desarrollar una comprensión más amplia de los sistemas de opresión y cómo interactúan ha hecho avanzar el feminismo y es clave para construir sobre la teoría del feminismo anarquista. Pero primero, podríamos echar un vistazo rápido al desarrollo del feminismo, particularmente durante lo que a menudo se conoce como su “Segunda Ola”.

En general, las narrativas históricas del feminismo que sugieren que podríamos mirar el feminismo en “olas” señalan la Segunda Ola como un período turbulento con muchas visiones en competencia. Usaré esa perspectiva aquí, aunque también me doy cuenta de que la narrativa es problemática en varios sentidos, particularmente su sesgo occidental y estadounidense, y quiero reconocerlo³³. Soy de Estados Unidos, que es el contexto en el que me organizo y vivo. Esta narrativa particular es útil aquí para señalar algunas tendencias más amplias dentro del feminismo, particularmente de donde soy, aunque nuevamente quiero reconocer que este proceso, aunque descriptivo, implica

33 Véase, por ejemplo, Aili Mari Tripp, “The Evolution of Transnational Feminisms: Consensus, Conflict, and New Dynamics,” in *Global Feminism: Transnational Women’s Activism, Organizing, and Human Rights*, edited by Myra Marx and Aili Mari Tripp (New York University Press, 2006), 51–75.

algunos de los tipos de exclusiones que critico en este capítulo.

También quiero reconocer que esta es una historia para resaltar algunas divisiones necesarias e importantes, pero cualquier categorización puede ser problemática (¿y cómo podría un transfeminismo no reconocer este problema?). Ha habido teorías del feminismo liberal, radical, marxista y socialista que no se ajustan a esta narrativa particular. Quiero subrayar, sin embargo, que lo encuentro útil para describir pasados y presentes teóricos con el fin de dibujar un futuro feminista y anarquista radicalmente diferente.

Desde finales de los años 60 hasta principios de los 80, comenzaron a surgir nuevas formas de feminismo. Muchas feministas parecían gravitar hacia cuatro teorías en competencia con explicaciones muy diferentes de la opresión de las mujeres y sus teorías tuvieron consecuencias para las prácticas feministas de inclusión y exclusión.

Al igual que sus predecesoras históricas de la “Primera Ola”, quienes se preocupaban principalmente por el derecho al voto, las feministas liberales no vieron la necesidad de una ruptura revolucionaria con la sociedad existente. Más bien, su atención se centró en romper el “techo de cristal”, logrando que más mujeres ocuparan puestos de poder político y económico. Las feministas liberales asumieron que los acuerdos institucionales existentes no eran

fundamentalmente problemáticos. Su tarea era velar por la igualdad de las mujeres en el capitalismo.

Otra teoría, a veces denominada feminismo radical, defendía el abandono de la “izquierda masculina”, considerada irremediablemente reduccionista. De hecho, muchas mujeres que surgieron de los movimientos por los derechos civiles y contra la guerra se quejaron del sexismo generalizado dentro de los movimientos porque fueron relegadas a tareas secretariales y experimentaron presión sexual por parte de líderes masculinos, así como una alienación generalizada de la política de izquierda. Según muchas feministas radicales de la época, esto se debió a la primacía del sistema patriarcal, o la dominación sistemática e institucionalizada de los hombres sobre las mujeres. Para estas feministas, la batalla contra el patriarcado era la lucha principal para crear una sociedad libre, ya que el género era nuestra jerarquía más antigua y arraigada³⁴. Esto hizo que una “hermandad” claramente definida fuera importante para su política.

Las feministas marxistas, por otra parte, tendieron a ubicar la opresión de las mujeres dentro de la esfera económica. La lucha contra el capitalismo era vista como la batalla “primaria”, ya que “la historia de todas las sociedades hasta ahora existentes es la historia de la lucha de clases”. Además,

34 Véase especialmente Shulamit Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (Nueva York: Morrow, 1970).

las feministas marxistas tendían a creer que la “base” económica de la sociedad tenía un efecto determinante sobre sus “superestructuras” culturales. Por lo tanto, la única manera de lograr la igualdad entre mujeres y hombres sería aplastar el capitalismo, ya que acuerdos económicos igualitarios darían lugar a nuevas superestructuras igualitarias. Ésa era la naturaleza determinante de la base económica. Este argumento fue expuesto de manera bastante elocuente por el compañero de Marx, Engels³⁵.

De las conversaciones entre el feminismo marxista y el feminismo radical surgió otro enfoque llamado “teoría de sistemas duales”³⁶. Producto de lo que llegó a denominarse feminismo socialista, la teoría de sistemas duales argumentaba que las feministas necesitaban desarrollar “una explicación teórica que ofreciera tanto peso al sistema del patriarcado como al sistema del capitalismo”³⁷. Si bien este enfoque contribuyó mucho a resolver algunos de los argumentos sobre qué lucha debería ser “primaria” (es decir, la lucha contra el capitalismo o la lucha contra el

35 Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, www.marxists.org (consultado el 20 de marzo de 2012).

36 Véase, por ejemplo, Heidi Hartmann, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union”, en *Women and Revolution*, editado por Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1981); e Iris Young, “Más allá del matrimonio infeliz: una crítica de la teoría de los sistemas duales”, en *Women and Revolution*, editado por Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1981).

37 Iris Young, “Más allá del matrimonio infeliz”, pág.

patriarcado), todavía dejaba mucho que desear. Por ejemplo, las feministas negras argumentaron que esta perspectiva dejaba de lado un análisis estructural de la raza³⁸. Además, ¿dónde estaba en este análisis la opresión basada en la sexualidad, la capacidad, la edad, etc.? ¿Eran todas estas cosas reducibles al patriarcado capitalista? Y lo que es más importante, para este capítulo, ¿dónde estaban las experiencias de las personas trans, en particular de las mujeres trans? Dada esta carencia histórica, el feminismo requería un feminismo específicamente trans.

El transfeminismo se basa en el trabajo que surgió del movimiento feminista multirracial y, en particular, en el trabajo de las feministas negras. Con frecuencia, cuando se enfrenta a acusaciones de racismo, clasismo u homofobia, el movimiento de mujeres descarta estas cuestiones como divisivas o “secundarias” (como se explica en la narrativa anterior). Las voces más prominentes promovieron (y aún promueven) la idea de una “experiencia femenina universal” homogénea que, al estar basada en puntos comunes entre mujeres, teóricamente promueve un sentido de hermandad. En realidad, significa podar la definición de “mujer” y tratar de encajar a todas las mujeres en un molde que refleje el grupo demográfico dominante del movimiento de mujeres: blancas, con recursos, heterosexuales y no discapacitadas.

38 Véase Gloria Joseph, “The Incompatible Menage à Trois: Marxism, Feminism, and Racism”, en *Women and Revolution*, editado por Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1981).

Esta “vigilancia” de la identidad, ya sea consciente o no, refuerza los sistemas de opresión y explotación. Cuando las mujeres que no encajan en este molde lo han desafiado, con frecuencia han sido acusadas de ser divisivas y desleales a la hermandad. La jerarquía de la feminidad creada por el movimiento de mujeres refleja, en muchos sentidos, la cultura dominante de racismo, capitalismo y heteronormatividad³⁹.

Reflejando esta historia, la organización feminista dominante con frecuencia trata de encontrar puntos en común compartidos por las mujeres y, por lo tanto, se centra en lo que los miembros más vocales deciden que son “cuestiones de mujeres”, como si la experiencia femenina existiera en un vacío, fuera de otras formas de opresión y explotación. Sin embargo, utilizando un enfoque interseccional para analizar y organizarnos en torno a la opresión, como lo defienden el feminismo multirracial y el transfeminismo, podemos discutir estas diferencias en lugar de descartarlas⁴⁰. El movimiento feminista multirracial desarrolló este enfoque, que sostiene que no se puede abordar la posición de las mujeres sin abordar también su clase, raza, sexualidad, capacidad y todos los demás aspectos de su identidad y experiencias. Las fuerzas de

39 Ibídem.

40 Para un análisis anarquista de la interseccionalidad, véase J. Rogue y Deric Shannon, “Rehusing to Wait: Anarchism and Intersectionality”, theanarchistlibrary.org (consultado el 23 de marzo de 2012).

opresión y explotación no existen por separado. Están íntimamente relacionados y se refuerzan entre sí, por lo que tratar de abordarlas individualmente (es decir, el “sexismo” divorciado del racismo, el capitalismo, etc.), no conduce a una comprensión clara del sistema patriarcal. Esto está de acuerdo con la visión anarquista de que debemos luchar simultáneamente contra todas las formas de jerarquía, opresión y explotación; abolir el capitalismo y el Estado no garantiza que la supremacía blanca y el patriarcado desaparezcan mágicamente de algún modo⁴¹.

Ligada a esta suposición de una “experiencia femenina universal” está la idea de que si una mujer se rodea de aquellos que encarnan esa mujer “universal”, entonces está a salvo del patriarcado y la opresión. El concepto de “espacios seguros para mujeres” (solo para mujeres) se remonta al temprano movimiento feminista lésbico, que estaba compuesto en gran medida por mujeres blancas que eran ricas y priorizaban abordar el sexismo sobre otras formas de opresión. Esta noción de que un espacio exclusivamente para mujeres es inherentemente seguro no sólo descarta la violencia íntima que puede ocurrir entre mujeres, sino que también ignora o resta prioridad a otros tipos de violencia que las mujeres pueden experimentar: el

41 Ibídem.

racismo, la pobreza, el encarcelamiento y otras formas de violencia, brutalidad estatal, económica y social, etc.⁴²

Escrito a partir del trabajo de pioneras transfeministas como Sandy Stone, Sylvia Rivera y Street Transvestite Action Revolutionaries (STAR) de Rivera, e influenciado por ellas, el *Manifiesto Transfeminista* afirma: “El transfeminismo cree que construimos nuestras propias identidades de género basadas en lo que se siente genuino, cómodo y sincero para nosotros mientras vivimos y nos relacionamos con otros dentro de determinadas limitaciones sociales y culturales”⁴³. La noción de que el género es una construcción social es un concepto clave en el transfeminismo, y también es esencial (sin juego de palabras) para una aproximación al feminismo anarquista. El transfeminismo también critica la idea de una “experiencia femenina universal” y argumenta en contra de la visión biológicamente esencialista de que el género está definido por los genitales. Otros feminismos han abrazado el argumento esencialista, considerando que la idea de “unidad de las mujeres” se construye a partir de una igualdad, una especie de “feminidad” central. Esta definición de mujer generalmente depende de lo que hay entre las piernas de una persona. Sin embargo, ¿qué es

42 Véanse especialmente los debates en torno al Festival de Música de Mujeres de Michigan sobre este tema.

43 Emi Koyama, “The Transfeminist Manifesto”, <http://eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf> (consultado el 24 de marzo de 2012).

específicamente intrínseco de la definición de mujer a dos cromosomas X? Si se define como estar en posesión de un útero, ¿eso significa que las mujeres que han tenido histerectomías son de alguna manera menos mujeres? Reducir el género a la biología relega la definición de “mujer” al papel de madre. Esto parece bastante antitético al feminismo. Los roles de género han estado bajo escrutinio durante mucho tiempo en las comunidades radicales. La idea de que las mujeres nacen para ser madres, son más sensibles y pacíficas, están predispuestas a usar el color rosa y todos los demás estereotipos que existen son contruidos socialmente, no biológicos. Si el rol de género (represivo) no define lo que es una mujer, y si un médico que marca “F” en un certificado de nacimiento tampoco define el género⁴⁴, el siguiente paso lógico es reconocer que el género sólo puede definirse por los individuos por sí mismos, o tal vez necesitamos tantos géneros como personas, o incluso más. Si bien estas ideas pueden causar pánico en algunos, eso no las hace menos legítimas con respecto a las identidades o experiencias de las personas, o los tipos de proyectos políticos difíciles que podríamos tener por delante. Tratar de simplificar cuestiones complejas o luchar por mantener un control sobre cómo nos enseñaron el género no nos ayuda a comprender el patriarcado y cómo funciona. Por el contrario, no les hace ningún favor a los feminismos revolucionarios.

44 A la luz del movimiento intersexual, es posible que necesitemos analizar también la construcción social del sexo biológico.

Habiendo encontrado una falta de comprensión de las cuestiones trans en los círculos radicales, creo que es importante señalar que no todas las personas transgénero eligen realizar la transición física, y que la decisión de cada persona de hacerlo o no es suya. La decisión es muy personal y generalmente irrelevante para las concepciones teóricas de género. Hay muchas razones para cambiar físicamente el cuerpo, desde cortarse el pelo hasta tomar hormonas. Una razón podría ser sentirse más a gusto en un mundo con definiciones estrictas de hombre y mujer. Otra es mirarse en el espejo y ver en el exterior (la comprensión popular de) el género que uno siente en el interior. Seguramente, para algunos, es la creencia de que el género se define por la construcción física de los genitales. Sin embargo, con demasiada frecuencia los radicales que no están familiarizados con la política y las ideas trans reaccionan fuertemente a las elecciones de los individuos con respecto a sus cuerpos, en lugar de perder el punto por completo. Pero en lugar de basarse en la especulación sobre las motivaciones de las decisiones personales de las personas trans (como si no fueran vastas y variadas), es más productivo señalar el desafío a la idea de que la biología es destino⁴⁵. Seguramente todos se beneficiarían al romper el sistema binario de género y deconstruir los roles de género; ese es el trabajo de los revolucionarios, sin preocuparse por

45 Véase Kate Bornstein, *My Gender Workbook* (Nueva York y Londres: Routledge, 1998).

lo que otras personas “deberían” o “no deberían” hacer con sus cuerpos.

Hasta ahora, la teoría feminista y de género que incluye experiencias trans existe casi exclusivamente en el ámbito académico. Hay muy pocos intelectuales de clase trabajadora en este campo y el lenguaje académico utilizado no es particularmente accesible para la persona promedio⁴⁶. Esto es lamentable, ya que las cuestiones que aborda el transfeminismo afectan a todas las personas. El capitalismo, el racismo, el Estado, el patriarcado y el campo médico median la forma en que todos experimentamos el género. Estas instituciones emplean una cantidad significativa de coerción para vigilar las experiencias humanas, que se aplica a todos, trans y no trans (algunos prefieren el término “cis”) por igual. El capitalismo y el Estado juegan un papel muy directo en las experiencias de las personas trans. El acceso a hormonas y cirugía, si se desea, cuesta una cantidad significativa de dinero, y las personas a menudo se ven obligadas a superar obstáculos burocráticos para adquirirlas. Las personas trans tienen una probabilidad desproporcionada de ser pobres. Sin embargo, dentro de las comunidades radicales queer y transfeministas, si bien puede haber discusiones sobre clase, generalmente se

46 Para ver algunos ejemplos notables, consulte el trabajo de Mattilda Bernstein Sycamore, Lesli Feinberg y Riki Ann Wilchins, entre muchos otros.

enmarcan en torno a la identidad, defendiendo políticas “anticlasistas”, pero no necesariamente anticapitalistas⁴⁷.

Los conceptos propugnados por el transfeminismo nos ayudan a comprender el género, pero es necesario que la teoría salga de la Academia y desarrolle la praxis entre la clase trabajadora y los movimientos sociales en general. Esto no quiere decir que no haya ejemplos de organización transfeminista, sino más bien que es necesario que haya una incorporación de principios transfeministas en movimientos de base amplia. Incluso los movimientos de gays y lesbianas tienen un historial de dejar atrás a las personas trans; por ejemplo, la lucha por la Ley de No Discriminación en el Empleo, que no protege la identidad de género. Nuevamente vimos una jerarquía de importancia; el movimiento hegemónico de gays y lesbianas a menudo hace concesiones (arrojando a las personas trans debajo del autobús), en lugar de emplear una estrategia inclusiva para la liberación. Con frecuencia existe una sensación de “escasez de liberación” dentro de los movimientos sociales reformistas, la sensación de que las posibilidades de libertad son tan limitadas que debemos luchar contra otros grupos marginados por una porción del pastel. Esto está en directa oposición al concepto de interseccionalidad, ya que a menudo requiere que las personas traicionen un aspecto de

47 Aunque ciertamente no se trata de una tendencia monolítica, ya que muchos queers ruidosos realmente quieren el fin del capitalismo y lo piden explícitamente.

su identidad para priorizar políticamente otro. ¿Cómo se puede esperar que una persona participe en una lucha contra la opresión de género si ignora o contribuye a su opresión racial? ¿Dónde termina un aspecto de su identidad y experiencias y comienza otro? El anarquismo ofrece una sociedad posible en la que la liberación es todo menos escasa. Proporciona un marco teórico que exige el fin de todas las jerarquías y, como sugiere Martha Ackelsberg, “ofrece una perspectiva sobre la naturaleza y el proceso de transformación social revolucionaria (por ejemplo, la insistencia en que los medios deben ser consistentes con los fines). Las cuestiones son críticas, pero la consideración de que no la única fuente de relaciones ha de ser de poder y jerárquicas puede ser extremadamente valiosa para la emancipación de las mujeres”⁴⁸.

Los anarquistas necesitan desarrollar una teoría de la clase trabajadora que incluya una conciencia de la diversidad de dicha clase. El movimiento anarquista puede beneficiarse del desarrollo de un enfoque anarquista de clase trabajadora hacia las cuestiones de género que incorpore las lecciones del transfeminismo y la interseccionalidad. No se trata tanto de pedirles a las anarquistas que se vuelvan activas en el movimiento transfeminista sino que es necesario que las anarquistas sigan una página de Mujeres Libres e integren los principios del (trans)feminismo en nuestra organización

48 Véase “Lessons from the Free Women of Spain”—Geert Dhondt interviews Martha Ackelsberg in *Up the Ante!*

dentro de los movimientos de la clase trabajadora y la sociedad. Continuar desarrollando la teoría anarquista contemporánea del género arraigada en la clase trabajadora requiere una comprensión real e integrada del transfeminismo.

POLICÍA EN LAS FRONTERAS

Abbey Volcano

El anarquismo como movimiento social, como idea, como práctica, tiene tanto que ver con la creación como con la destrucción. Mikhail Bakunin escribió: “La pasión por la destrucción también es una pasión creativa”⁴⁹. Además, el anarquismo no se centra únicamente en superar estructuras como el capitalismo y el Estado (aunque los anarquistas ciertamente también queremos eso). Más bien, buscamos aplastar todas las jerarquías institucionalizadas. Rechazamos todas las formas de dominación coaccionada. Pero

49 Véase Mikhail Bakunin, “The reaction in Germany: A Fragment from a Frenchman,” 1842, en Michael Bakunin: Selected Writings, editado por Arthur Lehning, trad. Mary–Barbara Zeldin (Londres: Jonathan Cape, 1973), 37–58.

imagínese si el capitalismo, el Estado, la supremacía blanca, el patriarcado, etc., fueran “eliminados” (si tan solo fuera así de fácil). ¿Qué quedaría? Desgraciadamente, no mucho, se podría imaginar. Los anarquistas, entonces, también podrían ser creativos. Podríamos intentar crear nuevas formas de relacionarnos unos con otros, nuevas formas de relacionarnos con el mundo no humano, nuevas formas de amar, conocer, jugar, etc. Si no creamos estas nuevas relaciones sociales, probablemente, en el peor de los casos, recurriremos a los actuales y, en el mejor de los casos, no realizaremos nuestro potencial creativo. Los anarquistas a menudo están creando nuevas formas de vivir y relacionarse aquí y ahora. Este capítulo reflexiona sobre cómo podríamos hacer lo mismo con la sexualidad sin recrear las relaciones sociales coercitivas que nos confinan ahora.

Una teoría anarquista queer también podría comenzar intentando derribar las fronteras entre las “identidades” (así como desentrañar su propia existencia/uso) mostrando que las personas son complejas (como lo es el mundo) y no son fáciles de categorizar, al menos honestamente. Esto significa derribar los supuestos normativos que se utilizan para mantener un *status quo* que coloca a algunos de nosotros por encima de otros en el orden social como resultado de nuestras prácticas sexuales y/o de género. Esto se describe claramente con el término “heteronormatividad”, que se refiere a la cultura del entendimiento y la institucionalización de las relaciones heterosexuales, cissexuales, diádicas,

monógamas y permanentes como la única sexualidad posible y coherente⁵⁰.

A veces (con demasiada frecuencia), en lugar de desestabilizar las fronteras jerárquicamente organizadas e institucionalizadas de la heteronormatividad, la gente construirá nuevos supuestos normativos “queer” para reemplazar nuestras actuales estructuras normativas organizadas de sexualidad. Se trata de un proceso de inversión de jerarquías en lugar de su eliminación. En lugar de reconocer que la sexualidad organizada jerárquicamente era nuestro problema en primer lugar, a menudo le damos la vuelta a las expectativas normativas actuales y creamos una imagen especular retorcida de la sexualidad institucionalizada actual al ordenar jerárquicamente una nueva “sexualidad queer”. Esto podría parecer como privilegiar la no monogamia, el género queer y el BDSM, por ejemplo, sobre otros tipos de sexualidad y género. En lugar de crear un mundo en el que la sexualidad esté liberada, crearíamos nuevas fronteras y nuevas limitaciones en torno a la sexualidad; simplemente habríamos invertido la

50 Cissexual se refiere a personas que sienten que su identidad de género coincide con su cuerpo/“sexo”; también puede entenderse como “no transgénero”. “Dyadic” se refiere al emparejamiento de dos personas. Además, “homonormatividad” es un término que describe los mismos privilegios y cultura de comprensión hacia relaciones sexuales organizadas de manera similar entre dos personas no heterosexuales.

jerarquía y excluido a aquellos considerados “no lo suficientemente queer”.

Piensa en cuántas veces te has sentado con un grupo de personas bien intencionadas y la conversación ha sido algo como esto:

“Como persona de clase trabajadora, tengo que decir...”
(algunos gestos de asentimiento)

“Como mujer pobre, me parece...” (aún más asentimientos)

“Como lesbiana de color, creo...” (asentimientos aún más furiosos, para asegurarse de que todos registren el frenético pensamiento de cada uno), etcétera.

A este tipo de exhibiciones se les suele denominar “las Olimpiadas de la Opresión”. Las personas en estas situaciones parecen estar jugando juntas a un juego: una gran competencia para afirmar quién es el más auténtico, más oprimido y, por tanto, más correcto. Es en este punto donde la identidad se vuelve fetiche; donde las interpretaciones esencialistas de las personas triunfan sobre el buen sentido; y donde una creencia condescendiente en la superioridad del sabio y noble salvaje a menudo anula cualquier sentido. A menudo, esta táctica de estar de acuerdo con “los más marginados de la sala” se utilizará como sustituto del desarrollo de análisis críticos en torno a

la raza, el género, la sexualidad, etc. Esta táctica es intelectualmente vaga, carece de profundidad política y conduce a la tokenización⁵¹.

Tiene sentido permitir que nuestras experiencias de varias identidades asignadas a la fuerza estén al frente de las conversaciones. Las personas tienen diferentes experiencias basadas en estas construcciones sociales y debemos tener en cuenta estas diferencias. Pero cuando se convierten en marcadores de autenticidad y “corrección”, plantean un problema. Después de todo, los anarquistas, buscamos disolver las relaciones jerárquicas, no crear otras nuevas formadas desde los márgenes.

La teoría queer ha asumido la desconcertante tarea de poner la identidad –y por extensión las políticas de identidad– bajo una lente desestabilizadora. Una teoría anarquista queer podría brindarnos formas más efectivas de relacionarnos que las Olimpiadas de la Opresión (una serie de juegos que, de todos modos, nadie gana realmente). Y en una política anarquista de la sexualidad y el género, esto significa que hay que tener cuidado de no invertir las jerarquías existentes, como lo hacen las Olimpiadas de la

51 La tokenización es el proceso que permite proteger datos sensibles, sustituyéndolos por equivalentes no-sensibles, conocidos como tokens. Un token en sí no tiene ningún valor o significado, es una referencia o identificador que, gracias al sistema de tokenización, permite volver al dato sensible. La tokenización se utiliza, por ejemplo, para evitar el robo de datos en las transacciones con tarjetas bancarias. [N. d. t.]

Opresión: hacen voces más auténticas de algunos sobre otros y crear nuevas jerarquías para reemplazar las antiguas.

Entonces, con este artículo quiero hablar brevemente sobre algunas formas en las que creo que las políticas y los espacios queer radicales a menudo han llegado a invertir las jerarquías existentes en lugar de eliminarlas (o tal vez desestabilizarlas). Quiero dejar claro que este no es un argumento a favor de un retorno a la heteronormatividad, ni tampoco es un argumento a favor de poner fin a la celebración de nuestro carácter queer y las cosas que deseamos. Más bien, es un argumento de que las formas en que follamos, amamos y nos diferenciamos no son intrínsecamente revolucionarias. Pero crear una política que rechace la disposición jerárquica de las personas debido a sus prácticas sexuales y/o de género (y, lo que es más importante, una política que no presione a las personas para que adopten ciertas prácticas bajo el auspicio de ser más auténticamente “queer”), sí tiene consecuencias e implicaciones radicales.

¿No somos todos unas zorras muy públicas?

En las siguientes tres secciones voy a esbozar algunas prácticas dentro de algunos círculos queer radicales que me gustaría criticar y de las que creo que podemos aprender. Como señalé antes, esto es engañoso y complicado. Si bien la mayoría de los radicales queer que conozco están trabajando en el desmantelamiento de estructuras que (re)producen suposiciones normativas sobre identidades sexuales o comportamientos esperados, a veces en nuestras luchas podemos reinscribir inadvertidamente estas normas y luego organizarnos bajo ellas (sin saberlo). Por ejemplo, la promiscuidad y el sexo en público están en su mayor parte mal vistos en Estados Unidos. La sexualidad debe experimentarse en relaciones privadas monógamas⁵². Las muestras públicas de afecto están bien en los Estados Unidos siempre que sean heterosexuales y PG-13⁵³. Agregue un poco de amor de género/sexo similar y aumente la calificación a R⁵⁴ y es posible que llamen a la policía (o al menos reciba mucho desprecio y “tsk-tsks”, e incluso una paliza). Hay ejemplos de redadas en clubes nocturnos privados y arrestos de personas por actividad sexual “con

52 Tenga en cuenta que estoy usando un binario simplista a modo de argumento. Por supuesto, hay muchos ejemplos de actos sexuales promiscuos públicamente aceptables, como los de un hombre joven, soltero y heterosexual.

53 Con supervisión de los padres para menores de 13 años. [N. d. t.]

54 Con supervisión de los padres para menores de 17 años. [N. d. t.]

riesgo”⁵⁵. Tenemos leyes en los Estados Unidos (que difieren según los estados) contra la sodomía, el BDSM y otras formas de actividad sexual no normativa.

Las personas que tienen deseos que han sido literalmente prohibidos y/o desaprobados culturalmente (que no siempre son un delito con menos “consecuencias”) se encuentran en una posición de transgredir las normas cuando practican sus deseos sexuales (ya sea que “disfruten” realizando esos deseos o no). Desafiar nuestros propios deseos es un paso importante para tratar de deshacernos de las sexualidades institucionalizadas, dirigidas, obligatorias, organizadas y controladas que se han puesto a nuestra disposición (y que nos han constituido). Sin embargo, uno puede desafiar las categorías sexuales institucionalizadas y las expresiones (disponibles) sin necesariamente tener que mover el péndulo hacia el lado opuesto con sus propias prácticas sexuales o con sus expectativas sobre las prácticas sexuales de los demás. Por ejemplo, sólo porque la promiscuidad sea un deseo/práctica sexual no normativo no significa que para estar en el acto de desafiar tales normas uno deba participar en la promiscuidad, per se. Por ejemplo, puedo rechazar y luchar contra el *status quo* sexual/de género sin la necesidad de encarnar/practicar físicamente ciertas sexualidades no normativas. Los actos sexuales en sí

55 Chad Garrison, “St. La policía de Louis allana el club de swingers 'Red 7'; ¡Cuidado con los adultos que consienten!”, River Front Times blogs.riverfronttimes.com (consultado el 2 de enero de 2012).

(o la falta de ellos) no son lo que desafiamos como radicales queer. Estamos luchando contra la categorización y ordenación de sexualidades y actos sexuales en sistemas jerárquicos que privilegian ciertas prácticas/deseos sobre otros.

En ocasiones, he visto la tendencia de los queers a asumir que la mayoría de los queers radicales tienen algún deseo/práctica sexual no normativa particular (por ejemplo, asumir que los queers radicales son generalmente promiscuos, no monógamos, disfrutan besándose con cualquiera, aunque sea solo por diversión, les gusta el BDSM u otro sexo no convencional, etc.)⁵⁶. Habiendo sido testigo de esto con bastante frecuencia, no creo que la gente tenga la intención de hacer estas suposiciones.

Lo peculiar de los supuestos normativos en torno a la sexualidad y el género es su capacidad de ser invisibles. Por eso también debemos luchar a nivel conceptual. No sólo necesitamos aplastar el salto aparentemente automático para crear y mantener *status quos*, sino que también necesitamos reemplazar la noción de *status quo* por algo más: tal vez una conciencia de la innecesidad misma de que estos gobiernen las prácticas sexuales consensuales y una comprensión muy consciente del daño y las limitaciones que este tipo de comprensión puede crear y mantener. Personalmente soy una persona bastante tímida y reservada

56 Ni siquiera me hagas hablar de la brillantina.

y, en ocasiones, me he sentido presionada a ser promiscua y experimentar con juegos sexuales no normativos, a menudo por parte de amigos míos. A veces, la gente asumirá que, por supuesto, quiero besarme con mis amigos queer radicales, que quiero ir a la fiesta de juegos y, por supuesto, que no tendría una relación exclusiva con una sola persona. Estas suposiciones pueden aclararse con bastante facilidad con una conversación honesta. Sin embargo, la expectativa de estar a la altura de las nuevas “normas” queer es extremadamente problemática para una lucha que comenzó desafiando la existencia misma de ese tipo de suposiciones y limitaciones.

A menudo, estos son fáciles y esperados errores de cometer en la lucha. Parece tan arraigado en nosotros concebir la Línea Correcta o el Camino Correcto que es difícil desviarnos de eso si no prestamos mucha atención y empleamos una gran cantidad de reflexividad propia y colectiva. La dinámica esencialista y atroz de las Olimpíadas de la Opresión en realidad parece requerir una Línea Correcta, ya que intenta cuantificar, aislar y ordenar jerárquicamente diferentes formas y experiencias de opresiones múltiples y superpuestas. Es importante asegurarnos de que, mientras luchamos, hagamos todo lo posible para no recrear aquello contra lo que luchamos. Las jerarquías de sustitución no son mejores que las jerarquías originales (¡aunque quizás parezcan un poco más divertidas!). Es comprensible que una reacción común a las

normas sexuales esperadas sea encontrar valor potencial y liberación al hacer lo contrario; todos hemos reaccionado de esa manera, hasta cierto punto, ante sistemas de jerarquía en algún momento de nuestras vidas. Pero es importante comprender que este tipo de reacción es exactamente eso: una reacción. En lugar de reaccionar haciendo lo contrario, necesitamos formas de avanzar que no se parezcan a nuestras cadenas originales, incluso si están fijadas al revés. Una visión sistémica de la forma en que la sexualidad, el sexo y el género están ordenados y organizados (y limitados) jerárquicamente es más fructífera que una reacción que se caracteriza por hacer lo contrario de lo que se siente restrictivo.

Para aquellos interesados, Nietzsche escribió extensamente sobre este tema, al que denominó resentimiento⁵⁷. No sólo seguimos estableciendo límites y creando nuevas expectativas sexuales jerárquicas cuando definimos una sexualidad liberada como algo que es directamente opuesto a la actual sexualidad socialmente aceptable y viable, sino que también seguimos definiendo en primer lugar esta sexualidad liberada por aquello que nos enjauló. Si lo “opuesto” es liberador, entonces todavía estamos definidos y limitados por la forma original, ya que

57 Véase Friedrich Nietzsche, *Sobre la genealogía de la moral*, 1887, trad. Ian Johnston, (Arlington, VA: Publicaciones de recursos más ricos, 2009); o consulte:

<http://www.schoolbytes.com/summary.php?disp=term&id=240> (consultado el 2 de enero de 2012).

su opuesto se define por sí mismo. Gran parte del proyecto queer radical tiene sus raíces en la lucha contra la creación y el mantenimiento de “lo normal” que se utiliza para disciplinarnos a todos nosotros y nuestros deseos.

¿Podría lo verdaderamente queer ponerse en pie?

En esta sección me gustaría desarrollar el argumento a favor de lo “queer” como una posición con un contexto en lugar de una identidad estable o fija. Una cosa que esto significa es definir las heterosexualidades queer, por nombrar quizás un ejemplo controvertido. Una buena pregunta para aclarar este punto podría ser: ¿Quién está más oprimido, borrado y marginado como resultado de su sexualidad? ¿Un hombre gay blanco de clase alta que vive en el Castro o una mujer heterosexual de color, pobre y de clase trabajadora que vive en el Castro, en el Cinturón Bíblico que tiene varias relaciones heterosexuales, es promiscua, es abierta al respecto y está orgullosa de ello? Aquí podemos imaginar que una relación heterosexual quizás esté más marginada en este contexto en comparación con la relación no heterosexual que ofrece este escenario. Esta pregunta no tiene respuesta: hay una multitud de contextos específicos que afectarían ambas relaciones hipotéticas. Sin embargo, lo que esta pregunta debería hacer es dejar claro que las

relaciones heterosexuales no siempre son más aceptables o viables que las relaciones no heterosexuales. Es muy posible que una relación no heterosexual que refleja una relación heterosexual normativa pueda causar menos problemas que una relación heterosexual que involucra actos sexuales no normativos o manifestaciones de amor que involucran a más de dos personas. No estoy sugiriendo que otras posiciones superpuestas en la sociedad no afecten estos escenarios, por supuesto que sí. De hecho, las intersecciones de raza, clase, género, sexualidad, nación de origen, ubicación, cultura, etc. afectarán si el estilo de amar de alguien debe ser visto como normativo y aceptable o no. Este mismo hecho resalta el punto de que la especificidad de género de una relación (“heterosexual o no”) no siempre es el eje de aceptación o no. Podemos ver que hay formas muy reales en las que las relaciones heterosexuales o los estilos de amar (o hacer el amor) pueden oponerse en gran medida a lo “normal”, mientras que las relaciones y formas de amar no heterosexuales pueden reflejar en gran medida lo “normal”, y no pueden ser examinadas posteriormente ni entendidas como “anormales” (por supuesto, esto estará determinado en gran medida por posiciones múltiples y superpuestas, a menudo tipificadas por raza, clase, género y ubicación). Tiene sentido entonces desarrollar “queer” como un término relacional frente a lo normal en lugar de un marcador de identidad que sea simplemente una abreviatura de “LGBT” (o alguna otra versión alargada de la sopa de letras).

Siempre me ha resultado interesante explorar por qué algunas prácticas han llegado históricamente a constituir una “identidad” mientras que otras no. Como escribe Sedgwick:

Es un hecho bastante sorprendente que, de las muchas dimensiones según las cuales la actividad genital de una persona puede diferenciarse de la de otra (dimensiones que incluyen la preferencia por ciertos actos, ciertas zonas de sensaciones, ciertos tipos físicos, una cierta frecuencia, ciertas inversiones simbólicas, ciertas relaciones de edad o de poder, una cierta especie, un cierto número de participantes, etc.) precisamente uno, el género de la elección del objeto, surgió a partir del cambio de siglo y ha permanecido, como dimensión denotado por la ahora omnipresente categoría de “orientación sexual”⁵⁸.

En la teoría queer, la idea misma de lo “extraño” es un terreno cambiante que no puede limitarse a una definición única. Más bien, lo queer puede entenderse como aquello que está en desacuerdo con lo “normal” o legítimo. Siendo este el caso, no hay nada en particular a lo que lo queer se refiera necesariamente, lo que hace que lo queer sea una identidad sin esencia. De esta manera, como se demostró anteriormente, podemos buscar jerarquías dentro de las relaciones heterosexuales o formas de amar. Una relación heterosexual entre dos personas cisgénero y monógamas

58 Eve Kosofsky Sedgwick, *The Epistemology of the Closet* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990), 8.

que mantienen su sexualidad en casa es bastante diferente de las formas heterosexuales de entablar relaciones que implican la no monogamia, el BDSM público o la venta de sexo por dinero. Hice una pequeña encuesta en la Universidad de Syracuse en el otoño de 2010 y descubrí que la abrumadora mayoría de los estudiantes entrevistados creía que estaba bien que los niños fueran criados por dos personas del mismo sexo si estaban en una relación monógama.

Sin embargo, al mismo tiempo también creían que los niños no deberían vivir en el hogar de alguien que es heterosexual pero tiene más de una relación o está involucrado en una relación que consta de más de dos personas.

En este caso, los géneros dentro de una relación no fueron un factor para juzgar los entornos aceptables para criar a los niños, pero el tipo de relación sí fue un factor. Las relaciones entre personas del mismo sexo estaban bien, al igual que las relaciones heterosexuales, pero sólo si eran normativas.

Tanto las relaciones entre personas del mismo sexo como las heterosexuales que no eran normativas, en este caso involucrando a más de una pareja o más de una relación, no se consideraron apropiadas para criar hijos. Obviamente con este escenario podemos ver cómo las formas de amar no específicas de género fueron el problema para los entrevistados, no el género involucrado.

¿Presionado para ir a Poly?

Me gustaría centrar esta sección en algunas experiencias personales que he tenido en las que “queer”, en parte, se ha convertido en sinónimo de “no monógamo”. He visto a personas presionadas para ser sexualmente activas en comunidades queer de maneras que inmediatamente etiquetaríamos de coercitivas fuera de ellas. Aún más absurdo, he visto personas monógamas atraídas por personas del mismo sexo definidas como “queer” por poliheterosexuales por ser demasiado “normales” u “homonormativas”⁵⁹. Una vez más, esta comprensión obliga a la sexualidad a convertirse en algo que somos en lugar de algo que hacemos, y es un retroceso desde una sensibilidad queer radical hacia la vigilancia de las fronteras de la identidad y la práctica. Después de todo, somos anarquistas porque queremos deshacernos de los policías, ¡no ser como ellos!

Además, esta vigilancia de las fronteras de la identidad y la práctica crea una preocupante actitud de “afuera y en contra” hacia la comunidad LGBT más “convencional”. Por

59 “Homonormativa” se refiere a relaciones entre personas del mismo sexo que son diádicas, monógamas, permanentes o que reflejan de otro modo relaciones heteronormativas.

supuesto, no todos los miembros de la comunidad LGBT más convencional son nuestros camaradas, pero muchos de ellos podrían serlo (aunque esto también podría depender de factores estructurales, particularmente su relación con el poder económico y/o político). Esto no significa que no debamos desafiar a la comunidad LGBT en conceptos como la monogamia obligatoria, la homonormatividad, el racismo en el movimiento, una lucha acrítica por el matrimonio homosexual o las problemáticas luchas por una legislación sobre delitos de odio y por la inclusión de los “gays en los militares” o lo que sea. Lo que sí significa es que no deberíamos posicionar a la comunidad LGBT hegemónica como los “chicos malos” y despreciar colectivamente a cualquiera que decida usar etiquetas de identidad como “lesbiana”. He sido testigo de cómo personas queer exclaman que cualquiera que use la identidad de “lesbiana” es opresivo. Esto es ridículo y nos lleva de nuevo a mi discusión anterior sobre el resentimiento.

Hacia una conclusión más extraña

Queer, por definición, es un proceso continuo e interminable, por lo que este artículo ciertamente no pretende ser la última palabra sobre el pensamiento o la práctica queer. Además, ya que estoy en eso, debo

mencionar que no estoy tratando de sugerir que no debamos ser putas en público, poliamorosas, etc., (de hecho, ¡a veces disfruto esas cosas!). Y todos nosotros, especialmente aquellos que pasamos mucho tiempo en un cómodo círculo de amigos queer, debemos recordar que la sociedad dominante todavía nos presiona para no ser públicamente queer y encajar en un mundo heterosexual, monógamo, y cisgénero que es embrutecedor, limitante y... bueno... aburrido.

A medida que construimos movimientos, una interioridad insular y subcultural es un anatema para la creación de movimientos de masas de base amplia, que son necesarios si alguna vez queremos derribar el capitalismo, el Estado y otros males relacionados. Esto requerirá conclusiones cada vez más extrañas, ya que es un proceso que probablemente no tenga un final definido.

SABOTAJE DE GÉNERO

Stacy (también conocida como Sallydarity)

Mira cómo crecen tus hijos. Enseñados desde su más tierna infancia a frenar su naturaleza amorosa, irestringida en todo momento! ...Las niñas pequeñas no deben ser marimachos, no deben andar descalzas, no deben trepar a los árboles, no deben aprender a nadar... Se ríen de los niños pequeños como afeminados y tontos si quieren hacer mosaicos o jugar con una muñeca. Luego, cuando crezcan, “¡Oh! ¡Los hombres no se preocupan por el hogar ni por los niños como les importa a las mujeres! ¿Por qué deberían hacerlo, cuando el esfuerzo deliberado de tu vida ha sido aplastarles esa naturaleza? “Las mujeres no

pueden soportarlo como los hombres”. Entrena a cualquier animal, o cualquier planta, como entrenas a tus chicas, y tampoco podrá pasarlo mal. Ahora, ¿alguien podría decirme por qué ambos sexos deberían ocupar un lugar destacado en los deportes atléticos? ¿Por qué ningún niño debería tener libre uso de sus extremidades?

Estos son los efectos de vuestro estándar de pureza, vuestra ley matrimonial. Este es tu trabajo, ¡míralo!

–Voltairine de Cleyre, “Esclavitud sexual” (1890)

Lo que me hace transgénero es que mi sexo de nacimiento, que es femenino, parzca estar en contradicción social con mi expresión de género, que se ve como masculina. Defiendo mi derecho a esa contradicción social. De hecho, quiero vivir lo suficiente para escuchar a la gente preguntar: “¿Qué me hizo pensar que eso era una contradicción en primer lugar?”

–Leslie Feinberg, *Liberación trans* (1998)

Las anarcafeministas y los anarquistas en general necesitan tener nuevos debates sobre el género. El feminismo ha

tenido una discusión interna constante respecto de minimizar o maximizar los significados de las diferencias entre hombres y mujeres. Ahora estamos viendo la influencia sobre muchos anarquistas y feministas de nuevas ideas sobre género (por ejemplo, la teoría queer) que cuestionan la idea de un concepto concreto de “mujer” y “hombre”, incluso de “masculino” y “femenino”. Sin embargo, algunas feministas y lesbianas radicales o anarquistas siguen obstinadas en cuestionar la utilidad de una categoría llamada “mujer”. Mientras tanto, las políticas de identidad han sido criticadas en los círculos anarquistas, caracterizando a menudo los proyectos orientados a la identidad como homogéneos (representados sólo por los defensores más vocales de cada proyecto) y descartando la importancia de centrarse en la oposición al género, la sexualidad, la clase o las opresiones raciales⁶⁰. Sin embargo, lo que se llama política de identidad a menudo implica esencialismo, la idea de que existen diferencias esenciales entre dos grupos. En el caso del feminismo, quienes con mayor frecuencia hablan en nombre del “movimiento” son blancos con privilegios de clase, y regularmente marginan las experiencias de las mujeres de color y pobres, y excluyen a las personas transgénero/transexuales cuando se organizan en torno a un concepto universal de mujer. La

60 Véase Lilith, “Gender Disobedience: Antifeminism and Insurrectionist Non-dialogue”, theanarchistlibrary.org (consultado el 28 de enero de 2012). En respuesta a “La ideología de la victimización” de Feral Faun/Wolfi Landstreicher y otros textos sobre género.

caracterización feminista radical estándar de la forma en que funciona la opresión de género (“patriarcado”) legitima el ejercicio de la dominación (a través del capitalismo o la supremacía blanca, etc.), y hace que la dominación de los hombres parezca natural e inevitable. Si la crítica a las políticas identitarias es que endurece las identidades, un anarcafeminismo influenciado por la teoría queer podría entonces estar fuera de esta crítica, y de hecho compartirla, sin dejar de enfatizar los efectos reales de la opresión grupal.

Nos han hecho creer que la subordinación humana a la ley es natural y que necesitamos ser gobernados. La legitimidad del gobierno impuesto también se enfatiza a través de las diferencias aparentemente naturales entre las personas. Las diferencias entre las personas se han vuelto significativas para promover divisiones basadas en la dominación y la subordinación. Al hacerlo, esas diferencias deben quedar claras: debe trazarse una frontera entre las dos, creando una dicotomía para que no haya confusión sobre quién está en qué parte de la jerarquía. Se necesita tiempo, incluso siglos, para endurecer realmente nuestra percepción de la naturaleza humana. Se necesitan leyes, pero peor aún, se necesita disciplina, principalmente en forma de terror y violencia, para inculcarnos un sentido de jerarquía. A pesar de la posibilidad de que el Estado y el capitalismo puedan funcionar sin estas fronteras impuestas, las fronteras aún deben ser destruidas.

Para lograr la liberación, debemos rechazar el sistema binario de género, que nos divide en dos categorías mutuamente excluyentes. Este sistema de género no sólo oprime en forma de jerarquía de categorías, sino también en términos de expresión de género: sostiene que la masculinidad es superior y controla a cada persona dentro de su categoría de género. La importancia de las diferencias de género/sexo debe exponerse como una construcción política, que se ha utilizado para formar una alianza entre clases entre hombres y para hacer que la heterosexualidad y los roles y la explotación de las mujeres dentro (y fuera) del hogar y la familia parezcan naturales.

En efecto, estamos encarcelados por un binario de género, aunque algunos puedan tener acceso a una especie de libertad, y si no nos comportamos apropiadamente hay muchos guardias de prisión que intentarían ponernos en nuestro lugar. Claramente, aquellos que no encajan en estas categorías de género son vistos como una amenaza y son disciplinados mediante amenazas o actos de discriminación, abuso verbal, acoso y/o violencia. No sostengo que la transgresión o desviación de género sea en sí misma revolucionaria, sino que debemos trascender o destruir las relaciones de poder basadas en el género, como parte de una especie de descolonización. Es crucial que las feministas no refuercen estos cuadros de género, pero también que los anarquistas no minimicen nuestra necesidad de sacar estos temas de los márgenes. La existencia de estas identidades

creadas por las relaciones de poder no deben negarse, sino que deben examinarse y combatirse en el contexto del poder.

Mientras que el sexo suele definirse por diferencias biológicas, el género se ha utilizado para describir las diferencias sociales prescritas entre mujeres y hombres, definiéndonos como femeninos o masculinos, rasgos en los que generalmente podemos estar de acuerdo, no son universales en el tiempo o el lugar. Un punto de discordia entre algunas feministas y transgresores de género (no es que ambas categorías sean mutuamente excluyentes) es la definición de género. Estoy de acuerdo con otros como Kate Bornstein en que el género puede referirse a diferentes conceptos: roles, identidad de género, etc⁶¹. A falta de un término mejor, aquí utilizaré el término “estrato de género” para referirme a las categorías jerárquicas binarias de género. Sostengo que lo que se llama “identidad de género” es un aspecto diferente del género, que está separado del

61 “En su libro, *My Gender Workbook*, Kate Bornstein caracteriza los componentes del género en cuatro partes: asignación de género, rol de género, identidad de género y atribución de género. La asignación de género es como el médico te llama al nacer, por lo que puede descartarse como una descripción del sexo (Bornstein reserva la palabra sexo para actos sexuales para eludir la argumentación esencialista). El rol de género se describe como lo que la cultura cree que debería ser su nicho, mientras que la identidad de género es totalmente subjetiva. La atribución de género se refiere a cómo otra persona podría interpretar tus señales de género”. Stephe Feldman, “Components of Gender”, androgynouscatch.com (consultado el 28 de enero de 2012).

estrato de género, pero relacionado con él. La “identidad de género”, que llamaré “inclinación de género”, ya que la identidad es problemática aquí, tendría un significado diferente sin el estrato de género, pero no debe confundirse con el mismo significado, a pesar de que muchas feministas los combinan.

Probablemente podamos estar de acuerdo en que el estrato de género es una construcción social impuesta. Podríamos ir más allá cuestionando si nuestros conceptos de las diferencias biológicas entre mujeres y hombres existían antes de la jerarquía, y si al menos tenían el mismo significado antes de que la cultura occidental interpretara las diferencias que entendemos hoy⁶².

La posibilidad de que realmente no existan diferencias naturales entre los sexos (que estos sexos no existan más que por razones políticas o sociales) puede resultar problemática para casi cualquier persona. En muchos sentidos, estas ideas

62 “Nada podría ser menos abstracto que la idea de un grupo social natural, que nunca ocurre excepto en el contexto de una relación de poder existente, y ese es el quid de la cuestión. Una ideología o interpretación de la realidad que equilibrara el derecho de los opresores con la naturaleza de los oprimidos, cada uno concebible sólo en términos del otro y ambos pertenecientes a la práctica real de la apropiación, difícilmente podría describirse como reflexión (que presupone la separación) de los niveles práctico y simbólico) o como racionalización, que presupone no sólo la misma separación sino también un ingrediente intelectual en el ejercicio de la dominación que no siempre está presente en los hechos concretos”. Colette Guillaumin, *Racism, Sexism, Power and Ideology* (1995), 79.

existen casi exclusivamente en el ámbito académico⁶³ y tienen poca relevancia para la vida cotidiana de la mayoría de las personas.

Por otro lado, a lo largo de la existencia del ser humano, ha habido diversas ideas sobre los significados de las diferencias físicas entre quienes tienen diferentes órganos asociados al sexo/género. Al considerar las experiencias de las personas intersexuales⁶⁴ y de las personas transgénero/transexuales,

63 Judith Butler escribió en *Gender Trouble*: “¿Podemos referirnos a un sexo 'dado' o a un género 'dado' sin indagar primero cómo se da el sexo y/o el género, y a través de qué medios? ¿Y qué es el “sexo” de todos modos? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal? ¿Cómo debe evaluar una crítica feminista los discursos científicos que pretenden establecer tales “hechos” para nosotros? ¿El sexo tiene una historia? ¿Cada sexo tiene una historia o historias diferentes? ¿Existe una historia de cómo se estableció la dualidad del sexo, una genealogía que pueda exponer las opciones binarias como una construcción variable? ¿Los hechos ostensiblemente naturales del sexo son producidos discursivamente por diversos discursos científicos al servicio de otros intereses políticos y sociales? Si se cuestiona el carácter inmutable del sexo, tal vez esta construcción llamada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género resulta no ser distinción alguna”. Stevi Jackson analiza la posición de Christine Delphy: “Ella sostiene que, en lugar de que la diferencia entre hombres y mujeres sea un hecho anatómico evidente, reconocer que la diferencia es en sí misma un acto social... No es suficiente, sostiene, tratar el contenido de las diferencias de género. como variable, asumiendo que el contenedor (la categoría mujer u 'hombre') es inmutable. Más bien, deberíamos tratar el contenedor en sí como un producto social”. Stevi Jackson, “Theorizing Gender and Sexuality”, en *Contemporary Feminist Theories* (1998), 136.

64 “La construcción social del sexo biológico es más que una observación abstracta: es una realidad física por la que pasan muchas personas intersexuales. Debido a que la sociedad no prevé la existencia de personas

tiene sentido que un continuo género/sexo sea la base para una comprensión de la naturaleza humana. Las diferentes ideas sobre género y sexualidad en diversas culturas, en su mayoría no tocadas por la civilización occidental⁶⁵, nos muestran que no sólo las ideas dualistas occidentales sobre género/sexo, la sexualidad y la jerarquía que las acompaña son atípicas y manipuladas para gestionar a las personas, sino también que el argumento de que el capitalismo moderno da cabida al género y las expresiones de sexualidad transgresores no viene al caso. La transición al capitalismo fue de hecho una fuerza impulsora principal de la conquista sobre diferentes formas de expresión de género y sexualidad, imponiendo un estricto binario género/sexo.

cuyas características anatómicas no encajen claramente en hombres o mujeres, los profesionales médicos los mutilan rutinariamente y los manipulan para que vivan como su sexo asignado...” Emi Koyama, “The Transfeminist Manifesto”, 2000. El sitio web de la Sociedad Intersexual de América del Norte afirma que las cifras del número total de personas cuyos cuerpos difieren del estándar masculino o femenino es uno de cada cien nacimientos. Tomado de www.isna.org/faq/frequency (consultado el 29 de enero de 2012).

65 “El patriarcado... se basa en un sistema binario de género; por lo tanto, no es una coincidencia que los colonizadores también atacaran a los pueblos indígenas que no encajaban en este modelo binario. Muchas comunidades nativas tenían múltiples géneros (algunos estudiosos nativos ahora incluso argumentan que es posible que sus comunidades no tuvieran ningún género antes de la colonización), aunque los sistemas de género entre las comunidades nativas variaban”. Andrea Smith, “Dismantling Hierarchy, Queering Society”, *Revista Tikkun* (julio/agosto de 2010). Tomado de www.tikkun.org/article.php/july2010smith (consultado el 6 de febrero de 2012).

La probabilidad de que podamos comprender plenamente los orígenes del concepto de sexo o los inicios de la jerarquía de género es mínima, aunque esto pueda proporcionar respuestas sobre los orígenes de la jerarquía misma⁶⁶.

Ya sea que las características biológicas alguna vez tuvieran un significado neutral o no, se ha dado cada vez más importancia a estas diferencias, creando estas construcciones de sexo/género como parte de una jerarquía (el sexo tiene un género y por lo tanto uso los dos términos de manera un tanto intercambiable), y la construcción de las divisiones entre hombres y mujeres ha sido un proceso continuo.

66 Dudo en argumentar lo que hace John Zerzan en la siguiente cita porque abordar su importancia antes de la caza de brujas y el capitalismo es una tarea bastante abrumadora. Sin embargo, es probable que sea significativo: “[El género] es una categorización y clasificación cultural basada en una división sexual del trabajo que puede ser la forma cultural única de mayor importancia. Si el género introduce y legitima la desigualdad y la dominación, ¿qué podría ser más importante de cuestionar?” John Zerzan, “Patriarcado, civilización y los orígenes del género”. Tomado de theanarchistlibrary.org (consultado el 6 de febrero de 2012). Si bien muchas feministas ven la jerarquía de género como la primera jerarquía, aquellas feministas materialistas que sostienen que las categorías de género/sexo se crearon para naturalizar una jerarquía ya existente podrían argumentar que el género no introdujo, sino que legitimó, la desigualdad y la dominación. El género podría ser la primera jerarquía basada en categorías, pero puede que no haya sido la primera jerarquía. La pregunta es si esa jerarquía tenía de alguna manera un género antes de los intentos de estabilizar las categorías de género.

La mujer como especie diferente

Ciertamente podemos decir que el lenguaje de la caza de brujas 'produjo' a la mujer como una especie diferente.

–Silvia Federici
Calibán y la bruja

Para comprender la construcción de una jerarquía y un binario de género, miramos principalmente a Europa por las formas en que, a través de la colonización/imperialismo, Europa exportó violentamente sus ideas a todo el mundo⁶⁷. Antes de la caza de brujas, las campesinas europeas, que tenían una cantidad decente de poder social a pesar de la división sexual del trabajo y la misoginia promovida por el cristianismo, estaban fuertemente involucradas en revueltas

⁶⁷ No estoy argumentando aquí que la desigualdad de género sea sólo un fenómeno occidental. Sostengo que el período de la caza de brujas creó nuevos significados para el género, y estos significados se extendieron por muchas partes del mundo. Vale la pena señalar que esto también ha influido en las interpretaciones antropológicas del género.

contra el feudalismo y, más tarde, el capitalismo. No es casualidad, como describe Silvia Federici en su libro *Calibán y la bruja*, que la caza de brujas, que implicó la tortura y el asesinato de cientos de miles de mujeres⁶⁸, principalmente en los siglos XVI y XVII, se produjera junto con la transición al capitalismo y la colonización de las Américas.

Federici también explica cómo, a lo largo de algunos siglos, la explotación de las mujeres, a través de su trabajo no remunerado en el hogar, denominado “reproducción” (que incluye la procreación pero no se limita a ella), así como el trabajo esclavo en las Américas, habían de ser contruidos como naturales en el entorno en el que al capitalismo le interesaba ser visto como voluntario y contractual. Al justificar su explotación, la deshumanización de los trabajadores no remunerados (mujeres) permitió a los capitalistas ocultar/legitimar la realidad de que la gente no tenía elección al respecto.

La caza de brujas no fue sólo una medida de contrainsurgencia. A menudo se formulaban acusaciones de brujería y prostitución para castigar los robos y los ataques (reales o inventados) a la propiedad, que aumentaron en esta época debido a la privatización de la tierra⁶⁹ y la

68 El pequeño porcentaje de los hombres cazados como brujos eran generalmente parientes de mujeres acusadas de ser brujas. Silvia Federici, *Caliban y la bruja* (2004), 189.

69 *Ibíd.*, 200.

exclusión de las mujeres de la percepción de salarios. Especialmente importante fue la nueva demanda de trabajadores por parte del capitalismo (en parte debido a la crisis demográfica), que llevó a la construcción del matrimonio heterosexual monógamo⁷⁰ como natural a través de la dependencia forzada de las mujeres de los hombres, y a la criminalización de los actos sexuales que no tenían el propósito de la reproducción. Las mujeres campesinas comenzaron a ser castigadas cada vez más por delitos como el aborto y la anticoncepción y, en el caso de las brujas, también por supuestamente causar infertilidad e impotencia en los hombres, además de acusárselas de castrar y matar niños. Los campesinos queer fueron disciplinados mediante el terror en Europa en particular (de aquí proviene el término “maricón”, que significa encender⁷¹), pero también durante la colonización de las Américas cuando se asesinaba a homosexuales y personas de dos espíritus, y la continuación de estas identidades/prácticas fue evitada o forzada a la clandestinidad⁷².

70 Los términos “heterosexual” y “homosexual” no se utilizaron hasta mucho más tarde.

71 Ibíd., 197.

72 Ibíd., véase también Walter Williams, *The Spirit and the Flesh* (1986), capítulo 7: “El pecado abominable: la campaña española contra la 'sodomía' y sus resultados en la América Latina moderna”. Williams describe la motivación resultante en parte del intento español de recuperar el control de su país de manos de los moros, que se mostraban más relajados con respecto

Federici enfatiza que si bien algunos campesinos participaron e incluso alentaron estas acciones contra las mujeres, y si bien la iglesia jugó un papel importante, la mayor parte de la campaña de terror contra las mujeres no habría sido posible sin el papel y el interés del Estado⁷³. El interés de la clase dominante en promover las diferencias entre los sexos es claro, y lograron esta tarea castigando ciertos comportamientos y utilizando el terror para disciplinar a las mujeres⁷⁴. Al principio, las mujeres europeas fueron definidas como rebeldes, mentalmente débiles y necesitadas de ser controladas. La caza de brujas sirvió para reforzar esto, pero al mismo tiempo para disciplinar a las mujeres en una nueva “naturaleza”: la dócil, moral y maternal (aunque todavía necesitada de ser controlada)⁷⁵.

a las relaciones entre personas del mismo sexo. Además, los españoles utilizaron la homosexualidad del “Nuevo Mundo” para justificar su conquista.

73 Federici describe una forma en que se desmanteló el poder de las mujeres en los movimientos antifeudalismo: el Estado legalizó la violación (de mujeres del proletariado) y la prostitución (durante un período de tiempo específico, ya que la prostitución también estaba penalizada por otras razones), haciendo que los cuerpos de las mujeres los nuevos bienes comunes en lugar del acceso a la tierra y otros recursos naturales que estaban perdiendo. A los hombres se les concedieron estos privilegios para dañar las relaciones más igualitarias que tenían con las mujeres. Curiosamente, los burdeles municipales también sirvieron para abordar la homosexualidad rampante de la época. Silvia Federici, *Calibán y la bruja* (2004), 48–49.

74 *Ibíd.*, 168. Había muchos escépticos con respecto a la realidad de la brujería, pero otros, como Thomas Hobbes, “aprobaron la persecución como un medio de control social”.

75 *Ibíd.*, 103.

Vale la pena señalar que, si bien el capitalismo jugó un papel importante en la configuración de lo que se entendió como la naturaleza de las mujeres, hay ejemplos obvios de cómo quienes están en el poder en cualquier circunstancia económica (no sólo en el capitalismo) buscan justificar su dominio por diferentes medios, a menudo controlando la sexualidad y haciendo cumplir las normas de género. Entonces, si bien el concepto de mujeres y hombres como dos grupos diferentes existía antes de la caza de brujas, ahora había un nuevo significado en la diferencia entre los dos, funcionando como un binario claro.

La noción de divisiones inflexibles entre humanos tuvo que ser inculcada en todo el pueblo en su conjunto, creando así una profunda alienación entre hombres y mujeres, y la marginación, si no el exterminio, de aquellos que se desvían de las normas. Además, obligar a la gente a trabajar en las condiciones que requiere el capitalismo implicaba una especie de conquista que exigía una nueva percepción del cuerpo como máquina o herramienta, y mediante la criminalización de diversas actividades comunitarias y de la sexualidad no reproductiva⁷⁶. Se hizo parecer natural la subordinación de los trabajadores y una mayor subordinación de las mujeres. Aunque no parece haber ningún estudio histórico anticapitalista sobre la formación

76 *Ibíd.*, 136–140.

de los hombres, esto claramente fue parte de la caza de brujas, la transición al capitalismo y también el colonialismo.

Al discutir la naturaleza humana, debemos ser críticos con las formas en que ciertos conceptos como jerarquía, o la necesidad de jerarquía, se hacen parecer naturales⁷⁷. Por ejemplo, Andrea Smith escribió: “El heteropatriarcado⁷⁸ es esencial para la construcción del imperio estadounidense. El

77 “Al igual que el darwinismo social que la precedió, la sociobiología procede proyectando primero las ideas dominantes de la sociedad actual sobre la naturaleza (a menudo inconscientemente, de modo que los científicos consideran erróneamente las ideas en cuestión como “normales” y “naturales”). Bookchin se refiere a esto como “la proyección sutil de valores humanos históricamente condicionados” sobre la naturaleza en lugar de “objetividad científica”. Luego, las teorías de la naturaleza producidas de esta manera se transfieren nuevamente a la sociedad y la historia, y se utilizan para “probar” que los principios del capitalismo (jerarquía, autoridad, competencia, etc.) son leyes eternas, a las que luego se apela como justificación. ¡Por el *status quo*! Lo que este procedimiento logra”, señala Bookchin, “es reforzar las jerarquías sociales humanas al justificar el mando de hombres y mujeres como características innatas del 'orden natural'. De este modo la dominación humana se transcribe en el código genético como biológicamente inmutable”. Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (2005), 92, 95. Citado en “¿Qué significa el anarquismo?”, *An Anarchist FAQ* Sección A.2, infoshop.org (consultado el 28 de enero de 2012).).

78 “Por heteropatriarcado me refiero a la forma en que nuestra sociedad se basa fundamentalmente en la dominación masculina, una dominancia inherentemente construida sobre un sistema binario de género que presupone la heterosexualidad como una norma social”. Andrea Smith, “Dismantling Hierarchy, Queering Society”, *Revista Tikkun* (julio/agosto de 2010). Tomado de www.tikkun.org/article.php/july2010smith (consultado el 6 de febrero de 2012).

patriarcado es la lógica que naturaliza la jerarquía social. Así como se supone que los hombres dominan naturalmente a las mujeres sobre la base de la biología, también las élites sociales de una sociedad deberían gobernar naturalmente a todos los demás a través de la forma de gobierno del Estado-nación que se construye a través de la dominación, la violencia y el control”⁷⁹. En un discurso, dijo: “Por eso, en la historia del genocidio indio, la primera tarea que asumieron los colonizadores fue integrar el patriarcado en las comunidades nativas. La principal herramienta utilizada por los colonos es la violencia sexual. Lo que la violencia sexual hace por el colonialismo y la supremacía blanca es hacer que las mujeres de color sean inherentemente susceptibles de ser violadas, que nuestras tierras sean inherentemente invadibles y que nuestros recursos sean inherentemente extraíbles”⁸⁰.

Un ejemplo de colonización del “Nuevo Mundo” lograda en parte mediante la promoción de divisiones sexuales⁸¹ son

79 Andrea Smith, “Indigenous Feminism without Apology”. (2006) www.awid.org.

80 Foro Social de Estados Unidos 2007, Plenaria Liberadora de Género y Sexualidad, www.youtube.com (consultado el 28 de enero de 2012).

81 Sin embargo, en general, y especialmente después de la primera fase de colonización, hombres y mujeres fueron acusados por igual de adoradores del diablo y tratados como tales. Esto se hizo para justificar ante Europa y específicamente ante la Iglesia que la colonización era una misión de conversión, no una conquista de riquezas. Federici, Calibán y la bruja, 220–21.

las interacciones de los jesuitas franceses con los nativos de Canadá (llamados Montagnais–Naskapi) sin ningún sentido de propiedad privada, autoridad o identidad masculina. superioridad que, según los franceses, debía cambiar si querían convertirse en socios comerciales fiables. Los franceses enseñaron a los hombres naskapi a disciplinar a sus hijos y a “poner al orden a 'sus' mujeres”⁸². En algunas partes de América se produjeron cazas de brujas (Federici analiza México y Perú) que demonizaron a todos los nativos y africanos, pero a menudo más a las mujeres⁸³. La colonización es un proceso continuo que incluye el adoctrinamiento patriarcal y la violencia sexual en las escuelas indias⁸⁴.

82 Ibíd., 111.

83 La caza de brujas en las Américas fue “una estrategia deliberada utilizada por las autoridades para infundir terror, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y poner a sus miembros unos contra otros. También fue una estrategia de cercamiento, que dependiendo del contexto, podría ser un cercamiento de tierras, cuerpos o relaciones sociales. Sobre todo, como en Europa, la caza de brujas fue un medio de deshumanización y, como tal, la forma paradigmática de represión, que sirvió para justificar la esclavitud y el genocidio”. Ibíd., 220.

84 “El fortalecimiento de este poder masculino [en los consejos tribales] está indisolublemente ligado a una larga historia de colonialismo, así como a las políticas y leyes del gobierno federal, como los internados indios... El propósito de los internados, por ejemplo, era insertar el patriarcado en las comunidades tribales y socializar a los niños para que crean en las normas de género patriarcales”. Renya Ramirez, “Raza, nación tribal y género: un enfoque feminista nativo de la pertenencia”, *Meridians* vol. 7, núm. 2 (2007), 22–40

Estrato de género y raza

La jerarquía sexo/género es inseparable de la raza, la colonización y el capitalismo. Por ejemplo, las esclavas eran tratadas prácticamente de la misma manera que los esclavos varones, hasta que la importación de esclavos se hizo ilegal, momento en el que las esclavas eran obligadas a procrear con más frecuencia y estaban cada vez más sujetas a la violencia sexual de los hombres blancos⁸⁵. Los aspectos de la feminidad, definidos aquí como dictados cultural y socialmente y apropiados para las mujeres “reales”, se construyeron como una marca distintiva de clase (y raza), muy parecido a los patios ajardinados que demuestran que los propietarios no necesitan usar su tierra para cultivar alimentos. Las mujeres que no tenían que trabajar serían anormalmente “más débiles, delicadas, dependientes, 'blancas como un lirio', confinadas en sus casas” y, por lo tanto, “la formación de la raza blanca implicó la desintegración politizada de las mujeres para encajar en lo 'blanco’”⁸⁶.

85 Angela Davis, *Women, Race and Class*, (1981) 5–7.

86 Butch Lee y Red Rover, *Night Vision*, (2000) 29.

La raza es también una construcción política y social. Comprender una construcción político-social puede ayudarnos a comprender mejor otra. La rebelión de Bacon, que fue una de las muchas rebeliones más importantes en las que se unieron sirvientes europeos contratados y esclavos africanos, asustó al estado de Virginia y lo hizo aprobar una serie de leyes que describían específicamente las libertades accesibles a los europeos/cristianos frente a los africanos. Al hacerlo, crearon raza. “La esclavitud era la forma de trabajo más rentable en la Virginia colonial, pero la esclavitud racial era la solución a la amenaza de una insurrección servil y al problema de cómo lograr que los trabajadores, esclavos y libres, trabajaran de manera eficiente y pacífica... La raza surgió de las necesidades de la clase alta de Virginia de crear una fuerza laboral dócil y productiva. Pero a medida que los beneficios de la blancura se hicieron evidentes para los trabajadores ingleses, llegaron a abrazar el sistema mediante el cual se les conferían privilegios a cambio de vigilar a los esclavos”⁸⁷. Si bien antes existían prejuicios e ideas sobre la superioridad basada en diferencias, esta invención de la blancura creó un nuevo significado a las diferencias físicas que tenía una función

87 Joel Olson, *Abolition of White Democracy*, (2004) 37. Yo diría que “pacíficamente” no es una buena palabra aquí, ya que Olson elabora algunos de los análisis de WEB DuBois sobre esta alianza entre clases como garantía de la estabilidad necesaria de mantener el capitalismo “en gran medida a través del terror y la subordinación del resto de la clase trabajadora”.

particular para formar una alianza entre clases entre los blancos que todavía existe hoy.

La configuración de las categorías de raza y sexo fue parte de una historia más larga de jerarquía. Además, así como la era específica de la caza de brujas duró un par de siglos, la construcción de la raza también fue un proceso continuo, como con el ejemplo de los irlandeses que no fueron incluidos en la blancura hasta más tarde. Además, después de la Guerra Civil, el linchamiento fue una forma destacada de aterrorizar (disciplinar) a los negros para que se sometieran. “Sin embargo, antes de que el linchamiento pudiera consolidarse como una institución popularmente aceptada, su salvajismo y sus horrores tenían que justificarse de manera convincente. Estas fueron las circunstancias que engendraron el mito del violador negro, ya que la acusación de violación resultó ser el más poderoso de varios intentos de justificar el linchamiento de personas negras”, escribió Angela Davis. Ella explica con más detalle en su libro *Mujeres, raza y clase*: “Por irracional que sea el mito, no fue una aberración espontánea. Por el contrario, el mito del violador negro fue una invención claramente política”. Esto también contribuyó al miedo de las mujeres blancas a los hombres negros (y al miedo de los hombres blancos a que sus propiedades, las mujeres, quedaran empañadas), y fue parte del precedente que comenzó a criminalizar a las

personas de color, lo que llevó con el tiempo a altas tasas de personas de color en las prisiones estadounidenses de hoy⁸⁸.

A pesar de que existen importantes limitaciones para establecer paralelismos entre raza y estrato de género, la construcción de estas dicotomías nos permite ver en parte cómo funcionan las jerarquías.

Quienes están en el poder dividen al pueblo sobre la base de una diferencia física (ignorando excepciones y áreas grises) y amplifican la importancia de esas diferencias a través de la criminalización⁸⁹ y las limitaciones de las libertades legales y económicas, así como a través de la violencia (justificada por las supuestas transgresiones), al tiempo que se otorga al grupo favorecido (hombres/blancos) libertad con respecto a la mayor parte de la represión.

Este proceso funciona para hacer “naturales” las divisiones y posiciones jerárquicas de quienes involucra. Una alianza entre clases, recompensada con privilegios, socava la resistencia antiautoritaria y la solidaridad de clase. En el caso de las mujeres, debo señalar que el privilegio masculino incluye la capacidad del hombre de dominar a las mujeres de

88 Véase Angela Davis, *Women, Race and Class*, (1981).

89 En el caso de la raza, la criminalización se utiliza ahora de tal manera que no parece estar relacionada con la raza, aunque claramente apunta a las personas de color en un porcentaje desproporcionado. Las políticas de identidad basadas en la raza, centradas en la inclusión y el excepcionalismo, tienden a pasar por alto la criminalización de las personas de color.

su familia, lo que puede verse como más personal y, al mismo tiempo, político.

Liberación de género para todos

Sin embargo, denominar las ventajas políticas (o “salarios”) de la blancura o la masculinidad como privilegios es un problema. Si la forma en que describí el funcionamiento de la jerarquía es exacta, realmente no sería del interés del grupo favorecido de clase trabajadora participar en una alianza con los gobernantes ricos, ya que eso significa que serán gobernados y explotados perpetuamente (aquí es donde se cumple la promesa de movilidad ascendente mayoritariamente inalcanzable que entra a reforzar la alianza). Los blancos tenemos la responsabilidad ante nosotros mismos de abolir la blancura por estas razones y de ser plenamente humanos⁹⁰, además, por supuesto, de la responsabilidad de acabar con el racismo.

90 “Los llamados blancos deben dejar de existir como blancos para realizarse a sí mismos como algo más... para cobrar vida como trabajadores, jóvenes, mujeres o cualquier otra identidad que pueda inducirlos a dejar de ser miserables, criaturas petulantes y subordinadas que ahora son sujetos humanos plenamente desarrollados y libremente asociados”. Noel Ignatiev, “The Point Is Not to Interpret Whiteness but to Abolish It”, artículo presentado en la conferencia de la Universidad de California–Berkeley, “The

Al igual que en el caso de los blancos, cuando los hombres participan en la dominación, se hacen daño a sí mismos. Si bien las personas asignadas como varones al nacer que no encajan cómodamente en su caja de género asignada ciertamente se ven afectadas por la opresión de género, aquellos que sí se conforman (voluntariamente o no) también se beneficiarían al socavar las formas en que la jerarquía de género se ha naturalizado a través de la socialización de niños y hombres. Difícilmente pueden ser libres, y las relaciones que tienen con los demás no pueden ser satisfactorias mientras se supriman las emociones, se tenga que establecer una masculinidad competitiva y se mantenga la desigualdad (si no el abuso) con las mujeres (y a menudo también con los niños). Sin embargo, ¿por qué los hombres elegirían cambiar si constantemente se les dice que son unos privilegiados?, pregunta bell hooks⁹¹. Cambiar significa, por un lado, que los hombres tendrían que superar su entrenamiento para negar sus emociones. Hooks, al implicar tanto a las mujeres como a los hombres en la perpetuación de este daño causado a los hombres a través de la crianza de los hijos, escribió: “La homofobia subyace al temor de que permitir que los niños sean sensibles los convierta en homosexuales”⁹². Mientras que el “feminismo” tiende a implicar una lucha por y para las mujeres, a los

Making and Unmaking of Whiteness”, abril de 1997. De racetractor.org/abolishthepoint.pdf (consultado 6 de febrero de 2012).

91 bell hooks, *Teoría feminista: del margen al centro*. (1984): 73–75.

92 bell hooks, *The Will to Change* (2004): 45.

hombres también les conviene oponerse a la opresión de género y a la homofobia/heteronormatividad, en lugar de perpetuarlas. También significa que el feminismo, a falta de una palabra mejor, debe abordar la situación de los hombres.

Si bien está claro que los hombres se benefician en gran medida de este sistema, mientras que las mujeres no, claramente funciona imponiendo la frontera de género junto con los conceptos “hombre” y “mujer”. No debemos, entonces, seguir reforzando estos falsos conceptos como categorías binarias, esenciales, estables y universales. Claramente, aunque es útil ver a las mujeres como un género/sexo socialmente construido dentro de una jerarquía, se debe tener precaución para evitar una especie de esencialismo o sentido de experiencia universal de este grupo oprimido. Algunas feministas que entienden el sexo/género como una construcción social jerárquica no aceptan ninguna otra definición de género, lo que genera importantes desacuerdos sobre la identidad de género.

Algunos podrían argumentar que una comprensión de una fluidez de género en lugar de la dicotomía tal vez lograría la tarea de socavar la construcción política de las categorías de género/sexo con fines de dominación⁹³. Esto merece un

93 “Al igual que el apartheid racial, la difuminación de las fronteras de clase es la ofensa más grave porque desafía la realidad de la división de la realidad... la continuidad sexual es una amenaza: destruye por completo la estructura de poder dominada por los hombres. Si no existieran tipos de sexo

examen más detenido. Si argumentamos, como lo han hecho algunos⁹⁴, que los binarios jerárquicos como hombre/mujer y blanco/negro se crean para naturalizar la jerarquía, esto implica que existía una jerarquía antes. Por lo tanto, aunque pudo haber sido más aceptable para la gente, esta jerarquía existía de todos modos, por lo que la tarea seguramente no es simplemente abolir los constructos binarios. Una vez más, hay mucho que podemos saber sobre los orígenes del concepto de “hombre” y “mujer”, aparte de las formas en que recientemente se han vuelto más significativos.

Este argumento para rechazar el sistema binario de género no debe entenderse en el sentido de que nadie debería identificarse como hombre o mujer, y mucho menos que deberíamos “aplastar el género” vagamente o implementar alguna androginia utópica⁹⁵. Una posición verdaderamente

duro y rápido, entonces no podría haber apartheid del sexo”. Martine Rothblatt, *The Apartheid of Sex*, (1995): 19. “La continua opresión de las mujeres sólo demuestra que en cualquier binario habrá un arriba y otro abajo. La lucha por la igualdad de derechos debe incluir la lucha por dismantelar el binario”. Kate Bornstein, *Gender Outlaw*, (1994): 106.

94 Véase Collette Guillaumin. *Racism, Sexism, Power, and Ideology*. (1995).

95 “Muchos en el movimiento que anhelaban no sólo la liberación de la mujer, sino también la liberación humana, se embarcaron en un audaz experimento social. Esperaban que liberar a las personas de la feminidad y la masculinidad ayudaría a que las personas fueran vistas desde una perspectiva más igualitaria que resaltara las cualidades y fortalezas de cada persona. Esperaban que la androginia reemplazara la masculinidad y la feminidad y ayudara a eliminar por completo la expresión de género. Veinte años después de aquel experimento social, podemos darnos el lujo de mirar

liberadora sobre género/sexo requiere la autodeterminación de la inclinación/identidad de género (incluidas las alteraciones corporales) y la libertad de la asignación coercitiva de género⁹⁶. Las experiencias y el sentido de identidad de cada uno deben incorporarse a una idea de lo que significa género. La propia inclinación por la feminidad (en personas asignadas como hombre o mujer al nacer), por ejemplo, no debe ser descartada ni devaluada por otras personas que no se identifican con ella. Además, la mayoría de las personas trans enfrentan peligros si se apartan mucho de las ideas estándar de feminidad (y masculinidad) y, por lo tanto, tienen que pasar por alto el conformismo para sobrevivir (manteniendo la seguridad y el empleo), a pesar

en retrospectiva. La forma en que las personas se expresan es una parte muy importante de quiénes son. No es posible obligar a todas las personas a vivir fuera de la feminidad y la masculinidad. Sólo las personas andróginas viven cómodamente en ese espacio de género. No existe ninguna coacción social lo suficientemente poderosa como para obligar a alguien a vivir allí. Las personas trans son un ejemplo de la inutilidad de esta estrategia... Las personas no tienen que renunciar a su individualidad o a su forma particular de expresión de género para luchar contra el sexo y la opresión de género. Es todo lo contrario”. Leslie Feinberg, *Liberación trans* (1998), 53.

96 Véase Emi Koyama, “Manifiesto transfeminista”. (2000) De eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf (consultado el 6 de febrero de 2012); Michelle O'Brien, “Liberación trans y feminismo: autodeterminación, atención médica y lucha revolucionaria”. (2003) Tomado de anarchalibrary.blogspot.com/2010/09/trans-liberation-and-feminism-self.html (consultado el 6 de febrero de 2012); y Carolyn, “Politizar el género: avanzar hacia una política de género revolucionaria”. Tomado de www.spunk.org/texts/pubs/lr/sp001714/gender.html (consultado el 6 de febrero de 2012).

de la conciencia crítica de muchos sobre la jerarquía de género y heterosexismo.

Dicho esto, necesitamos dismantelar el estrato de género, separar las dinámicas de poder asociadas al género, en el sentido de que la masculinidad a menudo significa dominación y la feminidad, subordinación. Dado que a los hombres se les enseña a ser dominantes (que esto se equipara con la masculinidad, ser un “hombre de verdad”), debemos hacer un comentario particular para cambiar esto. A los hombres se les niegan sus emociones y, como escribe bell hooks: “El patriarcado crea la ira en los niños y luego la contiene para su uso posterior, convirtiéndola en un recurso para explotar más adelante cuando los niños se conviertan en hombres. Como producto nacional, esta rabia puede aprovecharse para promover el imperialismo, el odio y la opresión de mujeres y hombres en todo el mundo”⁹⁷. Como mínimo, enseña a los hombres en general a ser apáticos ante la difícil situación de los demás. Debido a que está inculcado en los hombres que su naturaleza les exige ser dominantes, debemos extraer el imperativo de dominación de lo que significa ser un hombre. hooks distingue la masculinidad patriarcal de la masculinidad, y esto merece una mayor consideración. Sin la naturalización de una dicotomía hombre/mujer, la masculinidad y la feminidad (inclinación de género) y todos sus diversos significados, se exponen

97 bell hooks, *The Will to Change*, (2004): 51.

únicamente como sociales y/o más bien como tendencias individuales de personalidad y afinidad.

Es a esta dominación a la que hay que oponerse, sin importar quién la ejerza ni de qué forma. Nadie debería identificar la dominación como parte de quiénes son, ni las mujeres deberían excusar su propia participación (o la de otras mujeres) en la dominación sólo porque creen que no pueden ser opresoras. Esto se aplica al privilegio masculino, al privilegio heterosexual, al privilegio de clase, al privilegio blanco, etc., además de a las jerarquías quizás creadas inadvertidamente por quienes juzgan a los demás como no suficientemente revolucionarios, queer o no conformes con su género.

En el pasado se esperaba que el movimiento lésbico radical (y antes de eso, el sufragio femenino) amenazara fuertemente el orden dominante. De hecho, ha sido visto como una amenaza, pero, como podemos ver, ha sido derrotado, recuperado o cooptado bajo el sistema de dominación más amplio⁹⁸. Si gran parte del

98 Me gustaría señalar que “bisexual” denota un binario y, por lo tanto, no necesariamente altera el género, pero señalando la naturaleza recuperativa de la estructura de poder, Paula Rust escribió: “Así, el lesbianismo se construyó inicialmente como un desafío al género. Pero una vez que se reconstruyó el término “mujer” para incluir a “lesbiana”, las lesbianas se convirtieron en parte de la estructura de género predominante. En efecto, el lesbianismo fue cooptado por el género y dejó de ser un desafío para él. Además, el auge del feminismo cultural cosificó el género en lugar de desafiarlo, maximizó en lugar de minimizar las diferencias entre mujeres y

feminismo/lesbianismo radical era realmente la única amenaza real al sistema⁹⁹, entonces le servía al orden dominante para marginar las tendencias particularmente militantes y/o las de las mujeres de color, o desviar los movimientos para volver a abrazar el esencialismo, lo que reforzó el orden de las cosas.

Ciertamente algunas feministas radicales estaban en lo cierto. Según Celestine Ware, una activista negra (1970) citada en *Feminist Theory: From Margin to Center* de bell hooks, “el feminismo radical... postula que la dominación de un ser humano por otro es el mal básico de la sociedad. El objetivo de su oposición es el dominio en las relaciones humanas”. hooks comenta: “A medida que avanzaba el movimiento feminista, las críticas a la noción de poder como dominación y control quedaron sumergidas a medida que las activistas burguesas comenzaron a centrarse en que las

hombres y creó un concepto de lesbianismo que dependía de la preservación del género. Dado el desafío inicial de las lesbianas al género, uno podría esperar que los esfuerzos de los bisexuales por desglosar el género fueran bien recibidos entre las lesbianas. Pero debido al cambio en la relación del lesbianismo con el género..., el desafío contemporáneo de los bisexuales al género es también una amenaza para el lesbianismo”. Paula Rust, “Bisexual Politics”, reimpresso en Judith Lorber, *Gender Inequality, Feminist Theories and Politics* (Roxbury Publishing Co., 1998), 93–94.

99 “El desarrollo de la hermandad es una amenaza única, ya que está dirigida contra el modelo social y psíquico básico de jerarquía y dominación...” Mary Daly citada en Peggy Kornegger, “Anarquismo y la conexión feminista”. (1975) Tomado de anarchalibrary.blogspot.com/2010/09/anarchism-feminist-connection-1975.html (consultado el 6 de febrero de 2012).

mujeres superaran su miedo al poder (lo que implica que si querían igualdad social con los hombres, necesitarían participar por igual en el ejercicio de dominación y control sobre los demás)”¹⁰⁰.

Asumir la violencia y el abuso a la naturaleza o la posición política necesaria de los hombres les da a las mujeres la oportunidad de participar en la dominación, al tiempo que se insiste en que pueden hacerlo de una manera más ética (o que, por definición, son incapaces de participar en la dominación). Además, esta actitud hace que la violencia masculina parezca inevitable y nos permite evitar el pensamiento crítico sobre las opresiones sistémicas/institucionales, como la probabilidad de que el capitalismo y el Estado promuevan la violación¹⁰¹. Si la violación es natural para los hombres, entonces los sobrevivientes (en su mayoría mujeres) pueden racionalizar que su único recurso es a través del Estado. Sin embargo, las prisiones y la policía no son la solución a este problema. Además, reconocer que ser mujer, queer o transgredir los límites de género y/o tener políticas feministas o anarquistas no te hace necesariamente incapaz de ser autor de abusos y agresiones sexuales, debemos ver esto como un proyecto más amplio para abordar cuestiones de consentimiento. Además, unirnos en torno a la libertad de elegir lo que se

100 bell hooks, *Feminist Theory from Margin to Center*. (1984): 83.

101 Angela Davis, “Violación, racismo y entorno capitalista”, en Angela Y. Davis Reader (1998), 129.

hará o no con nuestros cuerpos une las luchas de muchas personas.

En lo que respecta a las políticas de identidad, debe haber algún enfoque en la identidad en el sentido de que existen efectos muy reales de estas construcciones irreales. Sin embargo, el punto es entender las divisiones de género y raza no sólo para poner fin a la opresión de género y raza, sino para terminar totalmente con la dominación, para socavar estas alianzas entre clases creadas en los procesos del poder que busca naturalizarse a sí mismo, a su ley y a sus divisiones. Ciertamente, el capitalismo, junto con el Estado, hizo que las divisiones entre géneros y razas fueran políticamente significativas como nunca antes lo habían sido. Esto muestra que gran parte del racismo y sexismo que ha existido en los últimos siglos no es innato, ni orgánico, ni de base, sino más bien fabricado. Parte de esta lucha consistirá en exponer las formas en que nuestras creencias han sido moldeadas en interés del poder: que muchas de las cosas que consideramos naturales en realidad no son sólo hechas por el hombre, sino también por el Estado.

Es posible iluminar las formas en que nuestra opresión no es “natural” en parte a través de demostraciones y experiencias reales de fluidez de género y carácter, a las que a veces se hace referencia con otros conceptos como “queer”. “Queer es... una identidad que problematiza los límites manejables de la identidad. Queer es un territorio de tensión, definido contra la narrativa dominante del

patriarcado blanco–hetero–monógamo, pero también por una afinidad con todos los marginados, otrizados y oprimidos”¹⁰².

En el sentido de que lo queer es inestable y desestabilizador, tiene mucho potencial. Es evidente que la negativa a participar en relaciones políticas privilegiadas no sería cooptada. Sabemos que lo “LGBTQ” está cooptado al igual que el feminismo y, por lo tanto, el potencial radica en las formas en que lo queer no es cooptable. Cuando la política de identidad busca la inclusión de su grupo respectivo, elige la participación en la dominación y refuerza los binarios. ¿Sería el rechazo de la inclusión y la participación la antítesis de la política de identidad, incluso si se tratara de una política que se centrara en la opresión de un grupo específico?

La transgresión de género por sí sola puede o no, lograr destruir la jerarquía de género. Si es así, es porque es capaz de hacer que lo binario carezca de significado. Sin embargo, pocos son tan optimistas sobre esta posibilidad, ya que probablemente requeriría mucha participación y una intención clara debido a esta cooptabilidad de las transgresiones de género y sexualidad por parte de las estructuras de poder. Sin embargo, sostengo que el género

102 Mary Nardini Gang, “Toward the Queerest Insurrection”, de zinelibrary.info/toward-queerest-insurrection-0 (consultado el 28 de enero de 2012).

binario y la heterosexualidad obligatoria deben ser destruidos porque nos regulan a todos en nuestras cajas de género y sexualidad, limitando nuestra capacidad de liberarnos y participar en la resistencia. Es necesario idear nuevas formas de resistir la opresión/patriarcado de género sin reforzar la idea de que la mujer es una categoría útil en torno a la cual organizarse. Finalmente, la exposición del género/sexo como una construcción social en la que se naturalizó una jerarquía binaria y que funciona a través de alianzas entre clases/razas puede activar una comprensión general más clara de cómo ocurre esto, permitiendo así a las mujeres blancas, por ejemplo, ver mejor cómo la blancura funciona de manera similar, desmoronando múltiples construcciones a la vez. Para la liberación es necesario imaginar nuevas posibilidades para las relaciones de género, raza y poder/económicas.

ANARQUÍA SIN OPOSICIÓN

Jaime Heckert

Oponerse a algo es mantenerlo.

–Ursula K. Le Guin,
La mano izquierda de la oscuridad

Tengo un recuerdo. Era 1984: un año de elecciones presidenciales en Estados Unidos. Tuvimos un simulacro de elección en la escuela. ¿Para conocer el proceso? ¿Empezar a practicar temprano? Yo tenía ocho años. Sólo una persona de nuestra clase votó por Walter Mondale en contra de Ronald Reagan. Cuando se leyeron estos resultados en voz

alta, la chica frente a mí se giró y preguntó intencionadamente: “Fuiste tú, ¿no?”. No lo fui.

Después de la escuela (¿ese día? ¿otro?) un chico de mi clase me preguntó si era demócrata o republicano. Cuando dije “ninguno de los dos”, se quedó perplejo. “Hay que ser lo uno o lo otro”, respondió, con toda la seguridad de quien afirma una verdad obvia e incuestionable. “Bueno, no lo soy”, insistí. Sabía que no tenía por qué serlo. Mis padres votaron, pero no se identificaron con ninguno de los partidos. En mi mente, la cara de este chico se arruga con incredulidad indignada y frustrada. “¡Tienes que ser lo uno o lo otro!”

¿Demócrata o republicano? ¿Homosexual o heterosexual?
¿Hombre o mujer? ¿Capitalista o anticapitalista?
¿Anarquista o jerárquico? ¿Nosotros o ellos?

Tengo un recuerdo de una época y un lugar muy diferentes: Londres, 2002. Viajé desde Edimburgo con una mujer de ACE, el centro social en el que estábamos involucrados, para asistir a Queeruption. Fue mi primer evento anarquista queer. En el camino aprendí mucho sobre la menstruación. Una vez allí, recuerdo haber charlado con otro chico. Descubrió que me identificaba como anarquista y empezó a preguntarme: ¿estuviste en tal o cual protesta en la cumbre? No. ¿Qué tal este o aquel? No. No. Parecía realmente desconcertado y tal vez incluso me preguntó cómo podía ser

anarquista sin luchar durante el G8, la OMC, el FMI u otras reuniones de élites. ¿No es eso lo que hacen los anarquistas?

La política anarquista suele definirse por su oposición al Estado, el capitalismo, el patriarcado y otras jerarquías. Mi objetivo en este ensayo es cuestionar esa noción de anarquismo de varias maneras. Queer significa extraño, desconocido; Proviene de una antigua palabra alemana que significa cruzar. ¿Qué nuevas posibilidades surgen cuando aprendemos a cruzar, desdibujar, socavar o desbordar las oposiciones jerárquicas y binarias en las que nos han enseñado a creer?

La jerarquía se basa en la separación. O más bien, la creencia en la jerarquía se basa en la creencia en la separación. Ninguna de las dos cosas es fundamentalmente cierta. Los seres humanos somos extrusiones del ecosistema; no somos seres separados e independientes. Somos cuerpos interdependientes, incrustados en un mundo natural a su vez incrustado en un vasto universo. Del mismo modo, todos los diversos patrones sociales que creamos y en los que llegamos a creer son imaginarios (aunque con efectos reales en nuestro cuerpo-mente). Su existencia depende enteramente de nuestra creencia, nuestra obediencia, nuestro comportamiento. Estos, a su vez, están moldeados por divisiones imaginadas. Darse cuenta de que las oposiciones jerárquicas entrelazadas de

hetero/homo, hombre/mujer, blancura/color, mente/cuerpo, racional/emocional, civilizado/salvaje, social/natural y más, son todas imaginarias es quizás un paso crucial para dejar de ser cautivo de ellas. ¿Cómo podríamos aprender a cruzar una división que realmente solo existe en nuestras mentes?

Éste, para mí, es el objetivo de lo queer: aprender a ver el mundo con nuevos ojos, ver no sólo lo que podría ser posible sino también lo que ya existe (a pesar de las ilusiones de la jerarquía). Escribo este ensayo como una invitación a percibir el anarquismo, a percibir la vida de manera diferente. No estoy interesado en reclutarte ni en convertirme en marica. Mi anarquismo no es mejor que vuestro anarquismo. ¿Quien soy yo para juzgar? Mi anarquismo tampoco es ya queer. Siempre se está volviendo extraño. ¿Cómo aprender a hacer *queer*, una y otra vez, para que mi perspectiva, mi política y mi presencia puedan estar frescas y vivas?

Lo queer podría permitir reconocer que la vida nunca está contenida en las cajas y fronteras que inventa la mente. Las taxonomías de especies o sexualidades, las categorías de raza o ciudadanía, las fronteras entre naciones o clases o tipos de política son ficciones. Nunca son necesarios. Sin duda, las ficciones tienen su utilidad. Quizás al usarlos podamos aprender a sostenerlos ligeramente para que nosotros, a su vez, no seamos retenidos por ellos.

De opuestos y oposiciones

Cómo ser uno mismo y, sin embargo, ser uno con los demás, sentir profundamente con todos los seres humanos y aún conservar las propias cualidades características. Ésta me parece la base sobre la cual la masa y el individuo, el verdadero demócrata y la verdadera individualidad, el hombre y la mujer, pueden encontrarse sin antagonismo ni oposición.

–Emma Goldman,
“La tragedia de la emancipación de la mujer”

Si todos los inspirados por el anarquismo estuvieran de acuerdo exactamente sobre qué es, cómo funciona y cómo se siente, ¿seguiría siendo anarquismo?

Todos en la tierra sabiendo
esa belleza es hermosa
hace fealdad.
todo el mundo lo sabe

su bondad es buena
hace maldad.

–Lao Tse¹⁰³

Noto con qué frecuencia el anarquismo y la anarquía se definen en oposición al Estado, el capitalismo y todas las demás formas de estructura jerárquica. No dominación, sino liberación. No capitalista, sino comunista (libertario). ¿Por qué?

¡Oh, no me opongo a la oposición! Solo tengo algunas preguntas. Uno tiene que ver con las fronteras: trazar líneas en un mapa y luego afirmar que son reales. ¿No es ésta la operación en el corazón del Estado? ¿Y no es esto lo que sucede cuando tú o yo queremos trazar una línea clara entre nosotros, los buenos anarquistas, y ellos, los malvados arquistas? Nosotros esto, ellos aquello.

El cuestionamiento de las fronteras está en el centro de la teoría queer.

La política convencional de lesbianas, gays, bisexuales y transgénero se basa en opuestos: nosotros una minoría oprimida y ellos la mayoría privilegiada. En esta versión, el

103 Lao Tzu (trad. Ursula K. Le Guin), Tao Te Ching: Un libro sobre el Camino y el Poder del Camino (Boston, MA: Shambhala, 1997), 4.

problema es la desigualdad y la respuesta es la protección. La teoría queer cuestiona esto, sugiriendo en cambio, en mi opinión, que el problema proviene de la creencia en las identidades. Lo que pasa con los opuestos es que dependen unos de otros para existir: los heterosexuales no son homosexuales, los homosexuales no son heterosexuales y la bisexualidad todavía confunde a la gente. Esto conduce a todo tipo de posibilidades de control: aprendemos a preguntarnos a nosotros mismos y a los demás: ¿Es él realmente...? ¿Es ella realmente...? ¿Realmente soy...? Se nos anima a creer que nuestro sentido de género y de quién nos gusta nos dice quiénes somos y dónde encajamos en una jerarquía sexual que imaginamos que ya existe. Mientras que una política LGBT orientada al Estado intenta desafiar las jerarquías de heter/homo, cis/trans, manteniendo al mismo tiempo las identidades, la política queer podría preguntarse cómo las identidades mismas podrían ser ya estatales con sus fronteras y vigilancia.

Tengo preguntas similares sobre anarquistas y otras identidades. ¿Cuánta energía que podría dedicarse a crear formas de vida distintas a las estatales se pierde en los esfuerzos por parecer lo suficientemente anarquistas? ¡Sé que no soy el único que sufre de anarcoperfeccionismo! Del mismo modo, he visto mucha energía en discusiones sobre si tal o cual es realmente anarquista o no, o si tal o cual cosa es realmente anarquismo.

Por otro lado, una vez tuve una conversación muy interesante con un dueño de una empresa de fabricación de muebles. Teníamos muchos puntos de acuerdo y él parecía muy interesado en el anarquismo. Le sugerí que cuando se jubilara podría dejar su fábrica a todos los trabajadores para que la gestionaran como una cooperativa. Él respondió lastimeramente: “pero soy capitalista”.

¿Qué tipos de política podrían ser posibles si todos aprendiéramos a preocuparnos menos por ajustarnos a ciertas etiquetas y ser más capaces de escuchar la complejidad de nuestros deseos? Mi preocupación aquí es que la oposición –una política de opuestos que se oponen unos a otros, se apoyan unos en otros– pueda obstaculizar la escucha.

Una historia–memoria¹⁰⁴: Hace unos años, vivía en un antiguo pueblo minero en las afueras de Edimburgo. Me angustiaba mucho oír a la mujer soltera de clase trabajadora de al lado gritar cosas horribles a sus hijos casi todas las mañanas. Ella los maldecía, a veces gritaba cuánto los odiaba. Era casi insoportable. ¿Cómo podría hablar con ella sobre esto? Luego, tomé un curso sobre comunicación no violenta: una estrategia sin oposición (más sobre esto a continuación). Me enseñó a comunicarme de una manera

104 Tomo prestado este término de Kristina Nell Weaver, cuyos escritos de geografía anarco–budista me recuerdan que los recuerdos no son la verdad de lo que sucedió en el pasado, sino las historias que nuestras mentes crean en el presente.

que le facilitaba escuchar mis sentimientos y deseos. La oportunidad llegó cuando encontré una pelota en “mi” jardín (no somos dueños de un terreno, somos parte de un terreno) y ella estaba en “el suyo”. Lancé la pelota por encima del seto de ligustro y le pregunté cómo le parecía ser madre soltera. “Debe ser difícil”, dije. Luego le dije que cuando la escuchaba gritar por las mañanas me daba miedo porque me recordaba cosas de mi propia infancia¹⁰⁵. Ella no me dijo nada entonces, pero los gritos cesaron y su hija empezó a hablarme.

Más recientemente, esta habilidad nuevamente me resultó útil. De camino a Londres, donde iba a hablar sobre Academia y activismo, entablé una conversación sobre política con un hombre que se identificaba como conservador. Surgió el terrorismo y pregunté si éramos mejores que ellos; citando una camiseta de Chumbawamba, dije: “La guerra es terrorismo con un presupuesto mayor”. Parecía pensativo y un francés con aspecto de hippie detrás de él se rió y lo anotó. Entonces un hombre muy grande y de aspecto muy enojado se levantó y me preguntó si acababa de decir que la guerra es terrorismo. Asentí y él dijo: “Estoy en el ejército”. Parecía furioso y pensé que había muchas posibilidades de que me golpeará. De repente me encontré en su lugar, sintiendo lo que él podría estar sintiendo,

105 He escrito sobre esto en un ensayo. Véase “Fantasies of an Anarchist Sex Educator,” in *Anarchism and Sexuality: Ethics, Relationships and Power*, editado por J. Heckert y R. Cleminson (Londres: Routledge, 2010).

deseando. Lo miré a los ojos y le pregunté amablemente: “¿Estás enojado porque quieres respeto para ti y tus compañeros soldados?” Desvió la mirada, su rostro y sus hombros se suavizaron, y murmuró: “Supongo que todos tienen derecho a tener su opinión”.

¿Qué hubiera pasado si me hubiera opuesto a él?

¿Cómo sería una anarquía que se negara a ser contenida por las fronteras de sus opuestos? ¿Cómo se podría cuestionar continuamente al anarquismo, escuchando a través de líneas de identidad e ideología? Ahora bien, no estoy diciendo que el anarquismo deba incluirlo todo. Lo que digo es que es probable que sucedan cosas interesantes si la gente inspirada por el anarquismo establece conexiones con gente que ve las cosas de manera diferente, que hace las cosas de manera diferente. Hacerlo no es simplemente tratar de convencer a otros de que el anarquismo tiene razón, sino tal vez incluso abandonar tales juicios.

*Más allá del bien y del mal, hay un campo.
Te encontraré allí.*

–Rumi

Anhelo la honestidad, la complejidad y la compasión. No quiero que me pidan ni me digan que elija entre una lista de opciones ya definidas, ya decididas, ya juzgadas. Quiero tener una discusión. Conexión. Coito. Una oportunidad para escuchar y ser escuchado: dar y recibir, recibir y dar. Experimentemos diferentes posibilidades de identidades, de relaciones, de política. Vamos a quedar.

Es esto lo que me atrae una y otra vez hacia el anarquismo. Y no sólo al anarquismo. Soy demasiado promiscuo para eso¹⁰⁶. Mi anarquismo no tiene líneas rectas, ni fronteras, ni pureza, ni opuestos. Ningún ser vivo los tiene. Y me gusta mi anarquía viva.

Está bien, seré honesto. Mi anarquismo puede volverse rígido, limitado y opositor. Conozco la satisfacción de imaginarme más radical que los demás.

La cuestión es que esto conlleva el riesgo de no ser lo suficientemente radical, o incluso no ser realmente anarquista. También impide llevarse bien con la gente, trabajar juntos e incluso reunirse.

Entonces, cuando mi anarquismo es rígido, ¿cuáles son las posibilidades de experimentar anarquía?

106 Véase D. Shannon y A. Willis, “Theoretical Polyamor: Some Thoughts on Loving, Thinking, and Queering Anarchism”, *Sexualities*, 13 No. 4 (2010): 433–443.

Leer historias de manera diferente

Pero estas historias no eran el evangelio. No eran la Verdad. Eran ensayos sobre la verdad. Miradas, atisbos de sacralidad. A uno no se le pedía que creyera, sólo que escuchara.

–Ursula K. Le Guin, *La narración*

Un amigo mío, que se dedica tanto al activismo como al ámbito académico, recientemente hizo comentarios despectivos sobre la teoría queer que sólo trata de “aprender una forma diferente de leer una novela”. Y, de hecho, uno de los primeros libros en ser etiquetado como teoría queer fue *Between Men* (Entre hombres), de Eve Sedgwick, un libro sobre la literatura inglesa del siglo XIX. Fue, al mismo tiempo, una exploración de patrones de opresión, en particular normas culturales de amor, sexo, amistad, género e intimidad. Reconocer estos patrones surgió al aprender a leer novelas de manera diferente. Al llamar la atención sobre el amor y el deseo entre hombres en novelas aparentemente heterosexuales, tal vez no se

trate de decir que de eso trata realmente la historia. Más bien, perturba nuestra noción de cómo son realmente las cosas y, por tanto, de lo que es posible.

¿Es esto tan diferente de la narración de Peter Kropotkin? *Ayuda mutua: un factor en la evolución* invitaba a una lectura diferente de la teoría de Darwin, diferente de aquellos que veían la evolución como una justificación para el imperio, aquellos que imaginaban que la supervivencia del más apto significaba el más apto, el más dominante, el más masculino, el más “avanzado”. Para Kropotkin, y creo que también para Darwin, más apto significaba mejor capaz de encajar con otros seres en un ecosistema. En otras palabras, cooperar.

Entonces, ¿es mejor la cooperación que la competencia? ¿Es mejor queer que heterosexual? ¿Son esas las respuestas correctas? ¿Es así como debería vivir mi vida?

A mi modo de ver, al menos por el momento, ni lo queer ni la anarquía tienen que ver con encontrar las respuestas correctas o encontrar la manera correcta de vivir. Ambos tratan sobre la experiencia de conectarse con los demás, con uno mismo. Casi siempre me resulta más difícil conectar con alguien que insiste en que su historia es la historia y su verdad la verdad. ¿Dónde queda el espacio para mi historia, mi verdad? ¿O tu historia, tu verdad? ¿Cómo pueden diferentes personas, diferentes criaturas, diferentes historias

y voces aprender a encajar si una sola historia intenta ocupar todo el espacio? Como los zapatistas, quiero vivir en “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Uno de los principios de la permacultura, un sistema de diseño ético o quizás una revolución disfrazada de jardinería, es que los bordes son las áreas más productivas de un sistema. Donde el río se encuentra con la orilla, el bosque con la pradera o el mar con la orilla, habrá vida en abundancia. Cuanto más se mezcle el anarquismo, un río con muchos brazos en nuestro ecosistema social, con pantanos y piedras, suelo y alma, más diversas formas de vida se beneficiarán.

Por el contrario, la autoridad moral es una tierra fría, árida y solitaria. Lo sé: he estado allí y vuelvo de vez en cuando. Altamente racional y ferozmente intelectual, no deja lugar a la duda ni a la complejidad de los sentimientos. El calor hacia uno mismo y hacia los demás disminuye, porque el frío adormece el corazón. Refugiarse del dolor y del entumecimiento puede ser una forma de protección contra los horrores de presenciar la violencia y la violación. Ah, pero el corazón entumecido también es inmune a la alegría. ¿Y cuán extraña puede ser la vida sin alegría? Al buscar una mayor distancia y separación del dolor escalando ese terreno moral, corro el riesgo de olvidar que mi corazón anhela comunidad, vitalidad y juego. Quizás sea menos un olvido y más un aprendizaje a no escuchar. Porque el dolor es una señal, una conciencia de estar vivo, un recordatorio de lo que

se desea. Aprender a no escuchar. ¿No es esa también la naturaleza del Estado?

Cuidado de uno mismo

La interacción del cuidado de uno mismo... se mezcla con relaciones preexistentes, dándoles una nueva coloración y mayor calidez. El cuidado de sí mismo –o la atención que uno dedica al cuidado que los demás deben tener de sí mismos– aparece entonces como una intensificación de las relaciones sociales.

–Michel Foucault, *La historia de la sexualidad*, vol. 3:
El cuidado de uno mismo

En un artículo extrañamente anarquista, Sian Sullivan pregunta: ¿es posible otro mundo?¹⁰⁷ Cuando el

107 Véase S. Sullivan, “¿Un otro mundo es posible? Sobre representación, racionalismo y romanticismo en los foros sociales”, *Ephemeris*, 5 No. 2 (2005): 370–392. En línea en <http://www.ephemeraweb.org/journal/5-2/5-2ssullivan.pdf> (consultado el 25 de enero de 2012).

Estado/imperio/capital depende de producir cuidadosa y continuamente divisiones claras y jerárquicas entre y dentro de las personas, ¿cómo podemos hacer espacio para lo que ha sido designado otro? Declarar que una política es no jerárquica, anarquista, feminista, segura o queer no hace que esto suceda mágicamente. Se necesita un tipo diferente de magia: la práctica.

Estas jerarquías no están “allí afuera”. También están aquí: en la forma en que sostenemos nuestro cuerpo, en nuestros pensamientos, en nuestras reacciones emocionales, en la forma en que aprendemos a ver el mundo y a imaginar lo que es real y lo que es posible. Estas jerarquías surgen en la forma en que nos relacionamos con nosotros mismos, con otros humanos y con el resto del mundo natural. Y eso está bien.

(¡Tengan paciencia conmigo!)

Hay un psicólogo social llamado Thomas Scheff que intentaba comprender por qué las personas se conforman (o, tal vez, por qué es difícil ser queer)¹⁰⁸. Basándose en una visión bastante kropotkiniana de la evolución, consideró que los humanos somos básicamente cooperativos y que mantener esta cooperación es una función básica de nuestras emociones. Nos sentimos bien (“orgullo”) cuando

108 Véase TJ Scheff, *Microsociología: discurso, emoción y estructura social* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

nuestros vínculos sociales son fuertes y nos sentimos mal (“vergüenza”) cuando las relaciones están en riesgo, porque dependemos de ellas para vivir. Ahora bien, todo esto está muy bien para llevarse bien unos con otros. El problema comienza cuando nos sentimos avergonzados de nuestra vergüenza y entramos en esta desagradable espiral de castigarnos a nosotros mismos. Él llama a esto vergüenza patológica y la ofrece como una sugerencia para comprender todas las formas en que las personas se adaptan a cosas que sabemos que no son buenas para nosotros, para otras personas o para el resto del planeta. Por eso digo que está bien que surjan jerarquías. Si intentar ser un buen anarquista significa ser siempre antijerárquico, entonces las relaciones anarquistas siempre corren el riesgo de no ser lo suficientemente anarquistas, alimentando así la espiral de vergüenza patológica, de rigidez, del Estado. La modestia puede ofrecer un término medio, un punto de convivencia, entre el orgullo excesivo y la vergüenza patológica¹⁰⁹.

Desde entonces, otro psicólogo social radical ha desarrollado un modelo emocional de dominación más complejo. Marshall Rosenberg, el fundador de la comunicación no violenta (CNV), también reconoce que la conformidad y la dominación comienzan en nuestras

109 Véase Ursula K Le Guin, “La conversación de los modestos” en *Wild Girls* (Oakland, Ca: PM Press, 2011).

relaciones cotidianas¹¹⁰. Habla sobre el concepto de esclavitud emocional: sentirse responsable de las emociones de otras personas. ¿Qué sucede cuando el hermoso deseo anarquista de libertad e igualdad es retenido en esta jaula? Veo en mí y en los demás una abrumadora compulsión de intentar que todo sea igual, de hacerme a mí y a los demás libres. Para que todo esté bien.

¿Y si ya todo está bien, incluso el dolor y la vergüenza?

Rosenberg ofrece la perspectiva radicalmente compasiva de que absolutamente todo el mundo está haciendo lo mejor que puede imaginar para satisfacer deseos/necesidades que sirven a la vida (por ejemplo, orden, comunidad, juego, comida, refugio, etc.). No existe el mal; no hay nada que oponer. En cambio, podríamos aprender a empatizar con los deseos de los demás y a expresar los nuestros. Claro, podríamos no estar de acuerdo sobre las estrategias para satisfacer esas necesidades. A veces todavía me enoja cuando veo estrategias que satisfacen las necesidades de algunas personas mientras ignoran los de otras (como la guerra, la propiedad privada o el acoso). Y culpar a alguien por eso puede resultar temporalmente satisfactorio. La cuestión es que si culpo a otras personas por no ser ya perfectamente anarquistas, termino culpándome a mí mismo también. Tampoco soy un

110 Véase Marshall Rosenberg, *Comunicación no violenta: un lenguaje de vida* (Encinitas, Ca: PuddleDancer Press, 2003).

anarquista perfecto. ¿Cómo podría serlo? ¿Dónde habría aprendido estas habilidades? Como todos, sigo practicando.

Por eso los invito a considerar la noción muy extraña de un anarquismo que no se basa en la oposición, sino en una política que comienza aceptando todo tal como es. A partir de la aceptación, podríamos preguntarnos ¿qué servicio se puede ofrecer? ¿Cómo se puede fomentar la anarquía, en lugar de exigirla o forzarla? ¿Qué formas de vivir y relacionarnos podemos practicar que sean aún más efectivas para satisfacer las necesidades de vida, amor y libertad de todos? ¿Y de qué manera podríamos aprender a aceptar el dolor que sentimos cuando eso no sucede, en lugar de distraernos con resentimiento o chocolate? ¿Y de qué manera podríamos aprender a ser amables con nosotros mismos cuando nos damos cuenta de que hemos sido atraídos por estrategias de distracción o incluso de dominación?

Quietud en movimiento

Prefiere lo positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, los flujos a las unidades, los

arreglos móviles a los sistemas. Cree que lo productivo no es sedentario sino nómada.

–Michel Foucault, *Prefacio a Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*

Los cuerpos necesitan moverse, jugar, estar bien. La cultura sedentaria conduce a un gran sufrimiento. Cuerpos mantenidos en fila, en sillas en puestos de trabajo o pupitres escolares. Cuerpos mantenidos en orden. Lo mismo ocurre con los pensamientos, con los sentimientos.

Aferrarse con fuerza (a la vergüenza, al resentimiento o a cualquier emoción o historia de cómo es realmente el mundo) es aferrarse con fuerza. Esto no es libertad. Sostener suavemente es ser sostenido suavemente. Esto, para mí, es libertad. Ninguna oposición, ninguna tensión, entre intimidad y amplitud. En cambio, hay una danza suave que surge de una profunda quietud.

Volverse anarquista, volverse queer, no es fácil. Aprender a cruzar líneas, a ver que las líneas ni siquiera son reales, es una transformación radical para aquellos de nosotros que fuimos criados para creer en ellas. Pero no tiene por qué ser una lucha. Luchar contra el mundo tal como es, luchar contra mi experiencia, se interpone en mi camino. Claro, el mundo no es el mundo de mis sueños. ¿Por qué debería ser así?

¿Para detener mi dolor o el tuyo? Huir del dolor es un asunto ruidoso. Distrae.

Aprender a escucharse a uno mismo, a “dejar hablar la vida”¹¹¹ requiere silencio, paz. De lo contrario, sé que quedo atrapado en una avalancha de historias y sentimientos sobre lo que debería estar haciendo, sobre cómo no he hecho lo suficiente. Me olvido de descansar, de jugar. ¿Eso es radical?

Espera, se podría decir. Por supuesto que todos necesitamos descansar y jugar. Pero ¿cómo no oponernos, por ejemplo, al Muro en Palestina/Israel? ¿Cómo puedes decir que es una ficción? Es concreto. Material. También lo son las balas y los tanques que mutilan y matan.

Los cuerpos y las balas son reales. Dolorosamente reales. El hormigón no se autoorganiza en un Muro. Ninguna frontera, inventada por la mente humana, afirma su propia existencia. Ningún arma se dispara sola. Hay acción humana detrás de cada frontera, de cada muro. Y detrás de estas acciones: emociones, creencias. ¿Por qué algunos israelíes apoyan el Muro? Porque, según tengo entendido, tienen miedo. Se les enseña a creer que al menos algunos palestinos son enemigos peligrosos. Desean seguridad, vida. Cuando la gente actúa como soldados, quizás crea que la frontera es real y debe ser defendida. Pueden creer que los

111 Véase Parker J. Palmer, *Let Your Life Speak: Listening for the Voice of Vocation* (San Francisco: Jossey-Bass, 1999).

de un lado son intrínsecamente diferentes de los del otro. O tal vez creen, con el corazón y la mente, que no les queda otra opción que seguir órdenes. Hacer lo contrario, relacionarse de otra manera, podría ser sencillamente inimaginable.

Un estado de ánimo

El desafío que enfrentamos se compone de patrones específicos de comportamiento entre los colonos y nuestro propio pueblo: decisiones tomadas para apoyar mentalidades que se desarrollaron al servicio de la colonización de nuestras tierras, así como la codicia y el egoísmo desenfrenados de la sociedad en general. Debemos agregar a esto las justificaciones superficiales del lugar y propósito antinaturales e incomprensidos de los seres humanos en el mundo, una negativa enfática a mirar hacia adentro y una negación agresiva del valor de la naturaleza.

–Taiaiake Alfred, Wasáse:
Caminos indígenas de acción y libertad

La ecología queer consiste tanto en ver la belleza en las heridas del mundo como en asumir la responsabilidad de cuidar el mundo tal como es.

–Catriona Mortimer–Sandilands, “¿Pasiones antinaturales?: Notas hacia una ecología queer”

Me encuentro llegando una y otra vez a lo que me parece una conclusión muy extraña. Lo más radical que hago es meditar a diario.

Criado en la sociedad de los colonos, aprendí a resistirme a mirar hacia adentro, a tener miedo de lo que podría encontrar allí. Pero es la mejor manera que he encontrado de “ser yo mismo y, sin embargo, ser uno con los demás, sentir profundamente con todos los seres humanos y aun así conservar las propias cualidades características”, como Emma nos ha llamado a ser, a sentir. Por eso los invito a considerar, simplemente a considerar, la meditación como una práctica anarquista de libertad.

He aquí una propuesta extraña: el Estado es siempre un estado de ánimo. Es poner la vida en cajas y luego juzgarla en términos de esas cajas, esas fronteras, como si fueran lo que realmente importara. Es tratar de lograr que otras personas hagan lo que tú quieres que hagan sin tener en

cuenta sus necesidades y deseos. Es autoconciencia, autocontrol, autopromoción, autoobsesión. Es ansiedad y depresión. Es una hiperactividad que surge de la fantasía de que ser visto haciendo algo es mejor que no hacer nada, incluso si lo que estás haciendo podría causar más daño que bien. Es resentimiento hacia uno mismo y hacia los demás por no hacerlo bien, por no ser lo suficientemente bueno. Es la creencia de que la seguridad proviene del control. Y es una fuente de tremendo sufrimiento en el mundo.

También es algo que hago. Cuando miro hacia adentro, cuando medito, puedo ver cuánto está apegada la mente a historias individualistas de mí mismo: tan importante, tan débil, tan maravilloso, tan inútil, como víctima, héroe o villano. Las historias fluctúan y cambian de forma. Y cuando las creo, afectan todas mis relaciones. Yo también puedo realizar el estado.

Puede que Judith Butler me haya enseñado que la interpretación de un papel es simplemente una copia sin original, pero es la meditación la que me permite verlo con una visión clara. Sentándome cada mañana, enfocando mi mente, observando los pensamientos y emociones que pasan, aprendo a no identificarme con ellos, a no quedar atrapado en ellos, a no rechazarlos. Estoy aprendiendo el “arte de permitir que todo sea como es”¹¹², lo que a su vez

112 Véase Adyashanti, *True Meditation: Discover the Freedom of Pure Awareness* (Louisville, CO: Sounds True, 2006).

me ayuda con los muchos desafíos de cuidar “el mundo tal como es”, de ver la belleza en las heridas. Estoy aprendiendo a jugar con mi sentido de quién soy, a dejar de lado las fronteras y la vigilancia. Es mucho más fácil para mí conectarme con los demás cuando los muros del corazón, del yo individualizado, se derrumban. Y es más fácil soltar los muros si no los juzgo. Por supuesto que aprendemos a protegernos.

Practico la meditación, no sólo para mí, sino para poder salir al mundo desarmado. Sin armadura. Enamorado. Cuando siento amor por la vida misma, veo anarquía por todas partes. Noto todas las pequeñas formas, y no tan pequeñas, en las que las personas ya se apoyan entre sí, hablan por sí mismas, se escuchan unas a otras, toman decisiones y actúan juntas. Estas no son sólo “semillas bajo la nieve”, como dijo Colin Ward. Son plantas en flor. Otro mundo no sólo es posible, sino que ya existe. Lo he sentido.

Y cuando de nuevo quedo atrapado en mis propios pensamientos, mis propios deseos, mis propias historias sobre quién soy y quién eres tú, qué debería haber pasado, cómo debería ser el mundo... entonces veo muy poco fuera de los dramas de mi vida, mi propia mente. Todo lo que veo, todas las personas que conozco, lo reinterpreto a través del lente de esas ficciones. Me tomo a mí mismo y a mis creencias muy, muy en serio. Al igual que el Estado.

¿Es radical odiarme por eso? ¿Es radical odiar a los “policías”, los “capitalistas”, los “políticos”, los “racistas” o los “homófobos” por eso? En mi propia experiencia, todos están íntimamente entrelazados. Son inseparables.

Y así voy interiorizando antes de salir al mundo. Al dejar que mi mente se calme, mis pensamientos no me gobiernan. Al abrir mi corazón, puedo amarme a mí mismo y a los demás. Y si estoy llamado a luchar, a proteger a los que están amenazados, déjame hacerlo con amor. Porque si no estoy amando, no es mi revolución.

LECCIONES DE QUEERTOPÍA

Farhang Rouhani

Caminos hacia el anarquismo queer

Descubrí el anarquismo más tarde en la vida que la mayoría de la gente. Con esto, no quiero sugerir que exista un requisito de edad máxima para ingresar al mundo anarquista o que exista algún tipo de forma lineal a través de la cual desarrollemos nuestras formas de pensar y actuar, pero me gustaría comenzar este ensayo diciendo un poco sobre cómo llegué aquí. En mis estudios universitarios y de posgrado en literatura, geografía política y estudios culturales, encontré pocas oportunidades, si es que hubo alguna, para estudiar de cerca el pensamiento anarquista, y tampoco estuve

involucrado en ningún tipo de movimiento o comunidad organizada en torno a la ética anarquista. Mi pensamiento sobre el mundo, tal como se desarrolló en la escuela de posgrado en particular, fue moldeado en gran medida por Foucault, Gramsci y Lefebvre y sus descendientes, centrado específicamente en la economía política marxista, la teoría queer y las prácticas cotidianas de la formación del Estado y la globalización. Mi tesis doctoral se centró en cómo los jóvenes residentes de clase media de Teherán, Irán, se experimentan a sí mismos como ciudadanos y consumidores en relación con la teocracia, la democracia y el neoliberalismo dentro de sus prácticas de uso de la televisión satelital e Internet. Es muy curioso para mí ahora que fui influenciado por tantas teorías que a su vez estaban influenciadas por formas de pensar anarquistas sin que realmente se pronunciara la palabra “anarquismo”. Creo que esto revela mucho sobre nuestra educación y los sistemas sociales más amplios en los Estados Unidos y su ignorancia y ansiedad ante el acercamiento al anarquismo. Hay mucho trabajo claramente derivado y alineado con enfoques anarquistas que no se autodenomina así.

En cualquier caso, mi primera introducción al anarquismo se produjo precisamente en la Commonwealth de Virginia, cuando poco después de comenzar mi trabajo docente en el Mary Washington College (ahora llamado Universidad de Mary Washington) en 2001, se me acercó un grupo de estudiantes radicales para que fuera el asesor de un grupo

recién formado, el Club de Teoría Social Anarquista (ASTC). Yo, por supuesto, dije que sí, sabiendo muy poco pero también estando muy interesado. Durante los siguientes años, colaboramos en grupos de lectura anuales y seminarios que abarcaban temas desde la historia sociofilosófica anarquista hasta el anarcafeminismo y las intersecciones de la teoría queer y el anarquismo hasta un proyecto mucho más orientado a la práctica llamado Derechos a la Ciudad, que se centró en un experimento de okupación en el centro de Fredericksburg, Virginia. Desde el principio, abordé el anarquismo con bastante escepticismo, especialmente en la forma en que los estudiosos anarquistas hasta hace poco hablaban sin problemas de la naturaleza (humana) en términos esenciales. Pero al mismo tiempo, me sentí cada vez más atraído por las críticas anarquistas más recientes a la dominación, la coerción y las políticas de identidad, y el énfasis en modelos prácticos basados en la ética, en lugar de los derechos, para crear nuevos mundos en el caparazón de lo viejo.

Uno de los proyectos organizados por ASTC fue una serie de talleres anuales sobre diferentes proyectos comunitarios de activistas radicales en la región, desde Richmond Indymedia hasta Helping Individual Prostitutes Survive (HIPS). En 2004, dos miembros del Richmond Queer Space Project (RQSP en adelante) vinieron a Mary Washington para un taller, e inmediatamente me conecté con su compromiso teórico y práctico con la creación de un espacio queer en

torno a la ética anarquista. RQSP fue un proyecto de construcción comunitaria y activista a microescala con sede en Richmond, Virginia, que duró de 2001 a 2006, que tuvo una presencia muy dinámica en la ciudad. Si bien participó activamente en la organización de mítines y talleres y en la celebración de reuniones semanales impulsadas por el consenso, RQSP se volvió particularmente vibrante gracias a la creación de un espacio material, Queer Paradise, que en diferentes momentos operó como espacios políticos, sociales y de vida para diferentes miembros del grupo.

Fue en gran medida a través de la combinación de mi participación en ASTC y mi exposición al RQSP que yo, que tenía treinta y tantos años, llegué a identificarme como anarquista. Quería comenzar mi ensayo con esta historia personal en parte para revelar completamente cómo me interesé en el anarquismo y cómo mi interés en el anarquismo fue inicialmente de naturaleza académica, pero también para enfatizar los caminos y trayectorias muy diferentes que llevan a las personas a lugares particulares. ideas, movimientos y prácticas.

Lo que me gustaría argumentar en este ensayo es que, si bien las teorías queer y anarquistas ofrecen alternativas inspiradoras, creativas y utópicas, a menudo no abordan los procesos complejos, contradictorios y confusos mediante los cuales se promulgan los ideales. Tendemos, por ejemplo, a valorar las prácticas impulsadas por el consenso sin prestar atención crítica a la brecha entre nuestros modelos de

consenso idealizados y las formas complejas en que se practican. Mi objetivo es describir el ascenso y la desaparición del RQSP como una forma de tomar en serio estas complejidades y como una manera de comprender cómo se pueden sostener mejor esos movimientos. Comenzaré examinando tres análisis del anarquismo queer en la práctica y luego observaré los complejos procesos a través de los cuales RQSP creó un espacio material queer, con énfasis en las políticas a veces contradictorias de afinidad e identidad que surgieron. Lo que presento aquí es el producto de un proyecto de investigación de un año de duración que entrevistó a diez miembros de RQSP y es una versión más corta, y esperemos que más accesible, de un próximo artículo en la revista académica gratuita en línea ACME: An International E-Journal for Critical Geographies.

Afinidad, prefiguración y anarquismos queer

Dentro del mundo académico, las perspectivas anarquistas han inspirado recientemente y han sido inspiradas por una variedad de marcos teóricos radicales, incluyendo la teoría queer, el feminismo, la teoría crítica de la raza y el

ambientalismo radical¹¹³. Dos aspectos importantes desarrollados recientemente que tienen una relación directa con la formación de políticas y proyectos anarquistas queer como el RQSP son la afinidad y la política prefigurativa. Los académicos conceptualizan la afinidad como un grupo de personas que se unen, comparten un terreno común y desarrollan espacios de apoyo y comunicación. La política de afinidad, entonces, implica percibir las esperanzas y temores de personas aparentemente diferentes cultural y regionalmente como interconectadas, formar coaliciones que puedan negociar un terreno común temporal e ir más allá de las políticas de identidad divisivas¹¹⁴.

La política prefigurativa exige que los activistas se adhieran lo más posible al mundo que les gustaría ver en la forma en que viven y actúan en el mundo de hoy. Como tal, presupone igualdad e imagina un sujeto colectivo de resistencia, en lugar de defender derechos individuales que puedan agregarse al *status quo* estatista existente. Los procesos políticos son tan importantes como el resultado, ya que implican el empleo de modelos de acción no jerárquicos, participativos y basados en el consenso. El resultado es una visión dinámica de la utopía como un proceso continuo, más

113 Véase Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis Fernández, Anthony J. Nocella, II y Deric Shannon, ed., *Contemporary Anarchist Studies* (Nueva York: Routledge, 2009).

114 *Ibíd.*, 82–92, 213–223.

que como un objetivo que puede alcanzarse mediante la concesión de derechos individuales¹¹⁵.

La afinidad y la política prefigurativa, como tales, comparten una confluencia radical con la política queer en su crítica de las políticas de identidad, su preocupación por la ética en las relaciones y su defensa de la práctica de la utopía a través de la experimentación. Para una mirada más profunda a estos elementos, ahora discutiré los trabajos de tres académicos sobre las prácticas anarquistas queer.

Jamie Heckert concibe el anarquismo como una ética de las relaciones¹¹⁶. Critica hasta qué punto la orientación sexual es una forma de Estado, uno de los muchos procesos cotidianos de formación del Estado a través de los cuales se rigidizan y controlan las oportunidades y acciones de las personas. En última instancia, los deseos e identidades de las personas no pueden contenerse en formas sancionadas por el Estado, y esas personas producen realidades alternativas en relación con sus socios que a veces evaden el control del Estado. La visión de Heckert sobre la resistencia a la orientación sexual continúa una tradición central del anarquismo, pero la expande a un ámbito, la sexualidad, que los anarquistas no

115 Véase *Ibíd.*, 11–17; J. Shantz, “Anarchist Futures in the Present”, *Resistance Studies* No. 1 (2008): 24–34; y J. Rancière, *Desacuerdo* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

116 Véase J. Heckert, *Resisting Orientation: On the Complexities of Desire and the Limits of Identity Politics*, tesis doctoral (Edimburgo: Universidad de Edimburgo, 2005).

abordan ampliamente. Además de servir como crítica del Estado, presenta formas en las que las personas participan activamente en un proyecto prefigurativo en su vida cotidiana. En una línea similar, Gavin Brown sintetiza las perspectivas anarquistas sobre la afinidad, la autonomía y el juego con una perspectiva geográfica sobre el espacio queer en su investigación sobre las reuniones de Queeruption¹¹⁷. Los espacios temporales de las reuniones brindan oportunidades para la creación de una “queertopia”, a través de las formas en que construyen una comunidad y un espacio no jerárquico, éticamente consciente y sexualmente positivo. Además, las reuniones brindan oportunidades para desafiar las divisiones sociales que resultan de las políticas de identidad al brindar espacios temporales para la creación de relaciones autónomas basadas en la afinidad centradas en la ética y el respeto mutuo. Por último, Eleanor Wilkinson examina el papel y la política de las emociones en el trabajo y la vida cotidiana de los activistas queer¹¹⁸. Sostiene que las emociones a menudo están infravaloradas en la forma en que pensamos sobre el activismo, y que cuestionar el pensamiento sobre el activismo implica, entre otras cosas, desafiar la noción de que sólo ciertos tipos de emociones son

117 Véase G. Brown, “Autonomy, Affinity and Play in the Spaces of Radical Queer Activism”, en *Geografías de las sexualidades*, editado por K. Browne, J. Lim y G. Brown, (Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2007), 195–206.

118 Véase E. Wilkinson, “¿Las emociones menos relevantes para la política?: Activismo autónomo queering”, *Emoción, espacio y sociedad* No. 2 (2009): 36–43.

apropiadas en ciertos tipos de espacios. Por ejemplo, sugiere que la aparente apertura y consenso de la organización activista autónoma a menudo depende de silenciar ciertos tipos de emociones, como la ira y la frustración, y de poner entre paréntesis la sexualidad como un asunto privado o secundario. En cambio, aboga por una apertura reflexiva a discusiones sobre emociones que potencialmente conduzcan a una mayor sostenibilidad emocional para individuos y grupos.

Estas piezas de investigación convergen en torno a su deseo de ampliar el campo del anarquismo para revalorizar la sexualidad, las emociones y las relaciones con las personas, grupos y movimientos, y presentar una gama completa de espacios de activismo más allá de nuestra fijación en la política callejera, para incluir la gama de espacios y prácticas cotidianos a través de los cuales las personas se involucran en la construcción de nuevos mundos. Wilkinson, en particular, llega lejos al considerar las complejidades y contradicciones de tal proyecto. Si bien las perspectivas anarquistas sobre la afinidad y la política prefigurativa son inspiradoras en sus exploraciones de oportunidades para la solidaridad y la creación de nuevos mundos posibles, a menudo no presentan las complicaciones y complicidades que pueden implicar la construcción de un mundo nuevo en el caparazón del viejo. Para una mirada más cercana, pasaré ahora a algunas

observaciones sobre el Proyecto Espacial Queer de Richmond.

RQSP y la confusa política de la creación de espacios

El Richmond Queer Space Project fue fundado en 2001 por cuatro autodenominados queers de Richmond que previamente habían establecido capítulos de Lesbian Avengers y el Queer Liberation Front y buscaban crear un espacio material y simbólico que apoyara acciones políticas y formaciones comunitarias queer. El espacio original que ocupaba el grupo Queer Paradise era un loft en ruinas y alquilado a bajo precio en el centro de Richmond. Los miembros del grupo que entrevisté reflexionaron con orgullo sobre sus logros al crear este primer espacio. Como gran almacén, ofrecía infinitas posibilidades en cuanto a cómo asignar el espacio y, desde el principio, podían tomar decisiones colectivas conscientes sobre cómo debería verse un espacio queer. Por ejemplo, una de las integrantes del colectivo utilizaba una silla de ruedas y el grupo hizo un esfuerzo consciente para construirle un espacio que se adaptara a sus necesidades, como una rampa baja, que concienciara a los demás sobre los problemas de

discapacidad. La experiencia fue enriquecedora tanto en un nivel abstracto como en un nivel práctico de adquirir experiencia en edificación y construcción. Además, el espacio sirvió simultáneamente como espacio de vida para algunos miembros y como espacio de reunión para RQSP y otros grupos activistas de Richmond, lo que se suma a su carácter general de tener infinitas posibilidades.

El uso de este espacio terminó en abril de 2002, cuando la policía y los inspectores de la ciudad condenaron el edificio y dieron a los residentes dos horas para abandonarlo. El grupo fracasó después de eso, reuniéndose periódicamente en casas de personas, en edificios de campus universitarios y en una granja. Queer Paradise resurgió en noviembre de 2002 como un espacio de oficinas alquilado en un lugar a pocas cuadras del primer espacio. Desde el principio hubo conflictos y preocupaciones sobre hasta qué punto este espacio tenía el efecto de desradicalizar al grupo. Algunos miembros consideraron que este nuevo tipo de espacio era muy convencional y poco queer, pero al final se aceptó por consenso en gran medida porque sería un espacio más visible públicamente y podría ser más accesible y seguro para nuevos miembros potenciales.

Hubo otras formas en las que se estaba produciendo una desradicalización del proyecto en este momento, por ejemplo, en el cambio de RQSP de una organización clandestina a una organización legal sin fines de lucro. Si bien los miembros del grupo intentaron activamente mantener la

naturaleza de la organización, cualquier organización oficial sancionada por el Estado debe cumplir ciertas reglas, incluida una estructura de poder jerárquica¹¹⁹. Esta desradicalización también es evidente en los cambios en la misión y los objetivos del colectivo. La primera declaración de misión identificó los objetivos del RQSP como:

- Proporcionar un espacio para promover la comunidad entre las personas identificadas como queer y fomentar la actividad queer en Richmond.
- Proporcionar un espacio de reunión gratuito para grupos queer-positivos que trabajan para desafiar el heterosexismo, el sexismo, el capacitismo, el racismo y el clasismo.
- Educar sobre temas queer y relacionados a través de folletos, oradores, conferencias, actividades culturales queer y una biblioteca de préstamo¹²⁰.

La nueva declaración de misión, más generalizada, asociada con el segundo espacio fue: “El Proyecto Espacial Queer de Richmond mantiene un espacio y un centro de recursos amigable para los queer, promueve la cultura queer en Richmond y vincula la experiencia queer con el amplio

119 Para otros ejemplos, véase M. Andrucki y G. Elder, “Locating the State in Queer Space: GLBT Non-Profit Organizations in Vermont, USA”, *Social and Cultural Geography* (8)(1) (2007): 89 –104.

120 Literatura RQSP, 10 de enero de 2002.

espectro del trabajo por la justicia social”¹²¹. Esto refleja un cambio significativo, desde el tono más radical de la primera declaración al tono más genérico, inclusivo y de justicia social de la segunda. Estos cambios no fueron aceptados uniformemente dentro del grupo y llegaron a un punto crítico en el contexto de un evento en particular.

Esto ocurrió en junio de 2004, en el contexto de una manifestación contra el proyecto de ley 751 de la Cámara de Representantes, la llamada Ley de Afirmación del Matrimonio. La organización de derechos LGBT más grande del Estado, Equality Virginia, había organizado una manifestación y estaba lista para que sus miembros y aliados hablaran en nombre de los derechos del matrimonio gay, y los miembros de RQSP dedicaron una cantidad considerable de tiempo y energía a debatir si y cómo hacer lo de estar involucrado. Diez miembros estaban preparados para emitir una fuerte declaración contra el matrimonio, pero otros miembros del colectivo no querían enemistarse con el movimiento LGBT dominante en presencia de la amenaza mayor que representaba el proyecto de ley. Reescribieron el discurso de una manera que pudiera establecer un terreno temporal de afinidad con el movimiento matrimonial LGBT, al tiempo que incluían las propias creencias del colectivo sobre el matrimonio como una institución normalizadora. El discurso que finalmente se pronunció identifica claramente a RQSP como “queer”, establece vínculos entre queers y

121 2004, queerspace.org (ahora desaparecido).

otros grupos marginados y aboga por la solidaridad basada en el hecho de que el proyecto de ley trata tanto de un mayor control de las vidas de las personas como del matrimonio específicamente. Concluye lo siguiente: “Cuando la HB 751 llegó directamente a nuestras vidas, creó activistas. Y en ese sentido hay una oportunidad en nuestro horizonte. Descubramos cómo luchar no sólo por los derechos de nuestro propio grupo, sino también contra nuestro enemigo común. Y no nos sintamos cómodos cuando no es nuestro grupo el que está siendo atacado”¹²².

La participación en este evento brindó oportunidades para construir conexiones, al establecer un terreno temporal mientras se transmitía una crítica al matrimonio y al control estatal, pero también condujo a un conflicto más severo, que en última instancia condujo a la desaparición del grupo. Algunos miembros terminaron sintiéndose traicionados por el tono conciliador del discurso, criticándolo como una forma de política de asimilación, y terminaron formando una “cuadrilla queer” separatista dentro del RQSP. Los miembros que habían apoyado la reescritura del discurso también quedaron con malos sentimientos hacia los separatistas queer, expresando que sus acciones eran divisivas, carecían de una ética de cuidado y despreciaban demasiado las preocupaciones de los activistas LGBT. Básicamente, lo que siguió fue una forma divisiva de política de identidad, de quién era más queer que quién, dentro de un proyecto que

122 30 de junio de 2004.

intentaba conscientemente oponerse a la división política basada en la identidad. La división también representó una ruptura en los procesos de creación de consenso. Los procesos de creación de consenso en torno a la participación en este evento consumieron tiempo y energía y, en última instancia, no tuvieron éxito. Creo que esto plantea una cuestión importante: si los grupos modelados por el consenso siempre deberían tener como objetivo el acuerdo. Quizás la fractura irreparable que se desarrolló durante este momento podría haberse evitado si los miembros hubieran acordado una separación ideológica temporal, con la idea de que RQSP no necesitaba tener una visión ideológica singular.

Hubo otras fuentes importantes de conflicto que se expresaron en mis entrevistas con miembros del colectivo. La edad apareció como un tema divisivo. Uno de mis entrevistados, un miembro masculino mayor del colectivo, de unos treinta y tantos años, argumentó que los miembros más jóvenes tendían a centrarse más en el uso de RQSP como plataforma para llevar a cabo proyectos de activistas queer; que los miembros mayores estaban más centrados en crear un espacio y una comunidad, y que quienes se encontraban en el medio a menudo se sentían presionados en ambas direcciones. Creo que la edad es una fuente de conflicto importante y subrepresentada en la política anarquista, y particularmente en los Estados Unidos, donde la escala del movimiento es tan pequeña y discontinua en el tiempo que no existen tipos de vínculos intergeneracionales

como puede haber en otras culturas activistas radicales. La raza y el racismo también fueron cuestiones importantes, ya que RQSP estaba formado principalmente por radicales blancos y Queer Paradise estaba situado dentro de un vecindario de Richmond que era producto de una segregación a largo plazo. El vecindario estaba formado principalmente por una combinación de residentes afroamericanos pobres desde hacía mucho tiempo y residentes blancos y afroamericanos adinerados y aburguesados. Las tensiones derivadas de estos cambios hicieron que los miembros del RQSP se sintieran a veces como colonos blancos y en otras ocasiones totalmente excluidos de la narrativa del declive urbano y la renovación del vecindario. Por último, había cuestiones importantes relacionadas con la escala y los límites del activismo radical en una ciudad pequeña y relativamente conservadora del sur como Richmond. Durante su existencia, el RQSP tuvo entre diez y hasta treinta miembros. Para aquellos en el colectivo que buscaban hacer el espacio más accesible, fue impactante que el grupo no creciera más allá de eso. Un miembro del colectivo identificado como trans me dijo que recientemente había querido iniciar un capítulo de Gay Shame en Richmond, pero dado el pequeño tamaño de la principal comunidad gay visible en Richmond, parecía incorrecto iniciar una organización que sirviera para criticarlo. Creo que tal afirmación tiene implicaciones importantes sobre la naturaleza y el alcance de la política queer radical posible en ciertos tipos de lugares.

Lo que obtenemos cuando admitimos nuestras limitaciones

No pretendo disminuir la importancia y la vitalidad de los colectivos queer autónomos como el Richmond Queer Space Project. Los miembros que entrevisté me informaron de todas las formas en que su asociación los empoderó sexual, política y culturalmente, y terminó impactando también en su futuro profesional. Mi preocupación tiene mucho más que ver con cómo cultivar el impacto y la sostenibilidad a largo plazo. Me doy cuenta de que gran parte de la vitalidad de proyectos como RQSP está relacionada con su temporalidad y la laxitud de las asociaciones de afinidad. Pero, entre otras cosas, me preocupa el poco activismo queer que ha asumido el papel del RQSP en Richmond desde su desaparición hace cuatro años.

Me gustaría terminar sugiriendo que necesitamos desarrollar una base de conocimientos mucho más amplia y un conjunto de herramientas prácticas para poder abordar los problemas cuando aparecen. Por un lado, es tremendamente importante apreciar los desafíos que implica intentar construir un mundo nuevo en el caparazón

del viejo, la necesidad de todas las formas de apoyo emocional y reflexividad que tanto los activistas como los académicos tienden a ignorar, y los tipos específicos de oportunidades y limitaciones proporcionadas por diferentes tipos de contextos espaciales. Más específicamente, en el contexto de la política anarquista queer, debemos prestar más atención a las formas en que la política de identidad seguramente nos impactará, como parte del mundo sexual que habitamos actualmente, para que podamos involucrarnos y lidiar con las divisiones cuando aparezcan. Y debemos abordar la noción de queertopia como un proceso continuo y constantemente reinventado, dentro del cual las contradicciones y capitulaciones no necesitan ser equiparadas con el fin o el fracaso del proyecto. La sostenibilidad y el dinamismo a largo plazo de nuestros movimientos y espacios dependen de admitir nuestras limitaciones y aprender de la brecha crítica entre los ideales y la puesta en práctica de nuestros proyectos.

TIRANÍA DEL ESTADO Y LIBERACIÓN TRANS

Jerimarie Liesegang

“STAR es un grupo revolucionario. Creemos en tomar las armas y comenzar una revolución si es necesario. Nuestro principal objetivo es ver a los 'gays' liberados y libres”.

–Marsha P. Johnson,
“Rapeando con un revolucionario travesti callejero”¹²³

¹²³ Karla Jay y Allen Young, ed., *Out of the Closets: Voices of Gay Liberation* (Nueva York: Jove Publications, 1977), 113.

“Liberación Trans es la frase que ha llegado a referirse a todos aquellos que desdibujan o salvan los límites del sexo o la expresión de género que les fueron asignados al nacer: travestis, transexuales, personas intersexuales, Dos Espíritus, mujeres barbudas, mujeres masculinas y Hombres femeninos, drag kings y drag queens. Trans Liberation es un llamado a la acción para todos aquellos que se preocupan por los derechos civiles y la creación de una sociedad justa y equitativa”.

–Leslie Feinberg,
*Liberación trans: más allá del rosa o el azul*¹²⁴

Los anarquistas (deberían) comprender la importancia de oponerse a la regulación del comportamiento sexual y de género por parte de los gobiernos y otras fuerzas aliadas como la Iglesia y el capitalismo. De hecho, ha habido una larga historia del anarquismo como movimiento y filosofía que reconoce y abraza la importancia fundamental de la liberación sexual y de género. Dentro de esta historia ha habido un papel destacado de los radicales sexuales

124 Leslie Feinberg, *Liberación trans: más allá del rosa o el azul*, (Boston: Beacon Press, 1999).

anarquistas queer que mantuvieron este importante compromiso al frente del movimiento y la filosofía anarquistas. Sin embargo, a pesar de los radicales sexuales anarquistas pioneros de principios del siglo XX y de aquellos durante el apogeo de los movimientos de liberación (gays, feministas, negros) de los años sesenta y setenta, ha habido una tendencia creciente por parte de lesbianas, gays, bisexuales y Movimiento de liberación transgénero (LGBT) hacia la aceptación del gobierno y su papel en la regulación del comportamiento sexual y de género. Y este actual movimiento de “liberación” ha trabajado en complicidad con el Estado simplemente para ampliar y reformar las definiciones y normas sociales de sexo y género, así como centrarse en la asimilación de lo LGBT dentro del Estado a través de la reforma matrimonial, y promulgando leyes que buscan afianzar y empoderar a la policía y al sistema carcelario a través de una mayor financiación y participación a través de la legislación sobre delitos de odio. Y así vemos un movimiento de liberación que pasó de centrarse en luchar contra el Estado y sus sistemas asociados de policía, política y normas sociales corruptas a un modelo de liberación cómplice de un Estado y sus estructuras de poder aliadas que no da excusas con respecto a su control, regulación, definición y límites legales respecto del comportamiento sexual y la identidad y expresión de género.

Este capítulo detalla las raíces históricas de los radicales de sexo y género dentro del movimiento anarquista, así como

dentro de otros movimientos de liberación aliados. Desde esta perspectiva histórica, podemos reexaminar el estado del movimiento de liberación LGBT e intentar solidificar y redefinir un movimiento de liberación trans fuera del actual llamado movimiento de liberación LGBT. El objetivo de este capítulo es reconsiderar la liberación trans dentro de los contextos de los entornos sociales, económicos y políticos actuales, principalmente en los Estados Unidos, aunque dada la penetración del movimiento LGBT liderado por defensores del matrimonio, también se puede ver desde una perspectiva global. En este proceso, se espera revelar que el núcleo de la existencia y la persona trans es radical y anarquista, si no insurreccional, en su encarnación, de modo que la liberación pura del sexo y el género no se logrará a través de una reforma cómplice dentro del Estado, sino más bien mediante el rechazo del Estado y sus múltiples construcciones sociales.

Anarquistas queer/radicales sexuales 1850–1930 (también conocida como liberación sexual de la primera ola)

A finales del siglo XIX y principios del XX surgió una articulación de una política de la homosexualidad. En Berlín de 1897, el sexólogo y radical sexual alemán Magnus

Hirschfeld y varios colegas formaron el Comité Científico Humanitario (SHC), la primera organización de derechos de los homosexuales del mundo. Los miembros del SHC eran intelectuales radicales que ayudaron a crear nuevas interpretaciones de la homosexualidad y defendieron nuevos objetivos e ideas políticas, así como fuertes críticas a las normas y valores sociales opresivos¹²⁵. Durante esta primera ola de liberación sexual, muchos de estos intelectuales radicales dieron forma a nuevos entendimientos y formas de conciencia política y social entre personas del mismo sexo que tuvieron impactos inmediatos y de largo plazo en las vidas de los europeos. Dentro de Estados Unidos, a diferencia de Europa, la política de los radicales sexuales no surgió de un floreciente movimiento por los derechos de los homosexuales. Más bien, surgió del movimiento anarquista de la época. Radicales sexuales anarquistas como Emma Goldman, Alexander Berkman, Leonard Abbott, John William Lloyd y Benjamin R. Tucker escribieron libros, artículos y dieron conferencias en todo Estados Unidos sobre el amor entre personas del mismo sexo. Emma Goldman [1869–1940] es sin duda la primera persona que habló abiertamente sobre la liberación homosexual (emancipación) y apoyó abiertamente a Oscar Wilde contra sus perseguidores. Aunque no es anarquista, Magnus Hirschfeld elogió a Emma Goldman como la “primera y única mujer, de hecho, se podría decir el primer y

125 Terence Kissack, , *Free Comrades: Anarchism and Homosexuality in the United States, 1895–1917* (Oakland: AK Press, 2008), 1.

único ser humano de importancia en Estados Unidos que llevó el tema del amor homosexual a las capas más amplias del público”¹²⁶. Los anarquistas estadounidenses de esta época fueron únicos al articular una crítica política de las reglas sociales y legales estadounidenses, así como de las normas sociales que regulaban las relaciones. En este esfuerzo, y aprovechando el movimiento anarquista de la época, pudieron centrar la homosexualidad en el debate político. Al hacerlo, crearon un cambio fundamental en el panorama sexual, cultural y político de Estados Unidos, no sólo durante su época sino también en las décadas siguientes. Como señala Terence Kissack: “Los anarquistas sexuales radicales estaban interesados en el lugar ético, social y cultural de la homosexualidad dentro de la sociedad, porque esa cuestión se encuentra en el nexo entre la libertad individual y el poder estatal... Los anarquistas sexuales radicales examinaron la cuestión del amor entre personas del mismo sexo, porque policías, árbitros morales, médicos, clérigos y otras autoridades buscaron regular el comportamiento homosexual”¹²⁷.

Así, vemos que durante este período de la primera ola dentro de Europa gran parte del diálogo entre los radicales sexuales giraba en torno a un ámbito educativo y de derechos civiles centrado en la aceptación dentro de las estructuras del Estado. Sin embargo, los radicales

126 Ibid., 4.

127 Ibid., 5.

anarquistas sexuales estadounidenses no abordaron la cuestión de la liberación sexual a través de una lente de identidad y reforma homosexual, sino más bien desde una alternativa anarquista más fundamental y radical que denunciaba los principios del Estado y sus estructuras de poder aliadas con la iglesia y su mandato de adhesión a las normas sociales.

Después de la Primera Guerra Mundial y la aprobación de la Ley de Sedición de 1918, los radicales sexuales y el movimiento anarquista comenzaron un fuerte declive a medida que muchos de los activistas fueron encarcelados o deportados y sus vitales vehículos de propaganda fueron cerrados.

Y no mucho después, el 6 de mayo de 1933, los nazis tomaron el poder en Alemania y atacaron el Instituto Hirschfeld y quemaron muchos de sus libros. Entonces se produjo un cierre de esta primera ola de liberación sexual cuando el Estado (tanto en Estados Unidos como en Alemania) comenzó su represión contra los radicales sexuales y el diálogo revolucionario en torno a la liberación sexual que habían creado.

Movimiento homófilo 1930–1969 (también conocido como liberación sexual de la segunda ola)

A finales de la década de 1930, el movimiento anarquista y los radicales sexuales eran una sombra de su apogeo original de finales del siglo XIX y principios del XX. Coincidentemente con este declive del movimiento anarquista vimos el ascenso del Partido Comunista (PC) como vehículo principal de la izquierda. Los radicales sexuales de este período comenzaron a trabajar bajo una izquierda dominada por el PC, que marginaba las ideas e ideologías de sus predecesores anarquistas¹²⁸. El PC era una organización que, a diferencia de los anarquistas, imponía la uniformidad de creencias y acciones. Y en lo que respecta a la homosexualidad, el PC tenía una política de desalentar la membresía de gays y lesbianas que se negaban a guardar silencio sobre sus vidas privadas (claramente un cambio de 180 grados con respecto a las creencias y acciones de radicales sexuales anarquistas como Emma Goldman y Alexander Berkman). En teoría, el PC promulgó la primera política de “No preguntes, no digas” contra los homosexuales, a pesar de que muchos destacados radicales sexuales y homosexuales de izquierda eran miembros del PC.

128 Véase *ibídem*.

Ya fueran acciones estatales contra radicales sexuales y anarquistas después de la Primera Guerra Mundial, o el surgimiento del PC opresivo, los segundos impulsos de un movimiento de liberación sexual no comenzaron a surgir hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Y, lamentablemente, muchas historias contemporáneas del movimiento gay en Estados Unidos no se han centrado en los radicales sexuales y anarquistas de la primera ola de liberación sexual, sino más bien en esta segunda ola de posguerra, centrándose en las organizaciones e individuos que compartían la visión principalmente reformista de la liberación gay.

Después de la Primera Guerra Mundial no hubo movimientos homosexuales o radicales sexuales sostenidos hasta 1948 con la publicación del informe Kinsey titulado *Sexual Behavior in the Human Male* (Comportamiento sexual en el hombre) y en 1953 con la publicación del estudio titulado *Sexual Behavior in the Human Female* (Comportamiento sexual en la mujer). Ambos informes sorprendieron al público en general y fueron instantáneamente controvertidos y sensacionalistas. “Los hallazgos causaron conmoción e indignación, tanto porque desafiaron las creencias convencionales sobre la sexualidad como porque discutían temas que antes habían sido tabú sobre sexo, sexualidad y género”¹²⁹. En lugar de que este diálogo surgiera de intelectuales y anarquistas radicales,

129 Ibid., 171.

surgió de la comunidad científica y sexólogos dominantes. Estos informes, al igual que los escritos y conferencias de la primera ola de radicales sexuales, alteraron permanentemente “la naturaleza del discurso público sobre la sexualidad, así como la percepción que la sociedad tiene de su propio comportamiento”¹³⁰. Estas publicaciones fueron ampliamente leídas y reveladas a la opinión pública en general, mostrando que un gran número de hombres y mujeres practican el amor entre personas del mismo sexo. También durante este período, Harry Hay (1912–2002), un destacado hombre gay dentro del movimiento de liberación sexual de la segunda ola, fundó en 1950 la Sociedad Mattachine, la primera organización duradera sobre derechos LGBT en los Estados Unidos. Harry Hay fue un defensor prolífico y vocal del movimiento de liberación gay (o, como Hay lo enmarcó en aquellos días, “el movimiento homófilo”). Hay aprendió sobre activismo y organización durante sus primeros días dentro del PC, sin embargo, para poder dedicarse a su política sexual necesitaba dejar el PC ya que el PC no permitía que los homosexuales fueran miembros¹³¹. Durante este inicio de la Sociedad Mattachine y el movimiento homófilo, vimos el surgimiento de la contraparte lesbiana de Mattachine: Hijas de Bilitis, así como de One, Inc., los editores de *ONE Magazine*, la primera

130 “Kinsey Reports”, Wikipedia, en.wikipedia.org (consultado el 14 de julio de 2010).

131 Véase Harry Hay, *Radically Gay*, editado por Will Roscoe (Boston: Beacon Press, 1996).

publicación pro-gay de Estados Unidos. Sin embargo, el diálogo fue muy diferente del de los radicales sexuales de la primera ola que desafiaron y criticaron las limitaciones y opresiones del Estado. El diálogo de la segunda ola se centró en la identidad, en si la homosexualidad era una enfermedad mental y en mejorar la posición de los homosexuales dentro de un estado capitalista y jerárquico, además de buscar ejercer el derecho a congregarse en bares sin temor a ser arrestados y a distribuir sus revistas a través del sistema postal controlado por el Estado.

En muchos aspectos, este movimiento representó un movimiento organizacional como el SHC de Hirschfeld, en contraposición a los discursos y escritos de los radicales sexuales anarquistas. En 1948, Harry Hay entendió que “[l]a activación del potencial político de los homosexuales en los Estados Unidos depende, en términos marxistas, de que se conviertan en una clase por sí misma, consciente de sus intereses comunes, en lugar de simplemente una clase dentro de otra... Sin conciencia de sí mismos, una movilización de clase de gays y lesbianas por cuestiones sexuales es quimérico. Sin una base amplia de personas que se representen a sí mismas en la política, el proyecto de liberación recae en comités de acción política y cabildeo centrado en un solo tema”¹³². Vemos las raíces en los Estados Unidos de un fuerte sentido de identidad y su correlación con la realización de cambios sociales y la construcción de

132 Ibid., 339.

movimientos. Esta es una táctica de liberación muy diferente de la de los anarquistas sexuales que no buscaron reformar los códigos legales ni presionar a los políticos para detener las redadas de bares. En cambio, la visión de cambio de los radicales anarquistas sexuales era más fundamental: una alternativa radical al sistema estatal existente, que no puede reformarse sino que debe ser totalmente desmantelado para una verdadera liberación de todos.

Liberación gay 1969–1980 (también conocida como liberación sexual de la tercera ola)

Quizás sea apropiado comenzar esta sección con una cita de un artículo de Dennis Altman, cuyo libro *Homosexual Oppression and Liberation* (1972) fue visto como el escrito definitivo sobre el tema de las ideas que dieron forma a la liberación gay de esta época: “Un pequeño grupo de hombres blancos de mediana edad está en condiciones de tomar las decisiones más importantes para definir los límites dentro de los cuales todos debemos funcionar. Es en general este grupo el que se beneficia de la distribución existente de recursos; la productividad del capitalismo estadounidense y el éxito de la persuasión ideológica son tales que la gran

mayoría de las personas se unen para defender el sistema que permite a esta minoría mantener su dominio”¹³³. Altman advirtió que la comercialización y el capitalismo amenazaban la revolución sexual. La clase capitalista promulga con éxito su ideología dominante y ésta se refleja en las instituciones de esta sociedad. Es, entre otras cosas, antisexo/liberador de género.

El inicio de esta fase del movimiento de liberación data de los disturbios de Stonewall de 1969, cuando una redada policial en un bar de Greenwich Village llamado Stonewall Inn provocó una serie de disturbios que movilizaron a drag queens, estafadores callejeros, lesbianas y gays, muchos de ellos, habían sido politizados por la brutalización policial de los jóvenes queer de la calle, así como por los movimientos de derechos civiles y contra la guerra.

La segunda ola de liberación sexual vio la lucha por la liberación sexual a través de un movimiento homófilo de derechos civiles “políticamente conservador”, aunque sus llamados a la aceptación social del amor entre personas del mismo sexo y de las personas transgénero fueron vistos como puntos de vista radicales por la cultura dominante de la época. Sin embargo, al inicio de la tercera ola, los disturbios de Stonewall cristalizaron una amplia movilización

133 Jeff Hayler, “Homosexual Oppression: Does Capitalism Really Affect It”, Universidad Nacional de Australia, www.anu.edu.au (consultado el 27 de enero de 2012).

popular en todo el país. Muchos de los primeros participantes en el movimiento por los derechos de las personas lesbianas, gays, bisexuales y transgénero también estuvieron involucrados en diversas causas izquierdistas de la década de 1960, incluido el movimiento de derechos civiles, el movimiento contra la guerra, el movimiento estudiantil y el movimiento feminista. Sin embargo, este primer movimiento de liberación gay se alejó radicalmente de sus homólogos de la segunda ola. La primera organización política formada tras los disturbios de Stonewall fue el Frente de Liberación Gay (GLF). La organización recibió su nombre en honor al Frente de Liberación Nacional, el movimiento de resistencia vietnamita, y como un gesto hacia la unidad de las luchas de los negros, los pobres, las mujeres y los colonizados en el “Tercer Mundo”. Uno de los primeros volantes, distribuido en el Área de la Bahía en enero de 1970, proclamaba: “El Frente de Liberación Gay es una coalición nacional de organizaciones homosexuales revolucionarias que crean una Contracultura radical dentro de los estilos de vida homosexuales. Políticamente es parte del 'Movimiento' radical que trabaja para suprimir y eliminar la discriminación y la opresión contra los homosexuales en la industria, los medios de comunicación, el gobierno, las escuelas y las iglesias”.

En este punto de la evolución del movimiento de liberación, comenzamos a ver una transición desde un enfoque en la política basada en la identidad y el trabajo

dentro del Estado y sus brazos de opresión (prisiones, justicia, policía, etc.) a una conciencia similar a la de los primeros radicales sexuales donde se exigía un cambio radical total del sistema, aunque esta conciencia duró poco durante esta ola. Aun así, la importancia de las primeras etapas del movimiento de liberación gay es fundamental para nuestra comprensión final de la liberación trans. Durante la década de 1960, vimos el surgimiento de un movimiento antiautoritario donde la liberación total estaba estrechamente ligada a la liberación de todas las comunidades oprimidas, ya fueran los hermanos y hermanas gays y lesbianas, los jóvenes de la calle, las personas trans, las personas de color o las feministas. En estos primeros días, tras las rebeliones de Compton (1966) y Stonewall, muchos activistas gays, lesbianas y trans se alinearon con organizaciones como el Frente de Liberación Gay, los Young Lords, los Black Panthers, etc., para abolir las instituciones opresivas que reforzaban los roles sexuales tradicionales y liberar a los individuos de las limitaciones de un sistema de sexo/género que los encerraba en roles mutuamente excluyentes de homosexual/heterosexual y femenino/masculino. La liberación gay e, implícitamente, trans defendió una transformación radical sólo después de que se erradicaran las categorías de sexo y género.

Durante este período se formaron dos organizaciones revolucionarias destacadas. El Frente de Liberación Gay (GLF) se formó un mes después de la rebelión de Stonewall

y los Street Travestite Action Revolutionaries (STAR) se formaron tras la ocupación del Weinstein Hall en la Universidad de Nueva York en septiembre de 1970. La declaración de propósito del GLF explicaba: “Somos un grupo revolucionario de hombres y mujeres que se formó con la comprensión de que la liberación sexual completa para todas las personas no puede lograrse a menos que se abolan las instituciones sociales existentes. Rechazamos el intento de la sociedad de imponer roles sexuales y definiciones sobre nuestra naturaleza”.

STAR abogó por una liberación gay inclusiva que abrazara firmemente los derechos de las personas trans, criara a jóvenes de la calle sin hogar y trabajara para crear una unidad familiar trans comunitaria. Trabajaron para dismantelar las mismas instituciones estatales de la sociedad capitalista a la que consideraban responsable de sus opresiones. En una publicación de STAR, cerraron señalando: “Queremos un gobierno popular revolucionario, donde los travestis, la gente de la calle, las mujeres, los homosexuales, los puertorriqueños, los indios y todos los oprimidos sean libres, y no jodidos por este gobierno que nos tratan como a la escoria de la Tierra; nos matan como a moscas, uno a uno, y nos meten en la cárcel para que nos pudramos. Un gobierno que gasta millones de dólares para

ir a la luna y deja que los estadounidenses pobres mueran de hambre”¹³⁴.

Tanto el GLF como el STAR se formaron durante las primeras etapas de esta tercera ola de liberación sexual, pero fueron deshechos por facciones ideológicas dentro del movimiento de liberación gay. En el caso de STAR y la incipiente porción de liberación trans del movimiento, el severo fraccionamiento del movimiento se reveló en la manifestación del Día de la Liberación de Christopher Street en 1973. La amarga disputa pública: Sylvia Rivera irrumpió en el escenario para hablar en favor de las personas trans y los jóvenes de la calle encarcelados, Jean O'Leary de la Liberación Feminista Lésbica condenando a los hombres que se hacían pasar por mujeres para entretenimiento y ganancias, y Lee Brewster del Frente de Liberación de Queens castigando a las lesbianas por su negativa a dejar que las drag queens sean ellas mismas, exponiendo así las opiniones dramáticamente contrastantes sobre el significado de la liberación gay¹³⁵. En el caso del GLF, fue un paso de la construcción de un movimiento multitemático a una visión centrada en un solo tema, dominada por los blancos y centrada en la legislación, dominada por el sucesor del GLF, la Alianza de Activistas Gay (GAA).

134 Stephan L. Cohen, *The Gay Liberation Youth Movement in New York: An Army of Lovers Cannot Fail* (Nueva York: Routledge, 2008), 37.

135 *Ibíd.*, 9.

Al comienzo de la tercera ola vimos una tendencia de estilo anarquista similar a la de los radicales sexuales de la primera ola de Estados Unidos, quienes se dieron cuenta de que su verdadera liberación estaba intrincada y necesariamente ligada a la liberación de sus hermanos y hermanas gays y lesbianas, personas de color y feministas, manteniendo al mismo tiempo un rechazo fundamental común del Estado, sus instituciones capitalistas y la Iglesia. Sin embargo, desde mediados de los años setenta en adelante, el marco liberacionista de estilo anarquista se volvió menos importante para las organizaciones hegemónicas de gays y lesbianas, que favorecían cada vez más un modelo étnico que enfatizaba la identidad comunitaria y la diferencia cultural (como lo defendía originalmente el movimiento homófilo). Hoy podemos ver que el matrimonio igualitario es un ejemplo central de política basada en la identidad y opera excluyendo a otros que desean familias y relaciones no tradicionales que no requieren sanción o regulación estatal. En esencia, la liberación sexual evolucionó del precepto de los liberacionistas anarquistas a una liberación asimilacionista y basada en la identidad de “diferentes pero iguales ante la ley del Estado”. Durante la parte media de este período, cuando las principales organizaciones, medios y comunidades LGBT abrazaron la asimilación dentro de una sociedad capitalista, hubo una corriente subterránea siempre presente de organizaciones de cambio social radical como ACT UP, OutRage y otras que abrazaron lo “queer”, no LGBT, como etiqueta de identidad que apuntaba a políticas

separatistas y no asimilacionistas. Y el área en evolución de la teoría queer, que originalmente estaba asociada con la política gay radical de estas organizaciones queer, se desarrolló a partir de un examen de las limitaciones percibidas en las políticas identitarias tradicionales de reconocimiento y autoidentidad.

Liberación Trans (también conocida como Liberación Sexual y de Género de la Cuarta Ola)

Cualquier apariencia de un movimiento de liberación trans de hoy tiene sus raíces en el movimiento de liberación gay predominante desde los años ochenta hasta el presente: un movimiento jerárquico, basado en la identidad, de un solo tema, conforme al género, de libre mercado y basado en el estado. Sin embargo, como se señaló en la introducción, la comunidad trans desafía las construcciones sociales “aceptadas” de sexo y género, del capitalismo de libre mercado y del Estado con su necesidad de que la sociedad se adhiera a estrictas normas/construcciones sociales para mantener sus sistemas operativos de poder, manteniendo su enfoque en la asimilación dentro de un sistema que por definición limita el concepto central de trans. Como

aprendimos de la historia revolucionaria de la liberación gay en el contexto de GLF y STAR, entendemos que su visión de la emancipación dependía de un cambio social radical. STAR, en su llamado a tener una “voz plena en la lucha por la liberación de todos los pueblos” y una demanda de “identificación del género opuesto” para los travestis, presagió la afirmación teórica queer de que el “sexo biológico” no es igual al género, así como a su afirmación de la negativa de la liberación gay a asimilarse¹³⁶.

Con la evolución de la teoría queer de la década de 1990, más de dos décadas después de Stonewall, vemos la promoción de un cambio social radical similar y al mismo tiempo diferente al de los radicales sexuales anarquistas de la primera ola y a los liberacionistas homosexuales y trans de principios de la década de 1990, ya en la tercera ola. La teoría queer ha expuesto y ampliado los desafíos planteados por los radicales anarquistas de sexo y género al desafiar no sólo las categorías de orientación/identidad sexual sino también las categorías per se. Las interpretaciones subjetivas de la sexualidad dentro de la teoría queer subvierten cualquier noción monolítica tradicional de sexo, roles sexuales, género e incluso orientación sexual. (Algunos) teóricos queer, como los anarquistas liberacionistas sexuales, en lugar de exigir inclusión, igualdad de derechos y el fin de la discriminación que exige la actual corriente LGBT, desafían los supuestos centrales de la sociedad y la construcción normativa de la

136 Ibíd., 23.

sexualidad. Mientras que los anarquistas y la teoría anarquista necesitan considerar la lucha en el nivel conceptual que proporciona la teoría queer, la teoría queer necesita ir acompañada de la crítica del anarquismo a la dominación estructural del Estado y el capitalismo.

Las personas trans, tal como las exponen los radicales anarquistas del sexo, los liberacionistas homosexuales y los teóricos queer, desafían los preceptos de la sociedad en materia de identidad y expresión de género y desafían, en esencia, las demandas y construcciones sociales, religiosas y estatales. Lamentablemente, temo que nosotros, como pueblos verdaderamente intrínsecamente revolucionarios, busquemos la ruta “segura” de la asimilación, como lo han hecho algunos de nuestros hermanos y hermanas gays y lesbianas antes que nosotros. Sin embargo, a través de una seria autorreflexión, análisis político y diálogo, particularmente a través de una lente anarquista, postulo que podemos evitar el mismo camino reformista en el que ha quedado atrapado la mayoría del movimiento homosexual. Hasta este punto, he señalado durante muchos años, qué irónico es que la persona transexual desafíe la construcción social del hombre y la mujer mientras, al mismo tiempo, muchos en nuestra comunidad trabajan muy duro para suscribirse a un sistema binario que nuestros cuerpos desafían. Es cierto que este es un análisis complicado y hay muchas razones para volver a suscribirse con fuerza a los binarios (los principales factores son la seguridad y la

supervivencia); al mismo tiempo, es algo que nosotros, como comunidad y como individuos, debemos desafiar seriamente.

Para mí, está claro que cualquier llamado movimiento de liberación para la comunidad trans hoy en día, al igual que sus homólogos gays y lesbianas, está arraigado en un marco asimilado y capitalista. Y en este marco de liberación, la comunidad trans todavía está asegurando su liberación en el mismo vagón de sus homólogos gays y lesbianas. Si queremos liberar a la sociedad y a nosotros mismos de la tiranía contra quienes atraviesan el género y el sexo, nos liberamos de las construcciones mentales y físicas que nos manipulan para subordinarnos en beneficio del “bien mayor de la sociedad, la religión y el Estado”. Ahora es el momento de que la comunidad trans adopte y continúe los caminos militantes y revolucionarios que nuestros mayores trans nos trazaron si buscamos cambios revolucionarios (en lugar de integracionistas). Entonces, un principio clave de la liberación trans radica en la liberación de uno mismo (y de los demás) de la tiranía del Estado, la religión y la sociedad; e igualmente importante: de nuestra propia tiranía autoimpuesta.

Y dicho esto, ver la liberación trans desde una perspectiva anarquista ha demostrado ser un vehículo invaluable para tal análisis. Como afirmó tan elocuentemente Emma Goldman en su ensayo de 1911 “Anarquismo: lo que realmente representa”: “El anarquismo es la única filosofía que aporta

al hombre [sic] la conciencia de sí mismo; que sostiene que Dios, el Estado y la sociedad son inexistentes, que sus promesas son nulas y sin valor, ya que sólo pueden cumplirse mediante la subordinación del hombre. El anarquismo es, por tanto, el maestro de la unidad de la vida; no sólo en la naturaleza, sino en el hombre”.

Resistir al Estado es una tarea desalentadora y desafiante para todos los pueblos oprimidos (y para mí personalmente, aunque creo firmemente en la desobediencia civil y la acción directa, cuando la causa y las razones son justas). Sin embargo, el miedo a desafiar al Estado como persona trans no operativa es un desafío importante y una barrera para poner mis creencias en acción. Mi corazón y mi alma me dijeron que al no actuar según mis creencias estaba permitiendo que el Estado controlara mi expresión individual, evitando mi rebelión contra un sistema que trabaja para subyugar mi identidad individual. De hecho, necesitaba pasar por un proceso de dos años para lidiar con un miedo consciente y subconsciente a ser controlado por el sistema. Resultó que a través de un proceso largo y complicado pude anteponer mis creencias individuales a aquellas de sumisión y miedo al control total del Estado sobre mi identidad de género. Curiosamente, una noche antes de que un grupo de afinidad y yo corriéramos el riesgo de ser arrestados por cerrar un edificio gubernamental en Nueva York, un querido amigo y yo vimos el estreno de V de Vendetta. Para mí, la transformación de Evey Hammond fue

fundamental para mi transformación personal. Para aquellos que no están familiarizados con la transformación de Evey, pego lo siguiente de una wiki de V:

En su celda, entre múltiples interrogatorios y torturas, Evey encuentra una carta de una reclusa llamada Valerie, una actriz que fue encarcelada por ser lesbiana. El interrogador de Evey finalmente le da a elegir entre colaborar o morir; inspirada por el coraje y el silencioso desafío de Valerie, ella se niega a ceder y le dicen que es libre. Para su sorpresa, Evey descubre que su encarcelamiento fue un engaño construido por V, diseñado para someterla a una prueba similar a la que lo moldeó a él. Él revela que Valerie era otra prisionera de Larkhill que murió en la celda contigua a la suya; la carta que leyó Evey es la misma que Valerie le había pasado a V. La ira de Evey finalmente da paso a la aceptación de su identidad y libertad.

La esencia de este punto se reforzó en una manifestación reciente que protestaba contra la hipocresía de la Campaña pro Derechos Humanos, donde uno de los cánticos incluía las palabras “Que te jodan HRC”¹³⁷. Varias personas preguntaron con toda seriedad: “¿Se nos permite decir eso?” Luego, cuando llegó el primer coche de policía, estaban convencidos de que habían llamado a la policía porque habíamos usado las palabras “Que te jodan”. En

137 Siglas de Human Rights Campaign. [N. d. t.]

realidad, a los policías les importaba un comino lo que cantábamos. Es evidente que, en la superficie, todo esto es algo tonto, excepto por el hecho de que la reacción y el miedo de esta persona trans tipifican las advertencias implícitas de Emma Goldman: que la tiranía, o el miedo a la represión del Estado tiene un efecto negativo y un profundo impacto en nuestras acciones y comportamientos. Esto claramente se relaciona muy estrechamente con nuestro objetivo de lograr la liberación trans.

LA REDUCCIÓN DE DAÑOS COMO ACTIVISMO DEL PLACER

Benjamin Shepard

En 2004, la organizadora Adrienne Maree Brown describió los vínculos entre el activismo por el placer y la reducción del daño: “Algunas personas piensan que he pasado los últimos años de mi vida trabajando para crear conciencia sobre el VIH/SIDA, desestigmatizar el consumo de drogas y poner fin a las sobredosis, pero en realidad se trata de romper barreras hacia el placer. Así que soy un activista del placer”¹³⁸. Ciertamente, Brown no está sola en este

138 Adrienne Maree Brown Brown, “I Hate Politics: Confessions of a Pleasure Activist”, en ed. AM Brown y WU Wimsatt, *Cómo sacar de sus*

sentimiento. “Sin embargo, no creo que reconozcamos el placer”, explica Allan Clear, “no tanto como deberíamos”¹³⁹. Lo siguiente continúa donde lo dejaron Brown y Clear, considerando el anarquismo de la reducción de daños y el placer del activismo por las libertades civiles sexuales y sus corrientes cruzadas. Tanto el anarquismo como el activismo queer han desafiado durante mucho tiempo la ideología contra el placer¹⁴⁰. A lo largo de décadas de lucha social, los dos movimientos superpuestos han llegado a compartir la aceptación de las posibilidades insurreccionales del placer, el rechazo de los controles sociales y las jerarquías formales en favor de las redes de ayuda mutua y la construcción comunitaria del hágalo Vd. mismo, el uso de la acción directa y una cultura de resistencia¹⁴¹. El activismo por el placer se manifiesta en cualquier número de estas corrientes cruzadas.

Sin embargo, la relación entre la reducción del daño y el placer no es nada sencilla. “Toma tu mejor orgasmo, multiplícalo por veinte y todavía estarás a kilómetros de

cargos a hombres blancos estúpidos: la guía antipolítica y aburrida para el poder (Brooklyn, NY: Soft Skull Press, 2004), 20.

139 Citado en B. Shepard, *Queer Political Performance and Protest* (Nueva York: Routledge, 2009).

140 Véase Terence Kissack, *Free Comrades: Anarchism and Homosexuality in the United States, 1895–1917* (Oakland, CA: AK Press, 2008)

141 Véase B. Shepard, “Bridging the Divide Between Queer Theory and Anarchism”, *Sexualities* No. 13 (agosto de 2010), 511–527.

distancia del ritmo”, escribe Irving Welsh en su novela *Trainspotting*, reflexionando sobre su romance con la heroína¹⁴². “La pasión por la destrucción es una pasión creativa”, afirmó Bakunin¹⁴³. Así, la paradoja del placer es a menudo dolor, como pronto descubren los personajes de la novela de Welsh. Aun así, este derecho al placer tiene sus raíces en numerosas expresiones de libertad sexual y social, así como en las intersecciones entre el consumo de drogas y los movimientos anarquistas y queer¹⁴⁴. A menudo oculta, la necesidad de placer alimenta el imperativo de reducir el daño. Después de todo, lo que inspiró la formación del movimiento fue una lucha por la expresión y el deseo. Si bien el consumo de drogas a menudo tiene que ver con un dolor adormecedor, también tiene que ver fundamentalmente con la búsqueda de placer y la sensualidad¹⁴⁵. Como tal, es útil lidiar con sus múltiples significados, viendo dicha experiencia como un vehículo para el “juego simbólico y creativo”, como escribe Kane Race, un espacio donde se

142 Irving Welsh, *Trainspotting* (Nueva York: WW Norton, 1996), 11.

143 Mikhail Bakunin, “La reacción en Alemania”, (1842) en Bakunin sobre el anarquismo, editado por Sam Dolgoff (Montreal: Black Rose Books, 2002), 57.

144 Véase Shepard, *Queer Political Performance and Protest*

145 Véase Kristine EP Kennedy, Christian Grov y Jeffrey T. Parsons, “Éxtasis y sexo entre mujeres jóvenes heterosexuales: un análisis cualitativo de la sensualidad, los efectos sexuales y la toma de riesgos sexuales”, *Revista Internacional de Salud Sexual* (22) (3) (2010): 155–66.

forman nuevas ideas e identidades¹⁴⁶. “Una mayor atención al placer y sus cualidades y dinámica social también puede proporcionar recursos cruciales para diseñar estrategias de atención más efectivas”¹⁴⁷. Encontrar el placer en la reducción del daño es similar a cimentar el anarquismo queer.

La reducción de daños ha sido reconocida desde hace mucho tiempo como un movimiento con raíces en la acción directa anarquista¹⁴⁸. Y hay buenas razones para ello. De la misma manera que Gandhi desafió las costumbres sociales de producir sal, incluso cuando la práctica estaba prohibida en la India colonial, los activistas de reducción de daños han desafiado los códigos penales para crear programas de intercambio con un espíritu de acción directa¹⁴⁹. Estos gestos de libertad son una parte fundamental de la práctica anarquista. “Quizás ya seas anarquista”, sugiere Crimethinc. “Siempre que actúas sin esperar instrucciones o permiso oficial, eres anarquista. Cada vez que eludes una regulación

146 Kane Race, *Pleasure Consuming Medicine: The Queer Politics of Drugs* (Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2009), xii–iii.

147 *Ibídem*.

148 Véase Christopher Smith, Luke Dunn, Kathy Rigby y Jon Paul Hammond, “Harm Reduction as Anarchist Practice”, 8ª Conferencia Anual sobre Reducción de Daños, Austin, 2010.

149 E. Springer, “Prevención efectiva del SIDA con usuarios activos de drogas: el modelo de reducción de daños”, en *Asesoramiento a personas químicamente dependientes con VIH/SIDA*, editado por M. Shernoff (Binghamton, Nueva York: Haworth Press, 1991), 141–158.

ridícula cuando nadie te mira, eres un anarquista. Si no confías en que el gobierno, el sistema escolar, Hollywood o la dirección saben mejor que tú cuando se trata de cosas que afectan tu vida, eso también es anarquismo. Y eres especialmente anarquista cuando presentas tus propias ideas y soluciones”¹⁵⁰.

Parte de este impulso implica romper las barreras impuestas socialmente al placer. Este pensamiento ayudó a los queers a inventar el sexo más seguro cuando comenzó la epidemia de SIDA¹⁵¹. La acción directa también fue la inspiración para la proliferación de programas de reducción de daños en todo el mundo; aquí la reducción del riesgo sexual y las prácticas de consumo de drogas compartían una causa común¹⁵². “A menudo he señalado la importancia de considerar el papel esencial que desempeña el placer en el consumo de drogas, incluso en el uso más caótico, y su 'utilidad' para respaldar la vida”, explica Walter Cavalieri, BSC, MSC, MSW¹⁵³, Director de la Red Canadiense de Reducción de Daños, “así como la necesidad de aprovechar

150 Citado en Smith, “Harm Reduction”.

151 Douglas Crimp, “Cómo tener promiscuidad en una epidemia”, en *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*, editado por Douglas Crimp (Boston: MIT Press, 1988), 237–271.

152 Véase Springer, “Effective AIDS Prevention”.

153 BSC, MSC, MSW, Bachiller universitario en Ciencias, Maestría universitaria en Ciencias y Master of Social Work (Maestría en trabajo social). [N. d. T.]

los paralelismos entre los movimientos de liberación gay y los derechos de los consumidores de drogas”¹⁵⁴.

En esencia, los movimientos de reducción de daños anarquista-queer abrazan el placer, la autonomía y la autodeterminación. Al hacerlo, desafían elementos centrales de una estructura social inclinada a los controles sociales. Después de todo, la ideología contra el placer tiene raíces profundas. Desde el Movimiento por la Templanza hasta la prohibición, una y otra vez, las autoridades han buscado frenar la expresión de placer o el consumo de estupefacientes. Sin embargo, pocos movimientos han aprovechado las lecciones del fracaso de la prohibición. Las siguientes páginas consideran parte de la historia de la ideología anti-placer, así como formas de activismo por el placer, que han desafiado este pensamiento de una manera segura y reflexiva. Se exploran ejemplos de casos de consumidores de drogas, prevención del VIH y organización social. A través de ellos, considero preguntas centrales: ¿Cómo podemos crear una agenda que apoye tanto la afirmación del placer como el rechazo de la política prohibitiva? ¿Cómo sería esa agenda? ¿Cuáles son los obstáculos y las mejores prácticas? ¿Cómo puede la reducción de daños abordar la cuestión del placer, vinculando la comprensión de múltiples formas de placer, con una agenda progresista destinada a rechazar las

154 Walter Cavalieri, correspondencia por correo electrónico con el autor, diciembre de 2010.

prohibiciones que apoyan la guerra y la violencia, en lugar del afecto y el cuidado, el placer y la abundancia?

La ideología anti-placer

La historia de las luchas por el placer implica una dialéctica continua entre expresión y represión. Si bien los cultos a Dioniso abrazaban los estupefacientes, las bebidas y la expresión colectiva del éxtasis, los romanos reconocieron que estas actividades representaban un desafío fundamental para las relaciones de poder y las autoridades romanas buscaron aplastar dichos cultos¹⁵⁵. Sin embargo, aquellos que abrazaron el placer continuaron metiéndose en problemas. Adán se comió la manzana y la doctrina religiosa contra el placer tomó una base con la que todavía estamos lidiando hoy.

En lo profundo de su desacuerdo con el fallo de la Corte Suprema de Lawrence contra Texas que deroga las leyes de sodomía de Estados Unidos, el juez Antonin Scalia ofreció una pista reveladora sobre la continua fobia que

155 Véase Barbara Ehrenreich, *Dancing in the Streets* (Nueva York: Metropolitan Books, 2007).

experimentan los conservadores con respecto a las prácticas de placer. “Si las leyes de sodomía son inconstitucionales”, escribió Scalia, también lo son “las leyes contra la bigamia, el matrimonio entre personas del mismo sexo, el incesto, la prostitución, la masturbación, el adulterio, la fornicación, la bestialidad y la obscenidad”. De todos modos, pocos asumían que todavía existieran leyes contra la masturbación¹⁵⁶. Bueno, técnicamente no. Pero para aquellos que tienen un ojo en las jerarquías de transgresión, el tema aparentemente trivial adquiere un significado desmesurado. Para entender el desacuerdo de Scalia, es útil retroceder a la teología cristiana del siglo XIII, específicamente a la categorización de “luxuria” de Santo Tomás de Aquino, que significa crímenes contra la naturaleza en los que la masturbación señalaba el comienzo de una pendiente resbaladiza que conduce a la sodomía, el adulterio y la bestialidad. Para Tomás de Aquino y el resto de la multitud que dice que “cada espermatozoide es sagrado”, la masturbación es una especie de puerta de entrada al placer, como lo es la marihuana a la heroína. No es muy peligroso en sí mismo. Sin embargo, si se deja a la imaginación activa, es capaz de abrir puertas a un vasto campo de posibilidades¹⁵⁷. De ahí la referencia de Scalia al tema en una decisión de la Corte Suprema sobre la sodomía.

156 Hendrick Hertzberg, “Northern Light”, *The New Yorker* (7 de julio de 2003), 24.

157 Thomas Laqueur, *Solitary Sex* (Brooklyn, Nueva York: MIT Press/Zone Books, 2003), 142–43.

Si bien uno podría asumir que la Suma Teológica de Tomás de Aquino no es aplicable al derecho estadounidense, dadas las curiosas nociones de separación de la Iglesia y el Estado, no se puede subestimar su influencia cultural. Por profundamente defectuosas que sigan siendo, las enseñanzas sobre los crímenes contra la naturaleza han sentado las bases para leyes que continúan penalizando innumerables prácticas sexuales, incluida la homosexualidad. Al mismo tiempo, impulsan la educación sexual basada únicamente en la abstinencia, que no reconoce ni la práctica basada en evidencia ni la complejidad de la expresión sexual¹⁵⁸.

Las raíces de la ideología contra el placer se extienden por todas partes. De Tomás de Aquino a Calvino, de Cotton Mather a Comstock, una vena puritana impregna la política estadounidense. Cuando la candidata republicana al Senado, Christine O'Donnell, habló recientemente en contra de la masturbación, estaba participando de una tradición histórica. Los puritanos condenaron a quienes se desviaban de su doctrina religiosa y hacían hincapié en el trabajo en lugar del juego, torturando a los inconformes religiosos. Sin embargo, hubo quienes se defendieron. Si bien hoy en día

158 Chris Collins, Priya Alagiri y Todd Summers, “Abstinence-only vs. Comprehensive Sex Education: What Are the Arguments” Progressive Health Partners, Centro de Investigación de Políticas sobre el SIDA y Centro de Estudios de Prevención del SIDA Instituto de Investigación del SIDA, Universidad de California, San Francisco, Serie de monografías de políticas, marzo de 2002, ari.ucsf.edu.

escuchamos mucho sobre el Tea Party, en la Rebelión del Whisky de 1794 los fabricantes de whisky de Pensilvania emplumaron y embrearon a los recaudadores de impuestos que buscaban gravar las ventas de whisky¹⁵⁹.

Los fundadores tenían muchas reservas sobre la amenaza de la expresión generalizada de deseo sexual y embriaguez que se observaba en las colonias. Thomas Jefferson advirtió a los habitantes de la nueva nación que no visitaran Europa, donde uno: “se deja llevar por la más fuerte de todas las pasiones humanas a un espíritu de intriga femenina... por las putas... y en ambos casos aprende a considerar la fidelidad al lecho conyugal como una práctica poco caballerosa e incompatible con la felicidad”¹⁶⁰. Cuando el fundador de la psiquiatría estadounidense, Benjamin Rush, no estaba ocupado experimentando con dispositivos de tortura diseñados para tratar enfermedades mentales, despotricó contra el placer corporal como “una enfermedad del cuerpo y la mente”¹⁶¹.

Con el paso de los años, esta lógica prohibitiva no hizo más que ganar fuerza. El Movimiento por la Templanza del siglo XIX buscó la reforma moral y la prohibición del consumo de

159 Véase Thaddeus Russell, *A Renegade History of the United States* (Nueva York: Free Press, 2010).

160 *Ibídem*.

161 *Ibídem*.

alcohol¹⁶². La Decimoctava Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos fue ratificada en enero de 1919. La época puso en marcha una cabalgata de consecuencias no deseadas a medida que los mercados para el consumo de alcohol pasaron del comercio legal y regulado a la situación de un mercado negro no regulado, que implicaba enfoques ilegales que atendían la demanda de mercado. Siguieron la violencia y el crimen. Lo que no se produjo, sin embargo, fue la reducción del consumo de alcohol. En 1933, la Decimoctava Enmienda fue derogada. A lo largo del período, un bien común público “extraño” tomó forma en lugares, como San Francisco, donde no se aplicaba la prohibición¹⁶³.

Durante las siguientes tres décadas, el Estado de bienestar se expandió simultáneamente con movimientos sociales que involucraban a los trabajadores, los derechos civiles, las mujeres y las personas que recibían asistencia social. A mediados de la década de 1960, estos movimientos comenzaron a encontrar una reacción violenta por la ampliación de las listas de asistencia social. Con su fallida campaña presidencial de 1964, Goldwater introdujo el crimen como una cuestión de pánico. Si bien fracasó en 1964, el crimen triunfó como tema electoral en 1968, y Nixon fue elegido, con la ayuda de su “Estrategia del Sur”, que racializó el crimen, el bienestar y la pobreza. El énfasis de las

162 Véase JR Gusfield, *The Symbolic Crusade* (Champaign: University of Illinois Press, 1986).

163 Véase Shepard, *Queer Political Performance and Protest*.

políticas se desplazó hacia el control del crimen, en lugar de la provisión de bienestar o la prevención. La elección de Nixon marcó un sorprendente cambio de política, con un nuevo énfasis en un enfoque prohibitivo del crimen bajo una nueva “Guerra contra las Drogas”. En lugar de proporcionar servicios para aliviar la pobreza, el nuevo énfasis estaba en criminalizarla. Las leyes sobre drogas de Rockefeller de principios de los años 1970 son un excelente ejemplo.

Ante el aumento de los ataques a los movimientos sociales bajo la nueva administración, varios grupos contraatacaron. Los Black Panthers organizaron un programa de alimentos para apoyar a su comunidad en Oakland. Los Young Lords, un grupo de acción directa del mismo estilo con sede en el Bronx, organizaron una serie de actos de acción directa audaces y con visión de futuro destinados a cultivar un sistema de salud pública más receptivo para los marginados sociales. En 1970, el grupo se hizo cargo del Hospital Lincoln. La lista de demandas del grupo incluía pedidos de traducción al español para las prestaciones, acupuntura para ayudar a los servicios de desintoxicación y una declaración de derechos del consumidor. La mayoría se convertiría más tarde en prácticas y políticas comunes¹⁶⁴.

Uno de los primeros miembros de los Young Lords fue Sylvia “Ray” Rivera, líder del movimiento transgénero. Rivera

164 Véase ibídem. y B. Shepard, *Play, Creativity, and Social Movements* (Nueva York: Routledge, 2011).

también era una veterana de la Gay Activist Alliance y Street Trans Action Revolutionaries (STAR). Gran parte del impulso de liberación gay compartía una causa común con el anarquismo de la época¹⁶⁵. El activista del placer Charles Shively describió la “promiscuidad indiscriminada como un acto de revolución”¹⁶⁶. A través de esta organización, los liberacionistas homosexuales desafiaron el sistema social, en lugar de abrazar el matrimonio, el militarismo y las políticas sociales de ley y orden. En cambio, el movimiento luchó contra la homofobia, la sexfobia y la ideología contra el placer. Tomó prestado el argumento de Wilhelm Reich de que las políticas anti-sexo apoyan los cuerpos dóciles vinculados al fascismo así como a la ideología anti-sexo¹⁶⁷; tal pensamiento sólo alimenta políticas orientadas a la abstinencia, miedo sexualizado y racial, políticas prohibitivas y desconexión del cuerpo.

Durante los primeros años de la epidemia del SIDA, los activistas se enfrentaron a cuestiones fundamentales sobre el enfoque adecuado para la prevención del VIH. Mientras que algunos sugirieron que la prevención del VIH debería incluir el enfoque de abstinencia de la era de la Templanza

165 Véase Kissack, *Camaradas libres*; y Shepard, “Bridging the Divide”.

166 Véase Charley Shively, “Indiscriminate Promiscuity as an Act of Revolution”, en *Come Out Fighting*, editado por C. Bull (Nueva York: Nation Books: 2001).

167 Véase Wilhelm Reich, *Psicología de masas del fascismo* (Nueva York: Farrar Straus y Giroux, 1980).

que exigiera prohibiciones estrictas del contacto sexual¹⁶⁸, otros pidieron un enfoque más humanista y sexualmente positivo. El Dr. Joseph Sonnabend, Richard Berkowitz y Michael Callen trabajaron en un folleto sobre prevención del VIH en Nueva York a principios de los años 1980. Reconocieron que si uno pide a los hombres homosexuales, y mucho menos a cualquier otra persona, que abandonen el sexo, el resultado suele ser la ira. Las proposiciones de todo o nada resultan en variaciones entre histeria, represión y olvidos inevitables. Para muchos, no vale la pena vivir en un mundo sin sexo. La prohibición es a menudo más peligrosa que el reconocimiento, la expresión cuidadosa y la prevención. En respuesta, los tres reconocieron que el látex era el compromiso necesario para salvar vidas. A partir de aquí, Berkowitz y Callen aprovecharon las lecciones de la liberación gay para redactar “Cómo tener sexo en una epidemia”. El resultado fue una revolución que permitió la protección y cobertura personal y política tanto del sexo como del movimiento de liberación que desmanteló los grilletes que lo rodeaban¹⁶⁹. Las lecciones del tratado se convirtieron en principios centrales del activismo de prevención del VIH de las siguientes dos décadas:

- Infórmese sobre actividades de alto y bajo riesgo.

168 Véase Gusfield, *The Symbolic Crusade*.

169 Véase Richard Berkowitz, *Staying Alive: The Invention of Safer Sex* (Nueva York: Basic Books, 2003).

- Sea honesto acerca de las necesidades, deseos y riesgos.
- Conocer a la persona y su situación.
- Las prácticas, no los lugares, propagan el VIH.
- Proporcione información sobre sexo más seguro, condones, lubricantes y jeringuillas limpias.

Reflexionando sobre la invención del sexo seguro, el activista del placer y veterano de ACT UP, Douglas Crimp, argumentó: “Pudimos inventar el sexo seguro porque siempre hemos sabido que el sexo no se limita, en una epidemia o no, al sexo con penetración. Nuestra promiscuidad nos enseñó muchas cosas, no sólo sobre los placeres del sexo, sino sobre la gran multiplicidad de esos placeres. Es esa preparación psíquica, esa experimentación, ese trabajo consciente sobre nuestras propias sexualidades lo que nos ha permitido a muchos de nosotros cambiar nuestros comportamientos sexuales... es la promiscuidad la que nos salvará”¹⁷⁰.

Sin embargo, con el paso de los años, el código de uso del preservativo cada vez comenzó a debilitarse. En un podcast de 2007, Donald Grove, un veterano del comité de intercambio de ACT UP, reflexiona sobre este momento y sus lecciones para el movimiento de reducción de daños:

170 Crimp, “How to Have Promiscuity in an Epidemic”, 253.

El mero hecho de que la sociedad desapruuebe algo no significa que no vaya a suceder. Para mí, la reducción de daños consiste en trabajar con los consumidores de drogas donde se encuentren. Lo que significa reconocer que muchos de ellos están muy interesados en parar, pero hasta que no se les pueda brindar el tipo [de ayuda o alternativa] que necesitan, no van a parar, o no podrán parar. Por lo tanto, es necesario abordar el hecho de que el consumo de drogas es una parte normal de su vida diaria. Y no sólo eso, sino que creo que lo que se vuelve realmente particular y realmente especial es que es una parte ordinaria de su vida diaria. [Es] altamente estigmatizado, algo que tienen que hacer en secreto, algo que tiene que ver con muchos otros peligros y daños acumulados por el sistema legal y que esto afectará todo lo demás en sus vidas que no está estigmatizado. Nosotros, como cultura, abordamos el impacto que tiene el uso de drogas, tomamos el impacto que esas cosas tienen en el resto de sus vidas y decimos, 'bueno, eso no sucedería si no estuvieras usando drogas'. A lo que sigo volviendo es a que están usando drogas.

Cuando todavía tenía poco más de treinta años, hace trece años, me di cuenta de que tenemos, incluso en la comunidad gay, un gran diálogo sobre cómo deberías hacer las cosas en lugar de cómo hacerlas. Y lo que me pasó en la trastienda del Wonder Bar, después de una década de sexo impecablemente seguro, estaba

chupándosela a un chico en la trastienda y se corrió en mi boca. Y lo tragué, y fue como si me hubieran golpeado como un gong. Y vibré durante los días siguientes, porque me di cuenta de lo mucho que me había perdido durante tanto tiempo, de lo importante que es para mí y de lo absolutamente erótico que es para mí. Y me di cuenta de que esto era algo que no quería detener. Y fue una lucha. Hablé con algunos de mis amigos reduccionistas de daños al respecto. Pero la forma en que aprendí a decirlo en ese momento es que todos quieren hablarme sobre lo que debería hacer, y nadie me habla sobre lo que estoy haciendo. Y veo eso como la esencia del enfoque de reducción de daños cuando se interactúa con consumidores de drogas que, por ejemplo, necesitan jeringuillas esterilizadas. Entonces, para mí, esa es la esencia de la reducción de daños, es decir, aceptar a las personas o trabajar con ellas en función de lo que están haciendo en lugar de lo que uno cree que deberían estar haciendo¹⁷¹.

A través de la narrativa de Grove, se pueden ver las lecciones del pensamiento de Crimps¹⁷² interseccionándose con un floreciente movimiento de reducción de daños

171 Ibid., 253.

172 Véase ibídem.

iniciado a través de programas de intercambio de agujas, como el intercambio ilegal de ACT UP en Nueva York¹⁷³.

A lo largo de este período, los activistas llegaron a construir un movimiento en torno al reconocimiento de que la abstinencia es insegura y la represión, insalubre. Como explicó la teórica queer Eve Sedgwick, “Existe una urgencia ética en la teoría queer que está dirigida al daño que las prohibiciones y discriminaciones sexuales causan a las personas”¹⁷⁴. Sobre la base de estos entendimientos prácticos, el movimiento estadounidense de reducción de daños se organizó para apoyar las necesidades de los consumidores de drogas en los Estados Unidos. Un grupo de activistas actuó para cambiar la forma en que las ciudades de Estados Unidos afrontan políticas como el intercambio de jeringuillas. Al igual que usar un condón, los reductores de daños reconocieron la alternativa al intercambio de jeringuillas como una intervención que salva vidas. Los activistas de ACT UP de Nueva York cometieron desobediencia civil para asegurarse de que quienes las necesitaban tuvieran acceso a agujas limpias. Después del arresto, presentaron el argumento legal de que ante una crisis de SIDA, el intercambio de jeringas era un “problema médico”. Los activistas iniciaron un programa piloto de salud pública, con el apoyo de la ciudad de Nueva York. Con el paso

173 Véase Springer, “Prevención efectiva del SIDA”.

174 Dinita Smith, “La 'teoría queer' está entrando en la corriente principal”, New York Times (17 de enero), B9.

de los años, la actuación contra el intercambio de jeringas fue reconocido como una intervención exitosa¹⁷⁵. Según el Departamento de Salud de Nueva York, el VIH afectaba al sesenta por ciento de los consumidores de drogas inyectables en 1990. En 2001, esa tasa se había reducido al diez por ciento. La Coalición para la Reducción de Daños define la práctica como un conjunto de intervenciones que buscan “reducir las consecuencias negativas del consumo de drogas, incorporando un espectro de estrategias que van desde un uso más seguro hasta el uso controlado y la abstinencia”.

Uno de los principales activistas involucrados en los primeros programas de intercambio de jeringas en Nueva York fue Greg Bordowitz, quien trabajó con el comité de intercambio de jeringas de ACT UP. Bordowitz se deleitaba con el espíritu de placer de ACT UP¹⁷⁶. “Mirándolo ahora en retrospectiva, era un lugar donde se podía tener romance. Bueno, todos estaban enamorados de todos. Había una intensa sensación de camaradería y cercanía. Todos nos reuníamos y nos sentíamos cercanos debido al significado del trabajo y al hecho de que la gente estaba muriendo y la gente del grupo se enfermaba. Creó este sentimiento, una intensidad elevada. Las emociones eran muy poderosas

175 Véase Springer, “Prevención efectiva del SIDA”.

176 Greg Bordowitz, Historia Oral con el Proyecto de Historia Oral ACT UP, 2002, www.actuporalhistory.org (consultado el 26 de diciembre de 2010).

dentro del grupo y estaban en la superficie del grupo. A menudo la gente lloraba en las reuniones o se enojaba en las reuniones. Fue intenso de esa manera. Y además, eso alimenta a Eros. Eso alimentó la atracción que hizo que las personas se aferraran unas a otras, no necesariamente de manera desesperada, pero encontraban consuelo unas en otras. Se disfrutaron los unos a los otros”. Para los miembros de ACT UP, el placer era un recurso¹⁷⁷.

Sin embargo, con el paso de los años, los programas de intercambio de jeringuillas se entrelazaron cada vez más con los departamentos de salud, la financiación y los peligros del complejo industrial sin fines de lucro. Hoy en día, gran parte de la reducción de daños se basa en evidencia:

- Ciencia
- Pensamiento lineal
- Positivismo
- Colaboración con los departamentos de salud.
- Provisión de servicios y luchas–contra la cooptación
- Financiamiento

¿Pero adónde se fue el placer? La sesión plenaria de la novena Conferencia de Investigación Social sobre VIH,

177 Véase Shepard, *Queer Political Performance and Protest*.

Hepatitis C y Enfermedades Relacionadas, Australia, 2006, se tituló: *StigmaPleasurePractice*. Aquí los participantes preguntaron: “¿Por qué es difícil considerar el placer en la política y la práctica de las drogas? ¿Cuáles son las consecuencias para la práctica? ¿Cómo podría un mayor enfoque en los placeres de las drogas revitalizar la reducción de daños?”¹⁷⁸

Para iniciar el proceso, es útil reconsiderar las formas en que las prácticas de acción directa informan a los movimientos por la libertad social y sexual, incluido el anarquismo, el activismo por las libertades civiles sexuales y, por extensión, la reducción de daños¹⁷⁹. “¡Me uní a Sex Panic! porque no hay ningún grupo que establezca las mismas conexiones entre la renovada represión sexual de las últimas décadas”, explicó Chris Farrell en 1998. “El fracaso de la izquierda en identificar el placer como un principio político por el que vale la pena luchar contribuye en gran medida a explicar el estado moribundo de la política progresista”. Aquí Farrell llama a los activistas a “devolver el placer sexual a la agenda progresista... Hasta que la izquierda aprenda la función del orgasmo, nuestra lucha contra la represión está condenada al fracaso”¹⁸⁰.

178 Martin Holt y Carla Treloar, “Pleasure and Drugs”, *Revista Internacional de Políticas de Drogas* No. 19 (2008), 349–352.

179 Véase Shepard, “Bridging the Divide”.

180 Citado en Shepard, *Queer Political Performance and Protest*.

Desde la organización de trabajadores sexuales hasta fiestas que celebran la cultura sexual pública, hay muchos ejemplos de tales prácticas. Grupos como AIDS Prevention Action League y Jacks of Color han ayudado a respaldar un impulso más amplio para una promiscuidad más segura con fiestas a gran escala, que a su vez apoyan y facilitan el placer. El fallecido activista por las libertades civiles sexuales Eric Rofes rechazó el paternalismo y escribió que los hombres homosexuales son capaces de adoptar decisiones complicadas. Julie Davids de CHAMP ha utilizado datos para desafiar los pánicos de salud pública, rechazando el estigma. A través de eventos, como el Artgasm Big Bang Party¹⁸¹, los activistas del placer han apoyado tanto la reducción del daño como la cultura sexual pública: “Somos un grupo de queers radicales que estamos creando un espacio sexualmente positivo, inclusivo en términos de género y anticapitalista”, asequible, de tamaño positivo y feminista donde podemos follar, hacer arte, hacer perversiones, bailar y jugar”. Para lograrlo, esta fiesta sexual depende de “una definición radical de consentimiento”. Aquí, el consentimiento se reconoce como “la presencia del 'sí' y no sólo la ausencia del no”, en el entendido de que todos pueden cambiar de opinión, detenerse o retroceder en cualquier momento. El consentimiento debe establecerse cada vez que ocurra una actividad sexual”. A través de tales esfuerzos, los activistas

181 Big Bang Party, Artgasm for Radical Queers, 2007, www.bigbangparty.org (consultado el 24 de diciembre de 2010).

del placer nos han enseñado que sin placer no puede haber justicia.

A lo largo del movimiento, líderes como el cofundador de obras de vivienda, Keith Cylar, ayudaron a mantener la expresión del placer como un componente integral de la reducción de daños. El okupa Louis Jones fundó Stand Up Harlem con el mismo espíritu de anarquismo. “Eso me pareció increíble. Hablar de emociones. Sentí mucho placer. Todo el mundo piensa en el placer en términos de decadencia, pero había más que eso. Me conmovió... Me trajo satisfacción. Me sentí animado. Vivíamos juntos, dormíamos juntos y trabajábamos por el cambio”. Sin embargo, “[u]sar era morir con dignidad, con dignidad porque fue mi elección. Nadie lo estaba haciendo por mí. Adopté una postura a favor de aquellos que conocía que eligieron las drogas cuando se enfrentaban a la muerte”. Jones reconoció que al enfrentarse a la muerte, había quienes “querrían afrontar la situación en medio de todo ese dolor”. Explicó: “Para algunos era simplemente recuperar ese viejo sentimiento familiar, relación, amante, lo que sea. Este alivio del dolor que el médico quizás no te da o que no es suficiente. Era en tus propios términos. La libertad era lo que me entusiasmaba: la elección sin vergüenza. Eso era lo que estaba haciendo”.

En CitiWide Harm Reduction, donde trabajé durante cuatro años, lidiamos con el placer como parte de un continuo tragicómico de la experiencia humana. Cuando moría un

miembro, nos despedíamos en círculo. Aquí, el dolor se transformó en un espacio para el cuidado, el canto, los tambores y la felicidad nacida de una auténtica experiencia vivida. Y los miembros sabían que habían enfrentado lo negativo, lo habían superado y habían salido del otro lado. La tenacidad de quienes estaban en el círculo hizo de la escena uno de los espacios más palpitantes que he visto. En su transformación diaria de lo negativo en una nueva forma de vida, los participantes en el programa alcanzaron una especie de poder mágico¹⁸². De esta manera, la reducción de daños se entiende como un lugar donde los miembros construyen comunidades de sanación, espacios de atención y solidaridad. A través de tales conexiones, desafían lo insuperable. Y comparten vidas y experiencias auténticas fuera de la lógica prohibitiva de la justicia penal y la coerción.

A partir de estas lecciones, podemos llegar a ver los componentes de una agenda para el placer, el cuidado y las relaciones humanas justas. En *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, Freud rechazó las costumbres puritanas al sugerir que todo el mundo encuentra alguna forma de perversión en ellas¹⁸³. No hay vergüenza en eso. Esto es parte de ser humano. Sin embargo, la vergüenza existe y causa daño. Para acabar con la vergüenza y la represión que

182 Véase Shepard, Play, Creativity, and Social Movements.

183 Peter Tatchell, Freud and the Liberation of Sexual Desire, 12 de junio de 1989, www.petertatchell.net (consultado el 24 de diciembre de 2010).

ésta alimenta¹⁸⁴, los activistas del placer presionan para transformar el orden social¹⁸⁵. Sin embargo, para ser eficaz, el proceso debe incluir el respeto por la autodeterminación, la elección y el placer. Si no reconocemos la importancia del placer, corremos el riesgo de reflejar las políticas prohibitivas que rechazamos¹⁸⁶. Sin justicia no puede haber placer. Después de todo, lo que estamos protegiendo es el derecho a una imaginación social que rechace tanto el paternalismo como el positivismo, al tiempo que abra espacios para relaciones sociales alternativas y formas de abrazar la experiencia fuera del ámbito de la rutina racional. El fracaso de la izquierda política a la hora de articular un argumento a favor del placer es nada menos que un fracaso de la imaginación política. Deja un enorme vacío que deben ocupar los moralistas. Hay otra ruta, una que se construye a través de prácticas de placer, justicia y libertad.

184 Véase Reich, *La psicología de masas del fascismo*.

185 Tatchell, *Freud and the Liberation of Sexual Desire*.

186 Véase Holt y Treloar, “Pleasure and Drugs.”.

QUEERS RADICALES Y LUCHA DE CLASES: UNA UNIÓN POR HACER

Gayge Operaista

Si bien los queers radicales que se identifican con el anarquismo, el antiautoritarismo y/o el anticapitalismo parecen estar en auge, existe un profundo malentendido de la lucha de clases dentro de los círculos queer radicales y una falta de análisis de clase que perjudica tanto los análisis específicamente queer como el anticapitalismo como un todo. Seamos realistas, la tarea no es “queerizar” el anarquismo, que se ha convertido en un significado para cada proyecto activista contracultural y vanguardista que existe, hasta el punto de que ahora tiene tan poco significado compartido entre los radicales como todo lo queer en el

medio radical. La tarea de los queers radicales es convertirse en militantes de la lucha de clases. Necesitamos ser constantemente conscientes de avanzar hacia una praxis queer holística, que examine las condiciones de vida de todos los queer y también que ubique esas vidas en el contexto más amplio de las luchas de todos los trabajadores y todos los oprimidos. Esta no es sólo una posición de solidaridad y una negativa a dejar atrás a otros queers, sino también la comprensión de que la liberación queer está indisolublemente ligada a la autoemancipación de la clase trabajadora.

Los queers, al igual que otros grupos oprimidos, se ven particularmente afectados por el capitalismo, y esto es algo especialmente cierto en el caso de los queers, que los movimientos queer y feministas suelen borrar, ignorar o dejar atrás: los queers de color, las personas trans y no conformes con su género, los queers con discapacidades; y los trabajadores sexuales queer son algunos ejemplos. Muchos anarquistas queer y otros anticapitalistas provienen de entornos anti-opresión y, si bien el análisis en los círculos anti-opresión continúa mejorando y se siguen dando mayores comprensiones y explicaciones de la interseccionalidad en esos círculos, un buen análisis anti-opresión crítico es necesario. Necesitamos ser anticapitalistas y comprender cómo funciona el capitalismo para entender verdaderamente las condiciones de vida de la clase trabajadora, desde aquellos que luchan contra

múltiples sistemas de opresión hasta la “clase media” que existe en una posición (con demasiada frecuencia temporal) de desamparo y de comodidad en los suburbios. A través de esta comprensión de la lucha de clases, podemos contribuir a los movimientos de masas por la liberación colectiva.

Sin esta comprensión de la lucha de clases, nuestra crítica del Estado sólo puede ser defectuosa y limitada; debemos comprender la lucha de clases para ver el Estado como un instrumento de dominación de una clase sobre todas las demás y nuestro proyecto antiestatal como la necesidad de destruir el Estado como inseparable del proyecto de abolir todas las clases. Es un proyecto social y no antisocial. Parafraseando a Kropotkin, no queremos gobernantes ni reglas, y no reconocer la lucha de clases conduce a una visión del Estado como una institución independiente, no como un instrumento de dominio de clase. También puede conducir a una glorificación de los actos antisociales como una especie de resistencia al Estado, cuando en realidad son juveniles, inútiles y reaccionarios. A diferencia de los leninistas, no queremos apoderarnos del Estado ni siquiera reemplazarlo por un Estado “proletario”. Sabemos que si las clases persisten después de la revolución y existe la necesidad de un órgano de gobierno hegemónico separado del pueblo para mantener las relaciones sociales, entonces la revolución ha fracasado.

Sin embargo, muchos queers llegan a los movimientos anticapitalistas conservando ideas liberales sobre la clase y

cómo funciona el capitalismo, tratando la clase como simplemente otra forma en que alguien puede ser oprimido o privilegiado, en lugar de una relación con los medios de producción que se recrea continuamente.

Aplicar un análisis antiopresión a la clase se vuelve problemático en muchos sentidos. Nos hace seguir usando las definiciones de clase que la burguesía (clase capitalista) usa para nosotros, que sirven para dividir a la clase trabajadora y convencer a sus miembros de actuar en contra de sus propios intereses de clase. Nos impide articular cómo y por qué el capitalismo golpea tan duramente a algunos queers, y hace que con mucha frecuencia ignoremos las luchas de las personas trans, por ejemplo, y las reformulemos en términos de personas como “abandonos” voluntarios, como si el estado de ser “clase media” fuera algo inmutable y heredado, más que un término creado para lograr que partes de la clase trabajadora se pusieran del lado del capital en contra de otros trabajadores.

La solución a estos problemas, por supuesto, es educarnos sobre la lucha de clases y el capitalismo, y ver el movimiento por la liberación queer como una parte indispensable de la lucha de la clase trabajadora e indispensable para esa lucha.

Sobre el “clasismo”

Una práctica estándar en los círculos antiopresión es escribir una lista de opresiones a las que nos oponemos y, a menudo, se incluye el “clasismo” en esa lista. Dejando de lado el hecho de que las listas son, necesariamente, incompletas, el capitalismo es una estructura de un tipo diferente de la supremacía blanca o el heteropatriarcado, por ejemplo. No pretendemos dejar de participar en prácticas que actualmente llamamos queer para deshacer el heteropatriarcado; sin embargo, el objetivo de la lucha anticapitalista debe ser primero la negación de la clase capitalista (mediante la apropiación de los medios de producción) y la posterior negación de la clase trabajadora, ya que la explotación del trabajo termina con el control tanto del propio trabajo como de las necesidades de los trabajadores, la abolición de la propiedad y la socialización de los medios de producción. Luchar por menos que esto es luchar sólo contra el elitismo de clase, simplemente querer que los ricos nos traten mejor, que la vida de los pobres no sea tan dura. Ésta no es la suma de nuestros deseos. Queremos un mundo sin ricos ni pobres, ¡y es hora de que nuestro análisis, nuestra organización y nuestras acciones reflejen eso!

Además, debido al análisis de clase heredado de los análisis liberales o reformistas, existe la tendencia a utilizar

acusaciones de clasismo para mantener divisiones dentro de la clase trabajadora, silenciar, borrar o dejar impotentes a los marginados e invisibilizar a una amplia variedad de personas de las experiencias de las personas queer. Y todos ellos se basan en análisis erróneos de clase. La reestructuración de la clase trabajadora posterior a la Segunda Guerra Mundial, particularmente en el mundo postindustrial, ha llevado a niveles cada vez mayores de educación en la clase trabajadora y a un mayor empleo en el sector de servicios y empleos técnicos. Mientras tanto, muchos trabajos estereotipados de las cadenas de montaje se han trasladado al mundo en desarrollo o han sido reemplazados por máquinas. Las definiciones sociológicas de clase que se basan en viejos estereotipos sobre la educación y el trabajo realizado no sólo ocultan las relaciones sociales, sino que oscurecen la realidad del proletariado en el mundo postindustrial. Además, las presunciones sobre quién es un “verdadero prole” y qué “verdaderos proles” son intelectualmente capaces de insultar a quienes realizan trabajos manuales, sirven para implantar el antiintelectualismo en los movimientos de masas o para mantener el trabajo intelectual como sector especializado en el dominio de lo académico. Además, con la creciente privatización de la educación y el rápido aumento de los costos de la educación superior pública y privada, la deuda estudiantil se está convirtiendo en un factor cada vez más importante en la lucha proletaria, y pretender que exista una “clase media” mítica, compuesta por todos los que están

fuera del grupo cada vez más escaso de la cadena de montaje, nos separa de una variedad de importantes terrenos de lucha. Con demasiada frecuencia, nuestras discusiones sobre clases se convierten en una competencia sobre quién tuvo una infancia más difícil en lugar de descubrir cómo vamos a liberarnos. Y si bien existen diferencias socioeconómicas reales entre varios grupos dentro de la clase trabajadora, no podemos permitir que eso oscurezca nuestro análisis de la clase en su conjunto.

Para superar estas luchas internas, análisis defectuosos y manipulados, necesitamos un análisis de clase verdaderamente anticapitalista. Necesitamos entender el capitalismo como un sistema de clases basado en la relación con los medios de producción, y entender que un componente esencial de la lucha de la clase trabajadora en el camino hacia la destrucción del capitalismo es ganar las luchas del día a día, como la reducción de horas, mayores salarios, entornos de trabajo más seguros y cómodos, en la medida en que esas cosas reducen la cantidad de valor que la clase capitalista extrae de nosotros y pueden ganarse directamente, sin mediación. Otro objetivo de la lucha diaria es crear y mantener una autoorganización eficaz. Ganar estas luchas intermedias no saca a los trabajadores de la clase proletaria, y puede (y debe, si nosotros, la clase trabajadora, queremos liberarnos) servir tanto para mejorar las condiciones por las que luchamos como para construir nuestra capacidad y habilidad para la lucha fomentando

nuestra autoorganización como clase. Es una tontería aceptar la misma lógica que utiliza la clase capitalista para dividirnos contra nosotros mismos.

Otro defecto de este análisis sociológico/liberal de la clase como una opresión más es que es el primer paso para romper nuestra solidaridad con todo el proletariado. Cuando vemos la clase como una forma de oprimir a los pobres y de privilegiar a la llamada clase media y a los capitalistas (donde los capitalistas simplemente son más privilegiados que la clase media), inevitablemente caemos en discusiones sobre quién es “lo suficientemente clase trabajadora”; ¿La queer que creció en un hogar monoparental en la pobreza dejó de ser clase trabajadora cuando se abrió camino en la escuela y se convirtió en maestra? ¿Es ilegítima la lucha de una persona trans que no puede conseguir un trabajo estable bajo el capitalismo debido a que creció en un hogar biparental en los suburbios? ¿Descartamos a los trabajadores blancos heterosexuales cis por ser “demasiado privilegiados” para estar en la misma lucha que nosotros? ¿Los queers blancos continúan fetichizando a las personas de color, combinando raza con clase, sin un análisis de cómo el capitalismo construyó y mantiene el racismo? No podemos resolver estas cuestiones dentro de los círculos anarquistas queer manteniendo al mismo tiempo un análisis de clase extraído de una política antiopresión basada en la sociología o el liberalismo.

Sin embargo, el defecto más grave, al poner a la clase meramente al nivel de una opresión, es no darse cuenta, parafraseando a Marx, de que los trabajadores son los que tienen cadenas; la explotación de la clase trabajadora es la base entera del sistema que queremos destruir, y sólo identificando, luchando contra y destruyendo esas cadenas cualquiera de nosotros puede liberarse. Una vez que nos demos cuenta de esto, podremos comenzar a comprender cómo la estratificación basada en la raza, el género y la sexualidad se incorporó a la clase trabajadora como un medio de control e hiperexplotación y como partera del nacimiento del capitalismo.

Más allá de los límites de las políticas de identidad

Lo “Queer” surgió como una crítica de los supuestos que subyacen a las políticas de identidad. Estos supuestos eran que los grupos oprimidos estaban bien definidos, tenían fronteras claras, que todos los miembros del grupo oprimido tenían deseos y necesidades comunes y que una pequeña porción de ese grupo podía hablar por la totalidad del grupo. Se reivindicó intencionadamente que “queer” fuera un término de solidaridad y lucha, e incluyera a personas gays,

lesbianas, bi/pansexuales, trans y otras personas no conformes con su género. Inicialmente, se reconoció que estos grupos tenían diferentes deseos y necesidades, pero formaron una coalición unida en torno a la opresión basada en el género y la sexualidad. Sin embargo, el hecho de que los movimientos de liberación queer sigan arraigados en las políticas de identidad nos han llevado por el camino de debatir los límites precisos de lo queer y discutir sobre qué preocupaciones son legítimas, al mismo tiempo que pretendemos que no participamos en las políticas de identidad y, por lo tanto, podemos ignorar las mismas diferenciales de poder reales que ocurren dentro de la comunidad queer. Para romper con los aspectos negativos de las políticas de identidad, debemos observar las condiciones materiales y los efectos específicos sobre subgrupos particulares, y luchar contra esas condiciones materiales.

Además, al definir una lucha común sólo según los lineamientos de lo queer, nos enfrentamos a la pregunta de si queremos organizarnos para las mismas luchas que los queers burgueses. Si bien los círculos queer anarquistas, antiautoritarios y anticapitalistas hacen hincapié en abrazar el “antiasimilacionismo” y el anticapitalismo, a menudo el análisis se deteriora hacia “ser como los heterosexuales es malo” y “el capitalismo es malo”. Al generalizar a “los heterosexuales” como un grupo coherente que oprime hegemónicamente a “los queers” y que la razón por la que

no queremos asimilarnos es porque no queremos ser como ellos, nos resulta demasiado fácil ignorar las luchas que no afectan directamente a toda la comunidad queer y reducir la antiasimilación a nada más que una forma de controlar los deseos e identidades de otros queer.

Necesitamos oponernos a la institución del matrimonio sancionado por el Estado porque fortalece la familia nuclear como unidad tísica y reproductiva del capitalismo, no porque muchas personas heterosexuales se casen. Tratar de invertir la jerarquía de las relaciones para avergonzar a las personas que están contentas con una relación a largo plazo y un hogar compartido con una pareja no nos acerca un paso más al fin del capitalismo y la opresión. Es simplemente un método mediante el cual los queers vigilan las identidades, expresiones y formas de vida de las personas en nuestra comunidad. Si la antiasimilación ha de tener algún valor, debe basarse en la idea de que queremos destruir el orden actual y ayudar a construir un mundo mejor, no mantenernos separados de “los heterosexuales” porque los queers son de alguna manera un grupo definido que no forma parte de ningún otro grupo y puede mantenerse separado del resto del mundo.

También es necesario tener presentes nuestros intereses de clase. No importa qué tan bien los queers burgueses desempeñen el papel de queers “radicales”, no podemos encontrar nada en común con sus intereses de clase, y estamos en lucha con ellos, y no con los miembros

heterosexuales de la clase trabajadora. Si asumimos que lo que tenemos en común reside en nuestro carácter queer, no sólo podemos vernos obligados a ignorar las otras formas en que somos oprimidos, sino que también asumimos que los queers burgueses son nuestros aliados y la gente heterosexual de la clase trabajadora son nuestros enemigos, cuando solo queremos una cosa de los queers burgueses: recuperar lo que es legítimamente nuestro y compartirlo en común entre nosotros según nuestras necesidades. Esto es lo mismo que queremos de los burgueses heterosexuales y un deseo que tenemos en común con cada vez más miembros heterosexuales de la clase trabajadora cada vez que se produce una recomposición de clases.

Sin incorporar un análisis más allá de la identidad, no podemos ir más allá de las limitaciones de las políticas de identidad. Si bien comprender la interseccionalidad nos ayuda a comprender que algunos queers enfrentan problemas que otros no, la interseccionalidad no es suficiente, ya que no aborda el hecho de que los intereses de los queers burgueses están en directa contradicción con los intereses de la mayoría de los queers, y este conflicto sólo puede resolverse fomentando la lucha de clases y, en última instancia, mediante la revolución social. Debemos tener cuidado de no criticar la identidad sólo para crear un grupo interno y un grupo externo singulares, y hacer que la composición de ese grupo interno tenga más que ver con la moda y la popularidad que con la sexualidad o el género.

También debemos tener cuidado con una política que nos alienta a establecer alianzas con las personas en el poder en lugar de con miembros de otros grupos marginados y explotados.

Luchando de forma autónoma o “¿Quién es queer, de todos modos?”

A menudo es necesario que los grupos oprimidos participen en la lucha de clases de forma autónoma, es decir, que se autoorganicen contra sus condiciones materiales específicas, luchen contra ellas y devuelvan su lucha a la clase trabajadora en su conjunto. Si bien estoy tan interesado en discutir la definición precisa de queer como en discutir cuántos ángeles pueden realizar un movimiento circular en la cabeza de un alfiler, está bastante claro qué es ser queer en general: el estado de no ser heterosexual, y/o el estado de ser trans, no estar conforme con el género de nacimiento. Esta es, en general, la definición que han utilizado para “queer”, como término recuperado de solidaridad, las comunidades queer en lucha durante décadas. Si bien “queer” es un término deliberadamente impreciso, debemos evitar que se convierta en una etiqueta

moderna o en algo que solo pertenezca a aquellos con quienes estamos de acuerdo políticamente.

Las comunidades queer de clase trabajadora a menudo han sido blanco de ataques desde ambos lados, primero por organizaciones LGBT burguesas que buscan números y legitimidad, y por organizaciones radicales que buscan cooptar a los queer y lo queer con el que se sienten cómodos. Ambas partes borran y silencian a los queers con los que no se sienten cómodos. En última instancia, los queers de la clase trabajadora necesitan la capacidad de autoorganizarse y, para hacerlo, no necesitan ser controlados ni por organizaciones burguesas LGBT ni por organizaciones radicales que vienen del exterior para liderarlos. Si bien, por supuesto, hay queers radicales de la clase trabajadora en las organizaciones radicales, las organizaciones comunitarias queer de la clase trabajadora deben surgir de la autoorganización de todos los queers de la clase trabajadora, y no excluir a los queers no radicalizados de su membresía, ya que como las personas se radicalizan a través de la lucha, excluirlos de los órganos de lucha es decir que nosotros sabemos más y que ellos están más allá del cambio.

Si bien las comunidades queer a menudo han definido “queer” de manera demasiado estricta (ejemplos de grupos excluidos de las comunidades lesbianas son bisexuales, mujeres, parejas butch/butch y mujer/mujer, butches [marimachos] y mujeres en algunos momentos, y mujeres

trans), no debemos ser algo tan amplio que no tenga sentido. Necesitamos conservar una noción de queer que resalte la separación de las nociones tradicionales de familia y el trabajo reproductivo (en el sentido de poder reproducir la propia fuerza de trabajo para el día siguiente) que proviene de ser miembro de una comunidad oprimida que está en constante peligro debido a un mundo hostil y que carece de medios tradicionales de apoyo.

Si queremos que los queers puedan unirse a la lucha de clases más amplia (no es que no hayamos estado allí todo este tiempo), necesitamos espacios y organizaciones donde podamos abordar la lucha de clases desde puntos de vista queer de clase trabajadora. Necesitamos espacios donde podamos formular preguntas sobre lo que significa ser una clase trabajadora queer para nuestras condiciones materiales, para nuestra explotación bajo el capitalismo. Para realmente poder hacer eso necesitamos espacios donde podamos formar organizaciones que no necesiten que todos los heterorradicales se sientan cómodos, y espacios que no estén controlados por burgueses queers. Si nosotros mismos creamos esos espacios, seremos capaces de organizar nuestras propias luchas, vincularlas a las luchas más amplias de la clase y devolverle una ferocidad extraña a la lucha de clases. No necesitamos que nadie de fuera nos guíe. Haremos cosas por nosotros mismos centrándonos no en las definiciones académicas de lo que es ser queer sino más bien en las condiciones materiales de la vida queer.

El callejón sin salida de la antiasimilación

La antiasimilación, en la medida en que ha sido una crítica a la cooptación burguesa de los movimientos de liberación queer, ha sido valiosa. La antiasimilación, en la medida en que ha sido hostil a ver las luchas queer como parte de una lucha de clases más amplia y que ha vigilado las identidades de los queer, expulsando a los queer que pueden pasar, a las personas trans que acceden a la transición médica, los homosexuales monógamos, que deben permanecer encerrados en su vida laboral para conservar el empleo, ha sido un obstáculo. La dialéctica asimilacionista/antiasimilacionista es inútil. Las preguntas adecuadas que deberíamos plantearnos sobre las organizaciones, los movimientos y las luchas queer son: ¿Cuál es la composición de clases? ¿Son las formas de organización un beneficio o un obstáculo para la lucha de la clase trabajadora? ¿Son los objetivos aquellos que fortalecerían a la clase trabajadora o a la burguesía? ¿En qué luchas nuestros esfuerzos como revolucionarios serán más valiosos para alcanzar nuestro objetivo final del comunismo? También debemos preguntarnos cómo podemos ampliar la

lucha: ¿qué oportunidades ofrece cada lucha queer para extenderse al resto de la clase trabajadora?

Estas son preguntas mucho más importantes para mí que si los queers que participan en la lucha alcanzan un nivel apropiado de pureza antiasimilacionista, que a menudo en el fondo es sólo un reflejo de la estratificación inherente a la clase trabajadora, retorcida en la superficie, pero fiel a esa estratificación en su esencia. Otro problema con la pureza antiasimilacionista es, como se mencionó anteriormente, la idea de que los queers necesitan disciplinarse para adherirse a una idea hegemónica de queer que se opone a una idea dominante de heterosexualidad. Corremos el peligro de excluir a muchos más queers con los que desearíamos luchar que aquellos con los que no queremos luchar, ya que nuestros camaradas son queers de clase trabajadora que pueden ser monógamos, vainilla o de género conformista, por ejemplo.

En última instancia, debemos recordar que cualquier movimiento que se vea a sí mismo divorciado de la lucha de clases, que no incorpore una comprensión de la lógica del capital en su organización y objetivos, seguirá sirviendo a fines burgueses, ya que será fácilmente cooptable o será fácilmente cooptado, capaz de expandirse a otros sectores de la clase trabajadora para permitir que se resuelva en demandas que el capital pueda satisfacer fácilmente sin debilitarse. La tarea de los comunistas queer en relación con los movimientos queer es ubicarse en organizaciones de

masas, defender las cuestiones queer de la clase trabajadora en organizaciones dominadas por heterosexuales y defender un verdadero análisis de clase anticapitalista, la acción directa y la lucha inmediata con las organizaciones queer. No podemos darnos el lujo de recluirnos en una burbuja queer radical, divorciada tanto de los heterosexuales radicalizados como de los queer no radicalizados; ni podemos darnos el lujo de diluir nuestra política en una política del tipo de frente único. En cambio, vemos la necesidad de formar organizaciones políticas específicas con mucha unidad y defender nuestras ideas revolucionarias en organizaciones de masas.

Preguntas que se deben hacer

Por supuesto, estamos lejos de los días en que cualquier comunista serio consideraba que lo queer era una “desviación burguesa”. Sin embargo, si bien tenemos feminismos anarquistas y marxistas de los cuales sacar provecho, nos queda una teoría queer que está totalmente divorciada de la clase y los transfeminismos sin una base de clase sólida, y un movimiento queer que ha dejado atrás sus raíces en las luchas de los trabajadores. Esto nos deja con muchas preguntas que aún no se han planteado de manera sólida.

En el nivel teórico, tenemos preguntas sobre cómo lo queer afecta las condiciones de trabajo productivo y reproductivo de los queer de la clase trabajadora. Preguntas como “¿cómo es elegir no formar el mismo tipo de relaciones románticas a largo plazo en términos de cómo impacta la forma en que se explota el trabajo (explotación más dura, menos asistencia para lidiar con el trabajo y pérdida de apoyo familiar)? O, cuando lo hacemos, cuando ambos socios son percibidos como mujeres, ¿la suposición de que ninguno de los dos es el principal sostén de la familia y, por lo tanto, cómo los salarios bajos y el hecho de asumir un papel maternal en el lugar de trabajo trae esa alienación a nuestras relaciones sociales? ¿O el trabajo reproductivo adicional no remunerado (en el sentido de reproducir la propia fuerza de trabajo para el día siguiente) que uno debe realizar cuando vive en un mundo que es hostil a su propia existencia? deben ser planteados, analizados y, ojalá, orientar nuestra participación en las luchas.

En un nivel algo más práctico, tenemos preguntas como “¿dónde están los potenciales para luchas ampliadas que se originan entre los queers de la clase trabajadora? ¿Cómo se produjo el proceso por el cual el movimiento queer perdió su carácter revolucionario y adquirió un carácter reaccionario? ¿Qué formas de autoorganización nos servirían a nosotros, como queers de la clase trabajadora? Si bien estas preguntas pueden parecer más apremiantes que las teóricas sugeridas anteriormente, así como la teoría sin

práctica es inútil, la práctica sin teoría siempre nos dejará corriendo en todas direcciones e incapaces de identificar los mejores lugares y momentos para nuestras energías. Si realmente queremos construir un movimiento queer con carácter proletario y devolver las luchas queer a la lucha proletaria, necesitamos ambas cosas.

Conclusión

Los anarquistas queer nos enfrentamos a una elección: ¿nos quedamos con un análisis basado en la identidad y vemos nuestra liberación como una entidad independiente? ¿O nos involucramos directamente en la lucha de clases con el resto de la clase trabajadora y consideramos que nuestra liberación está indisolublemente ligada a la liberación de todos? Una opción nos aísla políticamente y puede llevarnos a hacer alianzas con el capital que nos explota y daña la autoorganización de los movimientos de masas; el otro tiene el potencial de conducir a la verdadera liberación, ya que divididos somos débiles, pero no unidos; nada en este mundo sucede sin el sudor en la frente.

Esto no quiere decir que los queers sólo puedan sacar provecho de la lucha de clases y no dar nada a cambio.

Muchos de nosotros hemos sido expulsados de nuestras familias de origen y podemos aportar mucha experiencia práctica en la creación de nuevas comunidades de ayuda mutua y solidaridad. Ofrecemos nuestros propios puntos de vista únicos sobre el funcionamiento de la opresión y, al observar cómo ha creado divisiones en nuestras propias comunidades y perturbado nuestras luchas por la liberación, podemos proporcionar mucho conocimiento de primera mano sobre cómo la opresión interconectada y los desequilibrios de poder pueden dañar y descarrilar la lucha del proletariado. En el pasado, hemos movilizado a un gran número de nosotros cuando nuestra comunidad se vio amenazada, reconociendo los desequilibrios de poder en nuestra comunidad, cómo partes de nuestra comunidad se vieron afectadas de manera desproporcionada y cómo la crisis fue más allá de nuestra comunidad. Nos reunimos para responder a las fases iniciales de la crisis del SIDA y para luchar directamente contra el abandono del Estado y la especulación de las corporaciones, pero posteriormente, con el poder y la influencia ganados por los queers burgueses y sus organizaciones, se nos dijo que volviéramos nuestra atención a la inclusión en el matrimonio y el ejército, en contra de nuestros propios intereses y abandonando a aquellos de nosotros que estamos múltiplemente marginados. Podemos retomar ese poder identificando las formas en que los miembros queer de la clase trabajadora se ven afectados por las luchas en torno a los sindicatos (y las luchas hacia las organizaciones de trabajadores que no son

simplemente el agente negociador entre los trabajadores y el capital), la vivienda, el acceso a la atención médica, los efectos de la destrucción ambiental sobre la clase trabajadora y los grupos oprimidos, y contra los controles a la inmigración y hacia un mundo sin fronteras, en forma de estados-nación y en forma de identidades restrictivas, fronterizas y vigiladas. Al identificar cómo los queers se ven afectados por estas luchas, podemos formar vínculos de verdadera solidaridad con otras comunidades en estas luchas, comunidades de las que muchos de nosotros ya somos parte. Al construir movimientos de masas verdaderamente autoorganizados por los propios pueblos en lucha y al ver cómo nuestros problemas están interconectados, podemos plantear un serio desafío al capitalismo y al Estado.

Para mí, alguien que está comprometido con el fin de toda opresión, el fin del capitalismo y la destrucción del Estado burgués, y la consecución del comunismo, una sociedad sin clases y sin Estado, donde la producción sea de acuerdo con nuestras capacidades y estrictamente para las necesidades del ser humano, la elección es clara; como comunista queer, debo involucrarme en la lucha de clases y participar en la autoorganización de la clase trabajadora, ya que para mí, como persona queer, no es suficiente estar en las mismas circunstancias que una persona heterosexual o en su misma posición social. Nada más que la revolución social será suficiente. Y la única manera de que esa revolución social

ocurra y tenga éxito es luchando desde nuestras propias condiciones materiales y ampliando esa lucha a todos los sectores de la clase trabajadora. La lucha de clases es la lucha más amplia y profunda, llega a todas partes y llega a la raíz de las cosas, y sólo a través de nuestra autoorganización podemos ser verdaderamente solidarios con los trabajadores de todas partes.

Lecturas y recursos recomendados

- “Queers Read This”, ACT UP NY, www.actupny.org (consultado el 26 de enero de 2012).
- Deric Shannon y J. Rogue, “Rehusing to Wait: Anarchism and Intersectionality”, theanarchistlibrary.org (consultado el 26 de enero de 2012).
- Queers Without Borders, www.queerswithoutborders.com (consultado el 26 de enero de 2012).
- El rosa es un tono de rojo, queeranarchism.blogspot.com/ (consultado el 26 de enero de 2012).
- El autor bloguea en Lucha Autónoma del Glittertariat: glittertariat.blogspot.com

- No se puede esperar comprender el modo de producción capitalista sin cierta familiaridad con Marx; si bien hay varios buenos libros, series de conferencias y/o blogs sobre la lectura de *El Capital* de Marx, uno debería comenzar simplemente leyendo y, de hecho, luchando por leer el primer volumen de *El Capital*, sin que nadie más lo interprete. De estas guías sobre El Capital de Marx, Reading Capital Politically de Harry Cleaver es probablemente la mejor.

- Calibán y la bruja: las mujeres, el cuerpo y la acumulación primitiva, de Sylvia Federici, que detalla el sangriento nacimiento del capitalismo a partir del feudalismo, el comienzo de una nueva era patriarcal y cómo el proceso de acumulación primitiva incorporó jerarquías de raza y género al sistema del proletariado, no puede recomendarse lo suficiente.

- Libcom (www.libcom.org) tiene una extensa biblioteca de lo que podríamos llamar escritos comunistas libertarios: el trabajo de anarcosindicalistas, comunistas anarquistas, comunistas de izquierda, autonomistas, comunistas de consejos, humanistas marxistas de ultraizquierda, etc. Recomendando encarecidamente su navegación, ya que se pueden encontrar hilos interesantes y esclarecedores.

ECONOMÍA QUEER

Estefanía Grohmann

La teoría y la práctica queer desafían algunos de los supuestos básicos sobre el género y la sexualidad que forman la base de la sociedad moderna. Cuestionan la idea de que los seres humanos a lo largo de la historia han encajado claramente en las categorías de “masculino” y “femenino”, tanto física como socialmente, y que la heterosexualidad es la forma normal y natural de expresión sexual. La teoría queer muestra que las identidades de género y las sexualidades no son fijas ni “naturales”, sino que son socialmente construidas, fluidas y cambiantes, tanto socialmente como con respecto a los cuerpos físicos. Desde este punto de vista, el género y la sexualidad no son algo con lo que nacemos, sino algo que hacemos (o “realizamos”) a diario. Por lo tanto, la política queer exige una subversión de identidades fijas como “hombre”, “mujer”, “heterosexual”, “homosexual”, etc., mediante la exploración de actuaciones

individuales que rompan por completo con estas categorías. Como resultado, la práctica queer puede significar muchas cosas diferentes: desde travestismo hasta sadomasoquismo, desde hacer visibles identidades intersexuales o transexuales hasta pornografía casera. El objetivo no es crear nuevas categorías para etiquetar a las personas, sino mostrar que la categorización de los individuos es represiva y violenta como tal; sobre todo, el binario heterosexual dominante de “masculino” y “femenino”.

Las críticas a la política queer suelen señalar que este enfoque en la deconstrucción individual de las categorías de identidad descuida las condiciones materiales en las que se basa el binario de género dominante. En este artículo, me gustaría explorar algunas de las formas en que estas condiciones materiales (lo que comúnmente se conoce como “la economía”) se relacionan con el género y la sexualidad y lo que la política queer puede significar en el nivel de la práctica económica concreta. Mi argumento básico aquí es que la conexión entre la práctica económica y el género es mucho más profunda que cuestiones como el sexismo o la homofobia en el lugar de trabajo o la persistente brecha salarial entre hombres y mujeres. Si bien estas formas de opresión sin duda existen, no son aberraciones aleatorias de un sistema económico por lo demás igualitario, como afirman los liberales de mercado, ni un residuo histórico de cientos de años de patriarcado. Por el contrario, el sistema heteronormativo y jerárquico de dos géneros en

su forma actual es un resultado, más que un predecesor, del capitalismo moderno.

Uno de los supuestos básicos de la teoría queer es que categorías como “masculino” y “femenino” no son las mismas para todas las sociedades en todos los tiempos. De hecho, como han señalado teóricos como Thomas Laqueur, el binario de género heterosexual tal como lo conocemos sólo existe desde hace unos pocos cientos de años. Su aparición en la “sociedad occidental” coincide con la de otra categoría que en esta forma no existía antes: la de “la economía” como una esfera específica que está separada de todos los demás aspectos de la sociedad, como la política o la familia.

Hace sólo unos siglos, cuando la mayoría de la gente vivía vidas subsistentes en unidades sociales más grandes, como familias extendidas y comunidades aldeanas, a nadie se le habría ocurrido referirse a algunas de las cosas que era necesario hacer como “económicas” en lugar de “no económicas”. Al mismo tiempo, aunque sin duda la dominación de los hombres sobre las mujeres tiene una historia de al menos unos pocos miles de años, hasta el advenimiento de lo que hoy llamamos capitalismo, la gente no consideraba a hombres y mujeres criaturas fundamentalmente diferentes. Las mujeres eran consideradas algo inferiores a los hombres, similares a los esclavos, y en una sociedad completamente jerárquica como el sistema feudal de la Edad Media, tenían su lugar por

debajo de sus padres y maridos. Sin embargo, no se suponía que en virtud de su sexo tuvieran características particulares que los hombres no tenían y viceversa.

El advenimiento del capitalismo cambió fundamentalmente estas circunstancias al crear “la economía” como una esfera separada, desconectada de otros aspectos de la vida. En una ola masiva de expropiación, millones de campesinos fueron expulsados de sus tierras y obligados a trabajar en fábricas ubicadas en algún lugar distinto de donde vivían, creando así la distinción ahora común entre el lugar de trabajo y el hogar. Destruídas así las estructuras sociales tradicionales, el nuevo sistema creó una nueva forma de relaciones de género: mientras eran los hombres quienes iban a ganar un salario, se suponía que las mujeres debían quedarse en el hogar, cuidar a los niños y proporcionar la regeneración necesaria para la familia del hombre trabajador para que este pudiera presentarse a trabajar al día siguiente.

Por supuesto, esta asignación de roles por género siempre fue más ideológica que realmente existente; al igual que hoy, las mujeres de entornos más pobres o sin un sostén masculino en la casa todavía tienen que acudir en masa a las fábricas por miles. Sin embargo, como ideología fue lo suficientemente poderosa como para crear el sistema de género binario y heterosexual tal como lo conocemos hoy. El nuevo orden mundial comenzó a abarcar a porciones cada vez mayores de la población; desde una edad cada vez más

temprana, hombres y mujeres fueron entrenados en sus respectivos roles. El mundo del trabajo asalariado, basado en la ideología del mercado de interés individual y la competencia feroz de todos contra todos, requería individuos racionales, calculadores, agresivos y competitivos. El mundo del hogar, por otro lado, necesitaba estar poblado por personas amables, emocionalmente solidarias y cariñosas.

Esto dio lugar a la “división del trabajo por género”, que excluyó a las mujeres del trabajo asalariado, puso casi todos los recursos económicos en manos de los hombres y confinó a las mujeres al hogar, haciéndolas así totalmente dependientes del matrimonio como medio de supervivencia económica. Esta dependencia –y la consiguiente vulnerabilidad de las mujeres a la violencia masculina– ha estado entre los principales problemas de los movimientos feministas durante los últimos siglos. Sus luchas dieron como resultado al menos una inclusión parcial de las mujeres en el mercado laboral y, por tanto, una relativa independencia económica. Esta inclusión, por supuesto, no se logró para todas las mujeres en el mismo grado, a medida que las divisiones por raza y clase se hicieron más obvias dentro de los movimientos feministas. Sin embargo, si bien se reconocía que las mujeres negras y de clase trabajadora, así como las lesbianas y las personas transgénero, estaban excluidas de la plena participación económica de múltiples maneras, el punto de vista liberal de mercado consideraba

estas formas de opresión simplemente como otro obstáculo en el camino a la plena inclusión. Que esta inclusión (en la terminología liberal de mercado: “igualdad de oportunidades”) era el objetivo parecía en gran medida evidente.

Sin embargo, a pesar de al menos dos siglos de luchas feministas, la jerarquía de género dentro de la economía capitalista parece extrañamente resistente a los intentos de “igualdad” que quieren incluir a las mujeres en la esfera masculina del trabajo asalariado. Las mujeres no sólo están subrepresentadas en ciertas áreas, particularmente en empleos mejor remunerados, y al mismo tiempo siguen cargando con la mayor parte de la responsabilidad del trabajo reproductivo, sino que además cualquier sector de trabajo asalariado al que ingresan las mujeres queda automáticamente descalificado y devaluado. Mi punto aquí es que la razón de esto no es tanto la resistencia sexista a la emancipación e independencia de las mujeres –aunque eso seguramente juega un papel importante– sino la naturaleza del capitalismo mismo.

Echemos un vistazo más de cerca a lo que entendemos por capitalismo. Los marxistas tradicionales, así como algunos anarquistas, tienden a centrar su crítica del capitalismo en la explotación de la clase trabajadora por parte de las elites capitalistas. Esta forma de opresión se considera la “contradicción principal” dentro del capitalismo, mientras que todas las demás (el sexismo o el racismo, por ejemplo)

son “contradicciones secundarias” que eventualmente se resolverán por sí solas si la lucha de los trabajadores logra poner fin a la explotación capitalista.

Como era de esperar, este punto de vista ha sido recibido con duras críticas por parte de personas que consideraban que las formas de opresión con las que tenían que lidiar no eran en modo alguno una “contradicción secundaria” con los problemas de los hombres blancos de clase trabajadora. Pero además de declarar despreocupadamente el sexismo, el racismo y la homofobia como problemas secundarios, la perspectiva de la “lucha de clases” planteó otro problema más: dado que se centra en las luchas y contradicciones dentro del capitalismo (y toma un lado particular en ellas), no aborda los aspectos fundamentales de los principios del sistema que enfrentan a diferentes grupos entre sí en primer lugar. Estos principios fundamentales son las categorías centrales que hacen funcionar la economía capitalista; por lo tanto, Marx comenzó su análisis del capitalismo en *El Capital* no con la lucha de clases, sino con las categorías sencillas de mercancías, trabajo y valor.

Según Marx, el capitalismo funciona como una gran máquina social. La energía del trabajador (fuerza de trabajo) se coloca en un extremo y se “infunde” en los productos de su trabajo; en sentido figurado, por supuesto, pero en un sentido que también marca una “realidad” social. Para que dos cosas sean intercambiables a un determinado tipo de cambio, deben tener algo en común; de lo contrario, ¿cómo

se podría decir que un coche “tiene el mismo valor que”, por ejemplo, dos motos? Lo que tienen en común es que ambos son productos del trabajo humano, y la cantidad de trabajo que “entra” en un producto determina su valor de cambio. Si bien los trabajadores gastan así su energía para producir valor, por otro lado, tienen que recomprar los productos mismos de su trabajo a aquellos a quienes vendieron su tiempo y energía. Durante este ciclo, una cierta cantidad de energía (imaginada) se desvía y crea “plusvalía”, que es el objetivo central de la producción capitalista. La satisfacción de las necesidades humanas es, en todo caso, un subproducto, pero ciertamente no es el propósito de este mecanismo.

El marxismo tradicional, así como el feminismo socialista, se ha centrado principalmente en la apropiación de la plusvalía por parte de los capitalistas como el problema central, mientras que el anarquismo ha enfatizado la naturaleza jerárquica y violenta de este proceso. Se ha prestado mucha menos atención al proceso de convertir la energía humana en un objeto como tal: lo que Marx llama fetichismo de la mercancía. “Fetichismo” en este contexto significa la creencia de que los objetos materiales de alguna manera “portan” ciertas cantidades de energía que constituyen su valor. Esta creencia no tiene por qué ser mantenida conscientemente; basta con que la gente actúe como si fuera cierta. De esta manera, todos los productos del trabajo humano pueden relacionarse entre sí como

cantidades de valor, mientras que sus productores, al mismo tiempo, están separados unos de otros y no organizan la producción según ningún tipo de acuerdo consciente, sino según las “leyes invisibles” del mercado.

De esta manera, el circuito de trabajo e intercambio llega a existir aparentemente como un sistema independiente de las relaciones sociales que existen “fuera” de él. Al mismo tiempo, este sistema requiere sujetos que se adapten fácilmente al comportamiento requerido por el mercado: competencia, compromiso con el crecimiento a toda costa y el dominio de la “naturaleza”. No es coincidencia que esta subjetividad sea más o menos congruente con la noción moderna de masculinidad. El “trabajador blanco occidental” es la encarnación plena de esta masculinidad genérica que al mismo tiempo ha llegado a ser el modelo de la “humanidad genérica” como tal.

Al mismo tiempo, no todo el comportamiento humano puede organizarse en términos de relaciones de mercado, y menos aún el tipo de “crianza” que es necesaria para reproducir continuamente la fuerza de trabajo. En consecuencia, todo lo que no puede expresarse en términos de “valor” se vuelve literalmente “devaluado” y feminizado (al mismo tiempo que es una condición previa necesaria para que exista el circuito de valores). A pesar de sus mejores esfuerzos, el circuito de valor nunca ha sido completamente capaz de incorporar todos y cada uno de los aspectos de la vida humana en la lógica del intercambio de mercancías; por

el contrario, siempre ha dependido de la existencia de estructuras subyacentes que no forman parte de esta lógica. El mundo del trabajo asalariado y del intercambio de mercancías depende de la existencia del mundo de las relaciones personales que lo hace incluso posible, sin importar si hombres y mujeres individuales participan en uno o en ambos mundos.

El resultado es precisamente la división entre “trabajo” y “ocio”, “producción” y “reproducción”, “economía” y “vida” y, en última instancia, los reinos (y personas) “masculinos” y “femeninos” que dan forma a la vida moderna y anclan el binario de género en casi todos los aspectos de la sociedad. La división incluso afecta a los propios individuos: los hombres son socializados para mostrar rasgos “masculinos” y las mujeres “femeninos” a expensas del desarrollo de habilidades atribuidas al “sexo opuesto”.

Centrarse en las condiciones individuales de hombres y mujeres dentro de la sociedad capitalista oscurece esta división conceptual mucho más profunda. Como resultado, las críticas feministas a la división sexual del trabajo han adoptado en gran medida uno de dos enfoques: algunas feministas vieron la exclusión de las mujeres de la esfera “masculina” del trabajo asalariado y del intercambio de mercancías como el problema central y desarrollaron varias estrategias para permitir a las mujeres participar en ella por igual. Otras, de una denominación más separatista, condenaron el capitalismo como un proyecto

inherentemente masculino y pidieron una “feminización” de la economía centrándose en prácticas económicas que supuestamente se opusieran a él. En esta última categoría encontramos, por ejemplo, las teorías feministas de las “economías del regalo” como alternativa al intercambio de mercancías, que, según estas teóricas, constituyen una economía “femenina” basada en la crianza y el cuidado en lugar de la competencia y la violencia.

Ambas tradiciones, las que quieren que las mujeres se abran paso luchando y las que quieren que opten por no participar en el proyecto capitalista masculino, si bien ofrecen importantes ideas sobre la naturaleza de género de la práctica económica, no cuestionan, sin embargo, la distinción misma entre “hombres y mujeres”, el intercambio de productos básicos y las economías “femeninas” de donación y la persistente jerarquía entre ambas. Aunque las mujeres en el “mundo occidental” han logrado hasta cierto punto ingresar al mundo masculino del trabajo asalariado, siguen estando claramente en desventaja en comparación con sus colegas masculinos, mientras que al mismo tiempo el trabajo emocional de la reproducción todavía recae principalmente sobre sus hombros.

Aunque tanto hombres como mujeres tienen ahora más oportunidades que hace cien años de escapar de los roles económicos asignados (una opción que, por alguna razón, parece más atractiva para las mujeres que para los hombres), la distinción de género entre los roles o lo que

podría llamarse “la matriz económica heterosexual” sigue firmemente vigente. La razón de esto, sugeriría, no es sólo la resistencia del sexismo a las luchas por la igualdad de oportunidades, sino también el hecho de que el binario heterosexual está integrado en la economía capitalista hasta tal punto que es imposible superarlo sin superar el capitalismo mismo.

En otras palabras, una crítica queer del capitalismo basada en un análisis del fetichismo de la mercancía haría lo siguiente: tendría que reconocer que la matriz heterosexual basada en la división sexual del trabajo no es tanto una extensión del patriarcado al capitalismo sino más bien un producto genuino del mismo. El capitalismo no sólo asigna a hombres y mujeres roles diferentes dentro de su ámbito, sino que también crea la noción moderna de “masculino” y “femenino”. Esto se logra separando el circuito de producción e intercambio de valor de las relaciones sociales en las que está inserto. Deconstruir el género desde esta perspectiva significa mucho más que la subversión individual de los roles tradicionales de género: significa la deconstrucción colectiva de la división heterosexual que separa la economía mercantil “masculina” de su sistema de apoyo “femenino”. La tarea que nos ocupa entonces no es enfrentar uno de estos ámbitos contra el otro, como hacen los feminismos que quieren incluir a las mujeres en la esfera “masculina” o enfatizar la superioridad moral de lo “femenino”; es criticar y subvertir activamente el binario

como tal. Sobre todo, a la luz de la actual crisis económica, hay bastantes intentos de hacer precisamente eso, incluso si no siempre provienen de un contexto explícitamente queer o feminista. Un ejemplo, que personalmente me interesa especialmente, son las “tiendas gratuitas” que están apareciendo en un número sorprendente de lugares bastante diferentes. Una tienda gratuita es un lugar (principalmente de bricolaje o administrado por voluntarios) donde las personas pueden depositar cosas que ya no necesitan pero que aún pueden ser útiles para otros. Estas cosas pueden ser tomadas por cualquiera que las necesite, sin que esta persona tenga que dar nada por sí misma. Este principio tiene el potencial de subvertir la matriz económica heterosexual de varias maneras: obviamente desafía la lógica del intercambio de mercancías en su supuesto más básico. El supuesto básico es que primero hay que tener algo para poder conseguir algo. Esto se aborda eficazmente mediante un modelo que desconecta deliberadamente los “insumos” y los “productos” económicos individuales y elimina la contabilidad intermedia. Elimina el elemento de competencia de la ecuación (tener que vender algo a otros para poder comprar cosas que uno necesita). Esto crea un sistema que no excluye a nadie en función de su capacidad para participar en el intercambio de mercado.

Por otro lado, sin embargo, lo ideal es que esta práctica evita los peligros de caer simplemente en el otro extremo, construyendo relaciones sociales que se asemejen a la esfera

“femenina” escindida que subyace a la economía de mercado. Mientras que el sistema de apoyo femenino se basa en la existencia de relaciones personales y el tipo de cuidado y crianza típicos de éstas, las tiendas gratuitas proporcionan un modelo de economía política que, extrapolado a una escala mucho mayor, no necesariamente requiere que los participantes siquiera alguna vez se conozcan. Por lo tanto, potencialmente también proporciona apoyo a aquellos que no tienen un sistema de relaciones personales para complementar la participación en el mercado. En otras palabras, una economía basada en este modelo no es ni parte del ámbito masculino ni del femenino; aunque necesariamente se superpone con ellos, no se basa plenamente en ninguno de ellos. Las superposiciones existentes –como por ejemplo la actual dependencia de las tiendas gratuitas del excedente de la economía mercantil, o la clasificación del trabajo de los activistas como “voluntario”– son consecuencia de la construcción de un nuevo sistema dentro del antiguo. Todavía no es posible separar por completo cualquier práctica transformadora de las condiciones sociales en las que está inserta. Sin embargo, a medida que crecen las comunidades de práctica, puede resultar cada vez más posible pensar fuera de los esquemas existentes y crear nuevos conceptos y modelos para hablar sobre lo social y las relaciones económicas.

Las tiendas gratuitas, como ejemplo práctico de una experiencia económica que no se basa completamente en

ninguna de las mitades del binario económico heterosexual y, por lo tanto, desafía su existencia misma, están integradas en una amplia gama de prácticas que pueden denominarse “economías libres” y experimentar con alternativas al intercambio de mercancías y al trabajo. Son lugares donde “deshacer el género” se convierte en sinónimo de “deshacer el capitalismo”. En esto, son un ejemplo muy útil de cómo podría ser la política en la intersección de lo queer y el anarquismo, un ejemplo que, con suerte, será seguido por muchos más.

HETEROSEXUALIDAD QUEER

sandra jeppesen

en este artículo consideraré el impacto que ha tenido en mi vida abordar la política queer, pensando en las formas en que el anarquismo queer podría ocurrir en las vidas de anarquistas y antiautoritarios a quienes la sociedad puede identificar como heterosexuales debido al sexo y/o género del objeto de su deseo, pero que no se identifican con todo lo heterosexual, tal vez incluso con la posición de sujeto heterosexual. ¿qué quiere decir esto? esto significa que estamos trabajando en espacios queer aparentemente heterosexuales, que somos aliados heterosexuales de las luchas queer, desafiando la heteronormatividad en el movimiento anarquista, así como en los espacios

tradicionales que habitamos, desde los lugares de trabajo hasta las familias, desde las aulas hasta los espacios culturales. esta pieza en sí es una intervención que intenta cuirizar el espacio de la narrativa y la teoría, a través de la no capitalización¹⁸⁷, por un lado, y por el otro, a través de la movilización de una narrativa personal para pensar o teorizar

187 desafiar la ortografía estándar (sistemas de escritura) al no usar letras mayúsculas, mediante el uso de gramática “inadecuada”, como fragmentos de oraciones y similares, tiene una larga historia y un conjunto complejo de motivaciones. lo más importante es que desafía la dominación falocéntrica de la representación textual, es decir, la supuesta superioridad del logos fálico (masculino) (uso de palabras, actos de habla) que subyace a las tradiciones occidentales de filosofía, teoría, estudios literarios y otras disciplinas logocéntricas, y que puede conducir a una subyugación semiótica (félix guattari, *soft subversions* new york: semiotext(e), 1996): la sensación de que estamos subyugados al lenguaje en lugar de a sujetos que pueden hablar a través del lenguaje. en segundo lugar, cuestiona el privilegio de la palabra escrita sobre las tradiciones orales. en tercer lugar, desafía las normas pedagógicas que se imponen a los escolares desde una edad temprana, normas cuestionadas por enfoques educativos anarquistas como las escuelas libres. en cuarto lugar, interrumpe la supuesta relación del autor dominante sobre el lector, un “otro” binario, y en cambio permite al lector intervenir en el texto que lee, ser un igual al escritor. quinto, a través de esta deconstrucción de las relaciones binarias entre masculino/femenino, escrito/oral, correcto/incorrecto, escritor/lector, etc., las ortografías no sometidas que rechazan el uso de mayúsculas y la gramática tradicional dejan espacio para el privilegio de lo colectivo y la cooperación en la construcción de significado, descentrando la primacía del escritor individual, el supuesto genio sublime (hombre rico, heterosexual, blanco) que produce textos. se trata, por tanto, de una estrategia radical, feminista, queer y anarquista que altera la forma en que se producen, valoran, legitiman y circulan los textos. bell hooks llamó la atención sobre estos debates, por ejemplo, cambiando su nombre, repudiando su “nombre de esclava” y escribiendo su nombre sin letras mayúsculas.

el queering de la heterosexualidad. y la desheteronormativización de los espacios de “actuación directa”. a través de un examen del queering del heteroespacio desde una perspectiva anarquista, emerge una política liberadora de sexualidades y géneros que se cruza con la liberación anarcaqueer¹⁸⁸ al desafiar las formas dominantes de organización social, incluido el estado, el matrimonio, el capitalismo, la paternidad y las relaciones amorosas, amistades, familias y otros sitios importantes de la política y la lucha anarquista.

a través de un encuentro de políticas anarquistas y queer, hemos encontrado posiciones, acciones y relaciones alternativas que son profundamente significativas para nosotros. no se trata de hacer un reclamo en la teoría queer o la política queer para las personas “heterosexuales”; ese no sería exactamente el punto; más bien es reconocer una deuda con estos espacios, lugares, personas y movimientos, y al mismo tiempo reconocer que, como personas que pueden tener parejas que parecen “heterosexuales”, podemos pasar por heterosexuales y acumular el privilegio que nuestra sociedad concede a esta categoría; sin embargo, como heteros no identificados como heterosexuales, asumimos cuestiones anarcaqueer viviendo de la manera más extraña posible; en otras palabras, las prácticas y teorías queer son importantes para la liberación de los

188 Queeruption Londres, Queerewind. Londres: Colectivo Queeruption, 2004.

heterosexuales de los estándares normativos de las relaciones íntimas, desde las amistades hasta las sexualidades. además, la heterosexualidad queer revela que las categorías homosexual y heterosexual son totalmente inadecuadas para describir la amplia gama de sexualidades disponibles para nosotros una vez que comenzamos a explorar más allá de lo heteronormativo.

¿dónde empezó todo esto para mí? nunca he sido “normal” en lo que respecta a la sexualidad, pero pensar en lo queer como algo relevante para mi propia vida comenzó en un momento particularmente identificable para mí cuando trabajaba como voluntaria en who's emma¹⁸⁹, la tienda de información punk anarquista en toronto. Un amigo (hombre gay blanco) me llevó aparte un día y me dijo que, si bien admiraba mi política anarcafeminista y anticapitalista, ¿podría considerar la posibilidad de incluir temas gay o queer en mi concepción del anarquismo? por supuesto, fue mi respuesta inmediata. creo que yo también debí sonrojarme, ya que, para ser honesta, me daba un poco de vergüenza que me preguntaran algo tan obvio, pero no me criticó por algo que no estaba haciendo, sino que abrió un espacio para algo nuevo: ir más allá de las concepciones heteronormativas de la política anarquista. este fue un

189 O'Connor, Alan. ¿Quién es Emma? Zona Autónoma y Anarquismo Social. Toronto: Ediciones confusas, 2002.

momento increíblemente importante para mí, aunque no lo sabía en ese momento.

estoy relatando esto como una serie de narraciones sobre conversaciones que he tenido con muchas personas diferentes a lo largo de los años, o experiencias que mis amigos y yo hemos tenido y de las que hemos hablado. como anarquistas queer y/o antiheteronormativos, creo que valoramos la experiencia personal y los intercambios interpersonales como un sitio importante de producción de conocimiento político; en otras palabras, aprendemos mucho sobre una amplia gama de ideas políticas, sobre la opresión del lenguaje y sobre nuestra propia posición en el mundo en el que vivimos a través de conversaciones, compartiendo narrativas e historias. quiero valorar y dar crédito a las personas, experiencias y espacios colectivos que me han ayudado a aprender sobre política queer. también quiero reunir aquí algunas de estas historias en una especie de colección de narrativas, para preservar, al menos hasta cierto punto, la forma en que las encontré. por supuesto, están filtrados a través de mi propia perspectiva y las lecciones que he aprendido de ellas. además, las cosas en las que me hicieron pensar pueden ser muy diferentes de las que podrían plantear a los lectores, y quiero reconocerlo. por supuesto, mi conocimiento y mi perspectiva tendrán sus límites, al mismo tiempo, no quería teorizar estas experiencias, poniendo una especie de distancia intelectual entre las ideas y yo porque no era así como las encontraba;

no obstante, abordaré muchos conceptos, ideas y teorías. nuestro sistema educativo nos enseña a entender las historias de una manera y las ideas de otra (por ejemplo, estudiamos literatura o historias de manera diferente a como estudiamos filosofía o ideas). tengo la esperanza de que estas narrativas se entiendan no como pequeñas y lindas historias sobre mi vida, sino más bien como una fuente de ideas importantes sobre la sexualidad que podrían ser útiles para que las personas heterosexuales se conviertan en aliados heterosexuales antiheterosexistas. y una última esperanza que tengo es que mucha más gente cuente sus propias historias, que serán tomadas en serio por los lectores anarquistas y otros en nuestras luchas por una transformación social y política radical.

amistad, sexualidad, poliamor y otras intimidades ¹⁹⁰

las teorías y prácticas anarcaqueer comienzan con lo básico. ¿cómo nos relacionamos con las personas emocional y sexualmente? ¿cómo han sido determinados en gran medida este tipo de relaciones por sistemas opresivos como

190 Berlant, Lauren, ed. Intimidad. Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago, 2000.

el patriarcado, la heteronormatividad, el capitalismo, las familias, la cultura y el estado, sistemas en los que no creemos y que constantemente repensamos y luchamos por desmantelar? si bien había sido una feminista promiscua que, desde muy joven, rechazaba los roles y estereotipos de género, hasta el momento en que fui voluntaria en who's emma, mi experiencia personal de no monogamia había sido bastante difícil. durante mi carrera universitaria, luché contra el doble estándar sexual según el cual se suponía que las mujeres no debían querer sexo, teniendo sexo casual o relaciones monógamas en series de corto plazo y recibiendo muchas críticas por ello. luego tuve algunas relaciones no monógamas en la escena punk. en un caso, cuando la relación se volvió a distancia, uno de nosotros era poli y el otro no. tuvimos mala comunicación en términos de divulgación y confianza. finalmente rompimos por eso. en otro, ambos teníamos otros socios y a veces nos comunicábamos mejor, pero no de manera constante. no conocíamos a nadie más que tuviera este tipo de relación. finalmente rompimos por otras razones.

Cuando me encontré con la escena anarquista en toronto, principalmente en who's emma y la free skool, parecía que a todos les gustaba el poliamor, y la gente realmente no distinguía entre parejas según el sexo, el género, la edad o cualquier otra cosa. tenía muchos amigos que tenían relaciones no monógamas (o no mono, como las llamábamos) en ese momento, así que todos estábamos

hablando de estas cosas. fue una especie de lucha libre para todos en términos de encuentros sexuales, lo cual fue muy divertido, y también hubo muchas relaciones a largo plazo que fueron divertidas y serias. empezamos a pensar en cómo la palabra “no monogamia” era una cosificación de la centralidad o supuesta “normalidad” de la monogamia, y queríamos tener un punto de partida diferente, una multiplicidad de posibilidades amorosas, así que empezamos a usar la palabra poliamor en su lugar. poli para abreviar. en aquella época había un importante libro de consulta que todos leíamos llamado *the ethical slut*¹⁹¹.

también en esa época la gente decía “trata a tus amantes como amigos y a tus amigos como amantes”. tenemos muchas más expectativas sobre los amantes, procesamos mucho más sobre hacia dónde va la relación, negociamos el espacio, articulamos necesidades, establecemos límites, expresamos decepción, etc. y a veces nos olvidamos de divertirnos y simplemente disfrutar el tiempo que pasamos juntos. podemos ser muy duros con los amantes, tal vez porque nos sentimos muy vulnerables. ahí es donde debemos ser mejores amigos de nuestros amantes. a los amigos es más probable que les demos un poco de holgura, para que las cosas sean un poco más fluidas. no es gran cosa si llegan tarde o se pierden una reunión de vez en cuando, por ejemplo. en el lado positivo, con los amantes tendemos

191 Easton, Dossie. La puta ética: una guía para infinitas posibilidades sexuales. San Francisco: Greenery P, 1997.

a hacer muchas pequeñas cosas especiales para ellos, como cocinar su comida favorita, hacer fanzines de bricolaje o llevarles alguna cosita cuando nos encontramos, algo que diga, estaba pensando en ti, algo de eso demuestra que los amamos. en este sentido, debemos ser más cariñosos con nuestros amigos, hacer más cosas especiales para ellos, salir con ellos, hacerles pequeños obsequios sinceros que expresen lo mucho que nos importan. estar más atentos a sus necesidades, ser solidarios en el día a día. tratarlos más como amantes.

creo que en esa época, para tomar un ejemplo, una amiga y yo no teníamos ninguna relación sexual, así que para el día de San Valentín, casi satíricamente, un año ella me invitó a cenar. ella me preparó un baño, me entregó una copa de vino y preparó la cena mientras yo me relajaba en la bañera. al año siguiente hice algo similar para ella. eran citas de amigos extrañamente románticas, románticas y muy cariñosas.

en ese momento, en toronto había algunas “superparejas” poliamorosas de larga duración que fueron presentadas como un ejemplo del potencial del poliamor para funcionar. si ellos pueden hacerlo, nosotros también, pensamos todos. tenían buena comunicación y algunas estrategias interesantes de las que aprendimos. una pareja, cuando iban a una fiesta, decidían de antemano si era una cita o no. si no, eran libres de relacionarse con otras personas. Otra pareja poli que conocí vivía junta y tenía la pauta de que no podían ligar con otra persona en su apartamento compartido.

independientemente de cuáles fueran las reglas, lo que me resultó interesante fue que dos personas cualesquiera podían crear sus propias reglas. podías decir lo que quisieras y escuchar lo que la otra persona quería, y luego probarlo y luego consultar con los demás y ver cómo se sintieron acerca de cómo les fue. para mí, esto era muy diferente a la monogamia heterosexual, que tenía un montón de reglas, ninguna de las cuales tenía sentido para mí, como la regla de que si muestras lo celoso que eres, significa que realmente te preocupas por la otra persona. o si te relacionas con una persona y luego con una segunda, significa que ya no te gusta la primera persona, mientras que, en mi experiencia, los sentimientos por una persona tendían a tener poca relación con mis sentimientos, o tal vez incluso los aumentaban, para otra persona. poder incorporar esta experiencia emocional en múltiples relaciones negociadas abiertamente fue increíble.

para mí, esta apertura a construir relaciones desde cero, no del todo sin reglas, sino negociando pautas según sea necesario, aparece en la teoría queer, en el primer axioma de eve sedgwick, “todas las personas son diferentes”¹⁹². Todos tenemos cuerpos diferentes, diferentes partes del cuerpo, diferentes deseos; todos queremos cosas diferentes de las relaciones, ya sean íntimas, sexuales o de otro tipo. entonces, ¿por qué no deberíamos negociar nuestras

192 Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: Prensa de la Universidad de California, 1990.

relaciones nosotros mismos en lugar de seguir un conjunto de guiones heteronormativos? esto también fue diferente para mí a mis relaciones abiertas anteriores en la escena punk, donde la gente a veces practicaba la deshonestidad o la coerción y lo llamaban no monogamia. No aprendí herramientas para negociar como satisfacer las necesidades de los demás en la escena punk. Era más bien, no puedo ser monógamo, así que tú puedes ser no monógamo conmigo o podemos romper. no había manera de decir, oye, lo que acabas de hacer me lastimó. ¿hay alguna manera de que podamos lidiar con esto comunicándonos de manera que reconstruyamos la confianza?

En algún momento tuve la suerte de participar en una clase en la universidad libre anarquista de toronto¹⁹³ sobre poliamor. una de las mejores cosas que dijo el facilitador fue que, sin importar la frecuencia o el motivo por el que tengas relaciones sexuales con una persona, debes ser honesto y respetuoso con ella. incluso si sus motivaciones son diferentes a las tuyas (por ejemplo, una noche de fiesta o una aventura nocturna puede ser la motivación de una persona, mientras que una práctica poliamorosa activa comprometida con relaciones sexuales, íntimas y comunitarias alternativas puede ser la de la otra). la honestidad y el respeto, el establecimiento apropiado del consentimiento entre todas las partes interesadas (incluidos a veces aquellos que no están presentes, por ejemplo, la pareja de la otra persona),

193 Universidad Libre Anarquista de Toronto. www.anarchistu.org/.

el establecimiento de límites y el seguimiento de lo que usted ha dicho son elementos críticos del proceso. a mí esto me parece tan alejado de lo que normalmente son las relaciones heterosexuales, que en realidad es otra cosa. incluso si sus asociaciones son “directas”.

para mí, la escena del poliamor y la escena queer radical estaban conectadas. nos vestiríamos muy glamorosos para ir a vazaleen, la fiesta de baile anarquista y punk radical queer de will munro en toronto. las personas que pasaban el rato en vazaleen incluían personas trans, drag queens y kings, y queers de todo tipo. También asistían algunas personas “heterosexuales”, pero éramos el tipo de personas heterosexuales que no se identificaban con ser heterosexuales. no nos identificamos con nuestro sexo/género de nacimiento, evitamos normas o estereotipos de heterosexualidad, criticamos la cosificación de las mujeres, denunciemos guiones de género predeterminados y guiones de sexualidad que considerábamos conectados con el capitalismo y el patriarcado. tal vez nos identificamos con lo queer, por ejemplo, al sentirnos atraídos por personas de una subcultura particular, como osos, chicos femeninos, lesbianas marimachas, transexuales o lo que sea. era un lugar donde ocurrían muchas subversiones y juegos de género y sexo. un espacio queer lleno de queers, por supuesto, algunos de los cuales eran anarquistas, otros eran heterosexuales que no actuaban como heterosexuales. amaba a vazaleen porque no tenía sentido, al menos para

mí, una sexualidad normativa. ciertamente no era heteronormativo. pero tampoco era homonormativo. no se hacía eco de las representaciones dominantes de “parejas homosexuales”, como las que podríamos ver en the L word o queer eye, con normas asimilacionistas y consumistas. en cambio, se sentía como un espacio de muchas resistencias sexuales.

sexualidades no normativas

la sexualidad no normativa significa, entre otras cosas, que las personas abandonan las normas sexuales y simplemente se conectan y mantienen relaciones a largo plazo con quien las inspira, haciendo lo que sea que les guste sexualmente. para mí, a veces son mujeres, a veces son hombres. muchas veces es con gente que no tiene mi edad. cuando era más joven salía con gente mayor y ahora que soy un poco mayor parezco salir con gente más joven. estas son más o menos las personas con las que parezco salir. realmente no veo la edad como una forma interesante de dividir a las personas. mis amistades siempre han sido de edades e incluso generaciones. mi pareja actual es más de diez años menor que yo. cuando estábamos juntos éramos poliamorosos y,

aunque nos comunicábamos bien y teníamos buen sexo, no nos tomábamos la relación demasiado en serio. fue muy divertido. ambos teníamos otras parejas, pero pronto eso desapareció, e hicimos un compromiso más explícito el uno con el otro, primero para ser socios principales y luego para ser monógamos. siempre me he sentido un poco ambivalente acerca de esta decisión. recientemente me mudé a otra ciudad y decidimos ser poli, aunque ninguno de los dos lo ha hecho todavía.

esta relación es realmente sorprendente para mí. él es súper sexy y tenemos una vida sexual candente en la que hacemos muchas cosas no heteronormativas (lo que sea que eso significa, no te lo diré). siento que esto es particular de mi propia sexualidad, pero también de la forma en que desarrollo confianza y cariño o intimidad con mi pareja. tiene el tipo de inteligencia emocional y empatía que estereotípicamente no se asocia con los hombres, y que es muy importante para mantener nuestra relación sólida, tal vez porque yo no la tengo, y por eso estoy aprendiendo estas cosas de él. hoy cuando alguien llamó dijo que su voz suena andrógina, y tal vez eso también sea parte de la atracción. él no encaja en los guiones de género¹⁹⁴ más que yo. Para ambos, la no normatividad de la relación es al menos una de las cosas que la mantiene viva e interesante.

194 Butler, Judith. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 1990.

por otro lado, me preocupa que nuestra diferencia de edad signifique que existe un desequilibrio de poder, que hemos reconocido, y trabajamos juntos para intentar compensarlo y asegurarnos de que esté más igualado. otra cosa que me preocupa es que tal vez al sentirme atraída por la gente más joven, de alguna manera estoy replicando la discriminación por edad, tanto la discriminación por edad en la escena anarquista, que en realidad es una escena orientada a los jóvenes, como una especie de discriminación por edad internalizada que ofrece la sociedad dominante donde la juventud está presente. valoramos y la edad es algo que se supone que es algo contra lo que debemos luchar o repudiar, en lugar de aceptar o incluso respetar (como lo hacen algunas culturas). a veces pienso que es desafortunado que no haya mucha diversidad de edades en la “escena” anarquista. Una cosa que pasa mucho es que cuando le digo a la gente mi edad me dicen que parezco mucho más joven. se supone que esto es un cumplido y no lo encuentro insultante. pero al mismo tiempo, a veces me hace sentir que algo anda mal con la edad que tengo. que de alguna manera sería mejor si fuera más joven. o por el contrario, que estoy haciendo algo inapropiado para mi edad que hace que la gente piense que soy más joven. me pregunto si esta discriminación por edad internalizada también juega un papel en la elección de pareja, en términos de a quién podría encontrar atractivo. lo que se considera atractivo en los hombres mayores en las representaciones convencionales me da un poco de náuseas. sin embargo, creo que lo que me

atrae está más conectado con mis raíces punk y esa estética particular.

paternidad queer y comunidad

creo que otra forma en que el anarquismo me ha permitido tener una vida menos heteronormativa es la aceptación de niños no reproductivos, en una comunidad en la que se aceptan las elecciones de las personas. cuando elegí ser poliamorosa, fue aceptado. creo que ser monógamo también es generalmente aceptado porque existe la noción de monogamia radical, que interrumpe los guiones de género y sexualidad. algunas personas que conozco han expresado dudas a la hora de admitir que han elegido ser monógamos, porque ahora hay, irónicamente tal vez, una expectativa de poliamor entre los anarquistas. también se acepta no tener hijos, mientras que la sociedad en general tiende a mirar con recelo a las mujeres que eligen no tener hijos o que eligen la política antes que los hijos. por ejemplo, cuando ulrike meinhof, que formaba parte de la facción del ejército rojo en alemania, decidió dejar atrás a sus hijos y convertirse en una guerrillera urbana activa, viviendo en la clandestinidad y trabajando para derrocar al estado alemán,

hubo muchos informes periodísticos que la demonizaron por esto (no por sus acciones políticas en sí mismas), y dijeron que no sólo era una mala madre sino que de alguna manera estaba realmente loca por dejar a sus hijos con su padre¹⁹⁵. para los anarquistas, sin embargo, no parece haber ninguna presunción sobre el patrón o dirección de la vida de nadie, en términos de casarse, establecerse, tener hijos, realizar acciones políticas, etc., existe la sensación de que puedes hacer las cosas de la manera que elijas. y las personas intentan en la medida de lo posible crear nuevos caminos para sí mismas, con el apoyo de otras personas en nuestras comunidades.

en lugar de seguir un camino prescriptivo (matrimonio, hijos, casa en los suburbios), hace mucho tiempo decidí que preferiría seguir el camino de la vida colectiva. esta fue una decisión consciente, porque sentí que era poco probable que lograra, y no quería sucumbir a, una vida suburbana felizmente casada. de hecho, eso me aterrorizó. fue un gran alivio leer un libro llamado *Subversiones suaves*, de Félix Guattari¹⁹⁶, donde habla de crecer en los suburbios y de lo alienante que fue para él, de cómo lo hizo sentir una especie de “esquizo en los límites”. me encanta ese libro. así que renuncié a todo ese sueño, de todos modos era más bien una pesadilla para mí, crecer en los suburbios entre hijos de

195 Bugnon, Fanny. A propósito de la violencia política femenina en la Troisième République. manuscrito inédito.

196 Guattari, Félix. *Soft Subversions*. Nueva York: Semiotext(e), 1996.

burócratas, personas que tenían miedo de una vida activa y valiente en la ciudad, así que se mudaron a una zona de césped cuidadosamente recortado y conversación educada. tiempo muerto, como dicen los situacionistas¹⁹⁷.

cuando escribí este artículo por primera vez, vivía en un atestado apartamento de cuatro habitaciones en el centro de montreal con otras tres personas, una de las cuales resulta ser mi pareja. es un espacio queer y tendemos a tener compañeros de cuarto queer por intención. nuestra comunidad más amplia incluye st. henri punks anarquistas, anarquistas estudiantiles y académicos, la escena radical queer y trans, activistas antirracistas y muchas feministas diferentes. estos grupos flexibles se extienden por todo Canadá, Estados Unidos y lugares como Corea, Francia y Alemania. nuestra comunidad también incluye a muchas personas que no encajan en ninguna de estas identidades, que son nómadas geográfica y categóricamente.

algunas personas en nuestra comunidad tienen hijos, otras no. algunas personas piensan que la situación geoecopolítica actual es demasiado inestable para tener hijos, pero otras son lo suficientemente valientes como para hacerlo de todos modos. hace ocho años vivía en una casa colectiva en Toronto con otras cinco personas. tres de nosotros queríamos tener hijos en ese momento, otras dos mujeres y

197 Debord, Guy. La Sociedad del Espectáculo. 1967. Detroit: negro y rojo, 1983.

yo. uno de ellos era parte de una superpareja que llevaban varios años juntos en una relación poliamorosa, unos cuatro años creo. además de su pareja masculina cisgénero, la mujer estaba empezando a ver a una persona que era un “no-bio-boy” (un término que ya no se usa porque está arraigado en el determinismo biológico), un chico de género queer o un hombre trans. (de hecho, todas estas etiquetas están plagadas de historias y usos complejos y también pueden, como “no-bio-boy”, dejar de usarse a medida que inventamos nuevos términos que funcionen mejor). los tres se mudaron juntos a una gran casa colectiva con varias personas más y comenzaron a planificar cómo concebirían y criarían un hijo juntos. sin embargo, al final rompieron con el chico cis y ella concibió un bebé con una donación de esperma de una expareja de su pareja trans. ahora son monógamos y crían al bebé juntos. tuvimos una conversación divertida hace unos años cuando ambos confesamos tener relaciones monógamas, como si fuera un secreto sucio.

la otra mujer era estrictamente monógama. empezó a salir con una mujer y decidieron tener un bebé juntos y vivir juntos como pareja. curiosamente, ambas mujeres decidieron tener bebés con donantes de esperma a quienes conocían y con quienes tenían amistades desde hace mucho tiempo. el espacio vital comunitario más grande se vuelve más pequeño cuando tienes un bebé y se intensifica. la comunidad se incorpora a tu vida de otras maneras.

en mi caso, en el proyecto del bebé, me reuní varias veces con una expareja que tiene pareja actual y dos hijos, y vive en la ciudad de nueva york. estábamos considerando la posibilidad de tener un bebé juntos, y hablamos de cómo podría ser el futuro, con su actual pareja y sus hijos. pero luego mencionó que pensó que sería mejor si ella no lo supiera. no pensé que fuera una muy buena idea. sería una decisión no consensuada, en la que no se obtendría el consentimiento de todas las partes. no seguí adelante. después de todo, decidí no tener un bebé.

las personas toman decisiones sobre tener hijos de diferentes maneras, incluso las personas que pueden estar en lo que parecen ser relaciones heterosexuales. considerar el consentimiento de todas las partes, trabajar en torno o en contra del método de concepción legal de la clínica de donación de esperma (muy costoso y medicalizado), o incluso decidir abstenerse de reproducirse. curiosamente, para mí, esta decisión ha significado que estoy tratando de establecer conexiones más profundas con personas además de mi pareja. siento la necesidad de tener amistades más estrechas y de ser más cariñoso con más personas, no en un sentido sexual, sino en un sentido de amistad íntima, desarrollando asociaciones colaborativas creativas, encontrando formas de interacción con las personas que se apoyen mutuamente y, de hecho, gastando más tiempo, a medida que crezco, con sobrinas y sobrinos que están dispersos por todo el país, que no están relacionados con la

escena anarquista, pero que, sin embargo, son, por supuesto, una parte importante de mi comunidad.

liberación, responsabilidad e intimidad

en este contexto, la liberación se convierte en una especie de concepto extraño. todavía me gustan los paseos espontáneos por las vías del tren, las derivas y los vagabundeos urbanos tanto como a cualquier anarquista. saltar de carga por todo el país o viajar a donde sea, sin apartamento, sin dinero, pero siempre encontrando lugares donde quedarme, gente que te lleve a lugares o te acoja. esto siempre fue liberador para mí, al margen del capitalismo, contra la forma en que la gente de clase media viaja, o vive en general, ligada a su casa y su trabajo.

pero hace uno o dos años estuve en un taller anarquista donde el facilitador tuvo una visión muy interesante sobre la noción de responsabilidad. siento que la sociedad dominante nos ha inculcado el valor de la irresponsabilidad, y en el anarquismo parecemos vincular esto con la libertad, la nomadología, la espontaneidad y la liberación. cuando en realidad se trata de una especie de atrapamiento del individualismo capitalista que parece insostenible.

por ejemplo, una vez tuve una conversación con un amigo que había roto con su pareja porque se iba de viaje. le pregunté si eso no era un poco egoísta, en el sentido de que él realmente no estaba considerando sus necesidades o sentimientos. él respondió que tenía que ponerse a sí mismo en primer lugar. para mí, este es un sentimiento con el que creo que mucha gente podría estar de acuerdo, anarquistas o no, aunque los anarquistas podrían expresarlo en términos de una política liberadora. pero parece más bien una falta de responsabilidad ante aquellas personas con las que mantenemos relaciones íntimas.

en el taller, el facilitador, que era un hombre mayor identificado como indígena, dijo que la responsabilidad nos dice a dónde pertenecemos en nuestras vidas. siempre me ha preocupado esta noción de pertenencia, la anhelo de alguna manera y, sin embargo, no puedo encontrarla porque me encantan las nociones de espontaneidad, libertad, la vida nómada, nuevas amistades y relaciones en todas partes con todos los que vienen al mismo tiempo, también me dejaba perpleja cómo amaba a personas que siempre andaban deambulando, y eso hacía imposible tener una relación a largo plazo porque rompíamos o no nos veíamos por largos periodos de tiempo, y las reconexiones eran difíciles. creo que soñaba con encontrar un compañero nómada que viajara conmigo y pudiéramos ser espontáneos juntos, y que esto fuera una especie de conjunto de raíces viajeras que pudiera llevar conmigo.

ahora pienso en la responsabilidad de otra manera, la veo como una conexión profunda con otra persona, relacionada con la intimidad. significa que pensamos que sus sentimientos y necesidades son iguales a los nuestros y, muy a menudo, más importantes que los nuestros. también podemos pensar que nuestra responsabilidad hacia nosotros mismos, en lugar de estar en conflicto con la responsabilidad hacia los demás, está profundamente conectada con una responsabilidad hacia los demás, en el sentido muy anarquista de que la liberación de una persona se basa en la liberación de quienes la rodean. Para tomar un ejemplo de cómo funciona esto en la práctica diaria, esto significa que una persona puede pedir ayuda a las personas de su comunidad cuando tienen una necesidad de salud, porque hay un entendimiento implícito de que cada uno de nosotros debe cuidar de sí mismo y ser atendido. cuidar, y que cuando otras personas tengan necesidades de salud, nosotros a su vez estaremos allí para ayudarlas. por lo tanto, cuidar de otras personas es nutrirnos a nosotros mismos y a nuestra comunidad, y lo contrario también es cierto: pedir cuidado es, en cierto modo, nutrir a otras personas y desarrollar en nuestra comunidad la capacidad de cuidar a otras personas. esto alimenta el fomento de intimidades en comunidad con otros más allá de las asociaciones de pareja heteronormativas.

para vincular esto con la noción del anarquismo queer, lo que creo que las prácticas queer ofrecen al anarquismo es

un lenguaje de intimidad. este lenguaje y su práctica concomitante de intimidad es crucial para una política revolucionaria. las políticas y prácticas queer radicales ofrecen a las relaciones heterosexuales no normativas una gama de posibilidades, incluido el poliamor, las amistades íntimas, las comunidades expresivas, la atención médica de ayuda mutua mental, física y emocional, y las sexualidades que se basan en la intimidad, el respeto y el consentimiento. por supuesto, no siempre funciona tan perfectamente como parece. pero eso también es una lección de anarquismo queer. las relaciones son un proceso de negociación e intercambio que dura toda la vida, de poner en práctica la ayuda mutua en capas de relaciones más íntimas y menos íntimas. lo que creo que el anarquismo ofrece a los espacios, grupos, redes y comunidades queer radicales es una forma de poner el consentimiento, el respeto, el amor no jerárquico, el cuidado emocional y la vida colectiva en las relaciones para que esas comunidades puedan crecer y sostenerse a sí mismas. con una perspectiva antiestatista y anticapitalista, e incorporando el antirracismo, el anticolonialismo y otros movimientos e ideas relacionados o interseccionales. entonces, además de cuirizar los movimientos anarquistas, estamos anarquizando los movimientos queer. lo que emerge es una visión de lo queer y el anarquismo no como dos cosas separadas que están empezando a unirse (¡ciertamente la historia del movimiento anarquista está llena de queers y la historia del movimiento queer está llena de anarquistas!), sino más bien

una ayuda mutua. una relación en la que los límites entre los dos se fusionan y se vuelven inextricables.

la heterosexualidad queer desde una perspectiva anarquista tiene lugar en este contexto, donde las relaciones ya no son heteronormativas, donde también nos estamos alejando de la homonormatividad (el modelo capitalista, estatal y dominado por los blancos del “orgullo gay”, por ejemplo), y de hecho nos abrimos a sexualidades no normativas, donde las etiquetas “homo” y “hetero” se cuestionan en un nivel básico. la sexualidad, como el género, es entonces una narrativa, como dijo mi compañero de cuarto el otro día, una serie fluida de experiencias que podemos escribir y reescribir a medida que las vivimos, cosas que podemos inventar o deshacer, como mejor nos parezca, de una manera de diversidad multiplicata, interconectada, no lineal y rizomática de sexualidades y géneros que involucramos a lo largo de nuestras vidas.

deseos no heteronormativos

tuve una conversación con un amigo mío la semana pasada sobre nuestras relaciones heterosexuales no heteronormativas. está saliendo con alguien nuevo y estaba teniendo una experiencia extraña, o al menos pensó que era

extraña hasta que empezó a hablar con sus amigos al respecto. y luego resulta que hay muchas personas que están pasando por una experiencia similar. entre las parejas hetero anarquistas, si puedo generalizar por un momento, parece que los chicos están haciendo un muy buen trabajo al ser suaves y sensibles, al recibir instrucciones de las mujeres en lo que respecta a la intimidad, la sexualidad y la amistad. hay un nuevo tipo de lenguaje en el que los hombres han tenido que encontrar formas de expresar el deseo sin ser directos ni agresivos. un lenguaje tentativo, un lenguaje condicional, un lenguaje de preguntas más que de exigencias: ¿estaría bien si? ¿qué pasa si te digo?

para las feministas, para las mujeres que quieren ser respetadas en las amistades, en las relaciones íntimas y en la sexualidad, esto es dulce. hace que las relaciones sean maravillosas, cálidas, abiertas, afectuosas y amorosas. es fabuloso. entonces, ¿dónde está la experiencia extraña en todo esto? te estarás preguntando.

a veces, como mujeres, queremos sentirnos deseadas apasionadamente. es posible que queramos dejarnos llevar por la pasión y el deseo. incluso podríamos querer que las cosas se pongan un poco difíciles, ya sabes, un mordisco en el cuello, una posición incómoda. sexo en el suelo debajo de una mesa, o hacerlo tan fuerte que casi nos caemos de la cama antes de que nos demos cuenta. (y esto no es una novedad para nadie interesado en bdsm u otro tipo de sexo fetichista que explore intercambios intencionales de poder

en el sexo). podría continuar, pero iré al punto, que es este: parece que estamos creando nuevas normas, y en esas normas hay cosas incorporadas como el respeto y la comunicación, la gentileza y la sensibilidad, y todas ellas son por supuesto, grandes cosas, y debería ser un componente clave en cada relación, desde las sexuales hasta otras intimidades, las amistades, la crianza de los hijos, la enseñanza, las relaciones laborales y familiares. pero, como ocurre con cualquier conjunto de normas, incluido el poliamor y otras formas de relaciones antiheteronormativas, el riesgo es que nos quedemos fijos en un determinado conjunto de conductas y olvidemos que tenemos el poder y la agencia para decir lo que queremos, para negociar a través de la escucha activa y la divulgación honesta, y lograr relaciones muy fluidas y vivas, que no se estanquen ni se ajusten a expectativas previas, o a la idea ajena de lo que está bien o mal para nosotros.

dylan vade es un abogado trans que ha escrito sobre la galaxia del género, que es la idea de que género y sexo no se configuran como un binario (masculino/femenino o macho/hembra) sino que hay miles de formas diferentes de vivir nuestro sexo/género, en una galaxia, donde algunos géneros pueden agruparse en constelaciones, y algunas veces estas constelaciones son perceptibles, pero otras no¹⁹⁸. me gustaría pensar que las sexualidades también son

198 Vade, Dylan. “Expanding Gender and Expanding the Law: Toward a Social and Legal Conceptualization of Gender that Is More Inclusive of

así. más que el binario homosexual/heterosexual, hay miles de formas diferentes de vivir nuestra sexualidad.

esto me lleva a una última cosa sobre la que recientemente comencé a tener conversaciones. hace unas semanas tuvimos una invitada en nuestra casa, una mujer que aprovechó los derechos del matrimonio entre personas del mismo sexo en Canadá y se casó hace unos años. cuando su pareja comenzó la transición de mujer a hombre, su estatus como homosexual se volvió un poco más fluido. ella dijo que ahora que él ha hecho la transición por completo, otros los ven como una pareja heterosexual. disfruta del desempeño de las mujeres en el campamento en la vida cotidiana, particularmente cuando es queer, y ahora no está segura de cómo lo interpretarán los demás, que a menudo son heterosexuales. cuando una actuación de género queer se malinterpreta como heterosexual, el riesgo es que el juego con significantes (los vestidos femeninos, el estilo y comportamiento de los años cincuenta, etc.), sea malinterpretado tanto por queers como por heteros como si reforzara los estereotipos de roles de género en lugar de subvertirlos. También es extraño, dijo, experimentar de repente un privilegio heterosexual en su vida pública¹⁹⁹, mientras que su relación privada sigue siendo muy queer y

Transgender People”. En *Michigan Journal of Gender & Law*, 11 (2004–2005): 253–316.

199 Warner, Michael. *Públicos y contrapúblicos*. Nueva York: Zone Books, 2002.

no se siente privilegiada. para decirlo de otra manera, su narrativa de la sexualidad no es de privilegios y, sin embargo, así es como ahora los extraños interactúan con ella y su pareja. la narrativa se vuelve así incierta, o lo que bobby noble llama incoherente²⁰⁰. ésta es otra forma en que la heterosexualidad queer puede tener lugar en entornos y vidas queer radicales.

otra persona trans ftm me ha contado cómo ahora lucha por ser aceptado como queer o trans, ya que la gente lo lee como un hombre heterosexual, aunque vivió durante casi cuarenta años como mujer y lesbiana. casi siente que ya no puede ser parte de la comunidad queer, a menos que esté entre amigos que lo conocen desde hace mucho tiempo. por ejemplo, me dijo que recientemente fue a un bar que tenía una entrada reducida para hombres trans y que tuvo que insistir mucho en que era trans. la persona de la puerta no le creía. agradeció repetidamente a la persona, porque estaban reafirmando su sexo/género de elección, pero al final, tuvo que mostrar la temida identificación que aún indicaba su género como “f” para poder ser aceptado como hombre trans. oh, ironía. esa no es una experiencia por la que ninguna persona trans quiera pasar. demuestra cómo la heteronormatividad, que hace que la gente asuma que todo el mundo es heterosexual y no queer, parece impregnar incluso las escenas queer que intentan privilegiar a las

200 Noble, Jean Bobby. *Masculinities Without Men? Female Masculinity in Twentieth-Century Fictions*. Vancouver: Prensa UBC, 2004.

personas trans. además, revela cómo incluso en espacios comprometidos con políticas y subjetividades radicales queer y trans, la noción de que la propia autoidentificación de alguien debe aceptarse al pie de la letra, sin tener que proporcionar una identificación coherente, no siempre se pone muy bien en práctica.

este es otro de los riesgos de la heterosexualidad queer. por supuesto, la heterosexualidad necesita ser cuestionada, disputada, arrebatada de su lugar de privilegio. al mismo tiempo, debemos tener mucho cuidado de no heterosexualizar o heteronormativizar los espacios, subjetividades, identidades, ideas, teorías y similares queer. aquí hay un papel para los aliados heterosexuales queer, incluso aquellos de nosotros que nos avergonzamos de la palabra “heterosexual” y nos desidentificamos fuertemente con ella.

creo y espero que podamos queerizar nuestras prácticas sin reclamar lo queer como propio ni apropiarnos de ello. en otras palabras, la idea es apoyar las luchas queer, integrar ideas queer en nuestras prácticas, ser lo más queer posible, para trabajar como aliados para poner fin a la opresión queer. la idea ciertamente no es (y este es otro riesgo) representar identidades queer cuando sea conveniente y luego regresar a nuestro privilegio heterosexual sin cambios ni desafíos.

la liberación significa esto. significa que seguimos escribiendo la narrativa de nuestras vidas, nuestros deseos, nuestros géneros, nuestras sexualidades. significa que, en lugar de tener el tipo de libertad que cantaba janis joplin (ya sabes, libertad es solo otra palabra para decir que no hay nada que perder) cuando mis padres exploraban su relación abierta (¡esa es otra historia en sí misma!), tenemos experiencias liberadoras. y relaciones que se basan en comunidades y compromisos a largo plazo para explorar lo que significan estas relaciones y cómo pueden ser más satisfactorias para todos los involucrados. para mí, para llegar a esta apertura, las comunidades queer y/o anarquistas que he encontrado a lo largo de los años han sido cruciales. crucial para quién soy como persona, pero más que eso, crucial para la política revolucionaria.

toda la supremacía blanca patriarcal capitalista que estructura nuestro mundo de manera desigual y, de hecho, se alimenta de relaciones de poder desiguales, requiere relaciones heteronormativas.

derribar ese tipo de relaciones, y también estamos comenzando a derribar el patriarcado, la supremacía blanca y el capitalismo. como sostiene jamie heckert, acabar con los microfascismos en el nivel de las identidades y las relaciones íntimas es la raíz de la resistencia a los macrofascismos en el

nivel de las instituciones y estructuras de poder²⁰¹. las prácticas, relaciones, comunidades, escenas e intimidades queer están haciendo contribuciones importantes hacia modos profundamente liberadores de ser, hacer, pensar, sentir y actuar en el mundo que son intensamente políticos. incluso para heteros.

201 Heckert, Jamie. “Sexuality/Identity/Politics”. En *Changing anarchism*. Editado por Jonathan Purkis y James Bowen. Manchester: Manchester University Press, 2004.

POLIAMOR Y ANARQUISMO QUEER: INFINITAS POSIBILIDADES DE RESISTENCIA

Susan Song

Intersecciones queer y anarquista

Este artículo analiza la relevancia de la teoría queer para la práctica sexual anarquista y por qué los anarquistas podrían criticar la monogamia obligatoria como forma de relación. La teoría queer se resiste a la heteronormatividad y reconoce los límites de las políticas de identidad. El término “queer” implica resistencia a lo “normal”, donde “normal” es lo que parece natural e intrínseco. Heteronormatividad es un término que describe un conjunto de normas basadas en el supuesto de que todo el mundo es heterosexual, tiene un género masculino/femenino y es monógamo, junto con la

permanencia y estabilidad asumida e implícita de estas identidades. La teoría queer también critica la homonormatividad, en la que se espera que las relaciones no heterosexuales se parezcan a las heteronormativas, por ejemplo, en el sentido de que tienen normas de género, son monógamos y están arraigadas en la posesión de una pareja. De esta manera, la teoría y la práctica queer se resisten a la expectativa de que todo el mundo debería tener una forma de relación monógama, cisgénero²⁰² y heterosexual.

En “Anarquismo, postestructuralismo y el futuro de la política radical”, Saul Newman distingue el anarquismo de otras luchas políticas radicales. Newman conceptualiza los movimientos anticapitalistas y pacifistas emergentes que son “antiautoritarios y no institucionales... [como]... luchas anarquistas”²⁰³. Describe estos movimientos como aquellos que “resisten las tendencias centralizadoras de las luchas de muchos grupos radicales que han tenido lugar en el pasado... no apuntan a tomar el poder estatal como tal, ni a utilizar los mecanismos e instituciones del Estado”²⁰⁴. El anarquismo debe entenderse aquí como una resistencia a la

202 “Cisgénero” es un término que se refiere a personas que tienen una identidad de género o un rol de género que coincide con el sexo asignado al nacer. Por ejemplo, una mujer cisgénero es una mujer a la que se le asignó mujer al nacer y se identifica con una mujer. A veces se piensa que este término significa “no transgénero”.

203 Saul Newman, “Anarquismo, posestructuralismo y el futuro de la política radical”. *Sustancia* (36)(2) (2007): 4.

204 *Ibíd.*

institucionalización, la jerarquía y la asimilación política total o parcial al Estado.

Newman también cita a pensadores anarquistas como “Bakunin y Kropotkin [que] se negaron a ser engañados por los teóricos del contrato social, esos apologistas del Estado como Hobbes y Locke, que veían la soberanía como fundada en el consentimiento racional y el deseo de escapar del estado de naturaleza. Para Bakunin, esto era una ficción, un “engaño indigno”... En otras palabras, el contrato social es simplemente una máscara de la ilegitimidad del Estado: el hecho de que la soberanía se impuso violentamente a las personas, en lugar de surgir a través de su consentimiento racional”²⁰⁵. Describe la resistencia al Estado reconociendo su ilegitimidad como una forma aparentemente elegida. De manera similar, la teoría queer puede actuar para criticar los discursos biológicos acerca de que el género y la sexualidad son “naturales”, señalando sus diversas formas que son conceptualizadas e influenciadas por contextos históricos y sociales. La teoría queer afirma que la sexualidad como categoría y forma de identificación, considerada “biológicamente natural”, de hecho, está construida socialmente.

Esto lo demuestran las formas en que se crearon “homosexual” y “sexo” como categorías biológicas. A finales del siglo XIX, el término “homosexual” surgió como una

205 Ibíd., 6.

forma de definir la identidad de quienes participan en actos sexuales con personas del mismo sexo. El término “homosexualidad” surgió como una forma de definir la heterosexualidad, señalando así su origen socialmente construido y antinatural. Los discursos biológicos y médicos sobre género y sexualidad cambian históricamente. En *Making Sex*, Thomas Laqueur señala cómo el sexo se construyó por razones políticas y no médicas o científicas “en algún momento del siglo XVIII”²⁰⁶. “Los órganos que habían compartido un nombre (ovarios y testículos) ahora se distinguían lingüísticamente. A los órganos que no se les había distinguido por un nombre propio (la vagina, por ejemplo) se les dio uno”²⁰⁷. El orgasmo femenino y su papel, si lo hubiera, en la concepción también fueron debatidos como un tema contemporáneo. La diferencia sexual se convirtió en una forma de articular una jerarquía de género en la que las mujeres son vistas como inferiores a los hombres. Este modelo de diferencia sexual es, escribe Laqueur, “tanto [producto] de la cultura como lo fue y es el modelo de un solo sexo”²⁰⁸. Esta transición se demuestra en casos como cuando las observaciones de De Graaf produjeron la afirmación que “los testículos femeninos deberían llamarse ovarios”²⁰⁹. Los anatomistas del siglo XVIII

206 Thomas Laqueur, *Haciendo el sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), 27.

207 *Ibíd.*

208 *Ibíd.*, 29.

209 *Ibíd.*, 44.

también “produjeron ilustraciones detalladas de un esqueleto explícitamente femenino para documentar el hecho de que la diferencia sexual era más que superficial”²¹⁰. En este caso, el modelo sexual, el cuerpo masculino es la norma con la que se comparan otros cuerpos. Este modelo asume problemáticamente que la diferencia biológica crea una diferencia social “normal”. Sin embargo, Laqueur desestabiliza esta idea del sexo como una categoría “natural” que apunta a diferencias biológicas significativas y, en cambio, postula que la construcción del sexo está influenciada y moldeada por una jerarquía de impulsos políticos y de género.

Política de clases y más allá

La teoría queer desnaturaliza las jerarquías de género, sexualidad e influencia política, y es una herramienta valiosa para la práctica anarquista. La teoría queer cuestiona qué es “normal” y qué crea diferencias jerárquicas entre nosotros, abriendo nuevos espacios de lucha fuera de la política de clases únicamente. De la teoría feminista surgió la idea de que el género se construye socialmente y no biológicamente y, por lo tanto, no es innato, natural, estable o “esencial”

210 Ibid., 31.

para la identidad de alguien debido a su “biología”. Más bien, el género es producto de normas sociales, comportamientos individuales y poder institucional. Los estudios sobre gays y lesbianas contribuyeron al discurso sobre el género y la sexualidad al introducir la homosexualidad y las identidades LGBT como áreas a cuestionar. Siguiendo el trabajo de la teoría feminista y los estudios sobre gays y lesbianas, la teoría queer entiende la sexualidad y los comportamientos sexuales como algo igualmente construido socialmente e históricamente contingente. La teoría queer permite una multiplicidad de prácticas sexuales que desafían la heteronormatividad, como la no monogamia, las relaciones BDSM y el trabajo sexual.

La teoría queer abre un espacio para criticar cómo nos relacionamos socialmente entre nosotros de una manera claramente diferente a la práctica anarquista típica. Mientras que el anarquismo clásico se centra principalmente en analizar las relaciones de poder entre las personas, la economía y el Estado, la teoría queer entiende a las personas en relación con lo normal y lo desviado, creando infinitas posibilidades de resistencia. La teoría queer busca alterar lo “normal” con el mismo impulso que lo hacen los anarquistas con las relaciones de jerarquía, explotación y opresión. Podemos utilizar la teoría queer para conceptualizar nuevas formas de relación y relaciones sociales que resistan el patriarcado y otras opresiones mediante la creación de una forma de relación social claramente “queer-anarquista”. Al

permitir formas múltiples y fluidas de identificación y relación sexual que van más allá del binario gay/heterosexual, una práctica anarquista queer permite desafiar al Estado y al capitalismo, así como desafiar las opresiones y normas sexuales que a menudo están arraigadas en el Estado y otras relaciones sociales jerárquicas.

El anarquismo queer como forma social

Un rechazo queer de la institución del matrimonio puede basarse en una oposición anarquista a las formas de relación jerárquicas y a la asimilación estatal. Se puede entender que un anarquista que cuida a los hijos de alguien como una forma alternativa de crear una familia representa una relación queer. Gustav Landauer en *Revolución y otros escritos* escribe: “El Estado es una relación social; una determinada forma de relacionarse entre sí. Puede destruirse creando nuevas relaciones sociales por personas que se relacionan entre sí de manera diferente”²¹¹. Como anarquistas interesados y trabajando en áreas de política sexual y en la lucha contra todas las opresiones, podemos crear una nueva forma de relación “queer-anarquista” que

211 Gustav Landauer, *Revolución y otros escritos: un lector político*, editado y traducido por Gabriel Kuhn (Oakland: PM Press. 2010), 214.

combine conceptos anarquistas de ayuda mutua, solidaridad y asociación voluntaria con un análisis queer de la normatividad y el poder. Debemos esforzarnos por crear y aceptar nuevas formas de relación en nuestros movimientos anarquistas que buscan superar al Estado y luchan contra la opresión dentro y fuera de nuestras habitaciones.

Una forma en que podemos relacionarnos socialmente con un análisis anarquista queer es practicando alternativas a las conceptualizaciones heteronormativas y estatales existentes de la sexualidad. Podemos abrazar una multiplicidad de prácticas sexuales, incluidas el BDSM, el poliamor y las prácticas heterosexuales queer, sin establecerlas como nuevas normas, sino como prácticas entre muchas variedades que a menudo quedan marginadas bajo nuestra comprensión normativa de la sexualidad. En las relaciones poliamorosas, la práctica de tener más de una pareja desafía la monogamia obligatoria y las concepciones estatales de lo que es una relación social apropiada o normal. El poliamor es sólo una de las prácticas que surgen cuando pensamos en formas de relación que pueden (pero no automáticamente) encarnar aspectos claramente queer y anarquistas. El BDSM permite la desestabilización de las relaciones de poder, al representar y deconstruir las relaciones de poder de la vida real en un entorno negociado y consensuado. Las prácticas heterosexuales queer permiten la fluidez de género y prácticas sexuales dentro de las relaciones heterosexuales. Aunque la práctica de estas formas de relación por sí solas

no lo convierten a uno en un revolucionario, podemos aprender de estas prácticas cómo crear nuevas conceptualizaciones de las relaciones sociales y, lo que es más importante, desafiar el adoctrinamiento normativo en la cultura sexual constrictiva, limitada y jerárquica de nuestra sociedad.

El poliamor como forma de anarquismo queer

El poliamor se refiere a la práctica de tener abierta y honestamente más de una relación íntima simultáneamente con la conciencia y el conocimiento de todos los participantes. Esto incluye relaciones como movidas, amigos con derecho a roce y personas en relaciones abiertas. El aspecto abierto y honesto del poliamor apunta a concepciones anarquistas de asociación voluntaria y ayuda mutua. El poliamor también permite el amor libre de una manera que las concepciones de sexualidad del Estado monógamo no permiten. Emma Goldman en “Marriage and Love” escribe: “El hombre ha comprado cerebros, pero todos los millones en el mundo no han podido comprar el amor. El hombre ha sometido los cuerpos, pero todo el poder de la Tierra ha sido incapaz de someter el amor. El hombre ha

conquistado naciones enteras, pero todos sus ejércitos no pudieron conquistar el amor... El amor tiene el poder mágico de hacer de un mendigo un rey. Sí, el amor es gratis; no puede habitar en ninguna otra atmósfera. En libertad se entrega sin reservas, en abundancia y por completo»²¹².

En el amor libre residen nociones anarquistas de ayuda mutua. Volviendo a un punto anterior, el poliamor como forma desafía la conceptualización de la pareja como posesión o propiedad. En lugar de tener propiedad exclusiva sobre una pareja, el poliamor permite que las parejas compartan el amor con tantas parejas como acuerden tener. A diferencia de la monogamia obligatoria, el poliamor puede permitir más de una pareja, lo que puede desafiar las concepciones estatales de lo que es una relación normal/natural y representa una forma extraña de relación. La monogamia obligatoria puede referirse a relaciones que se producen en un contexto donde existe presión para ajustarse a la monogamia. La monogamia obligatoria es un concepto omnipresente en nuestras leyes e instituciones, donde la expectativa y la presión para ajustarse a la monogamia se recompensa con ganancias materiales y sociales. Esto no quiere decir que quienes eligen relaciones monógamas sean más restringidos que sus homólogos poliamorosos. Una crítica de las formas en que la

212 Emma Goldman, *Anarquismo y otros ensayos*, 3ª ed. (Nueva York: Asociación Madre Tierra, 1917), 93.

monogamia se ha vuelto obligatoria es bastante diferente a juzgar las prácticas románticas/sexuales individuales.

El poliamor también puede desafiar las concepciones estatales de posesión y propiedad. El matrimonio como institución está revestido de nociones de reproducción heterosexual y patriarcado. El trabajo de Sara Ahmed se puede utilizar para ayudar a conceptualizar aún más el poliamor. Ella escribe: “En cierto modo, pensar en la política de las 'líneas de vida' nos ayuda a repensar la relación entre la herencia (las líneas que se nos dan como punto de llegada al espacio familiar y social) y la reproducción (la demanda de que regresemos al regalo de esa línea). No es automático que reproduzcamos lo que heredamos, ni que siempre convirtamos nuestra herencia en posesiones. Debemos prestar atención a la presión para realizar tales conversiones”²¹³. Su análisis demuestra cómo el poliamor puede desafiar las ideas de herencia y posesión. El poliamor como forma permite una multiplicidad de parejas y no necesariamente está invertido en la reproducción heterosexual de la misma manera que puede estarlo el matrimonio como institución estatal. De esta manera, el poliamor puede alterar las prácticas de reproducción y herencia al crear nuevas formas familiares y de relación que

213 Sara Ahmed. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (Durham: Duke University Press, 2006), 17.

no están ligadas a la propiedad sexual y a convertirse en parte de relaciones impuestas y monitoreadas por el Estado.

Un llamado a la libertad sexual

Uno podría preguntarse, ¿qué importancia tiene para mí el poliamor si no estoy interesado en practicarlo? ¿Cuál es el punto de criticar la monogamia si estoy en una relación monógama satisfactoria? Al llevar la teoría queer a nuestras habitaciones y a las calles, podemos comenzar a expandir lo que tal vez no consideremos necesario liberar. Cuando las personas en relaciones monógamas y satisfactorias consideran esta historia de represión sexual, tienen las herramientas para comprender lo que significa liberarse sexualmente, incluso cuando eligen permanecer en relaciones monógamas. Podemos liberarnos de las normas y expectativas de género restrictivas y arbitrarias no sólo en nuestras relaciones románticas sino también en nuestra vida cotidiana. La teoría queer nos brinda los espacios para transgredir y jugar con el género y cuestionar los límites de las políticas de identidad para considerar aún más que la sexualidad y otras identidades no son estables y no tienen por qué serlo. La sexualidad puede ser fluida y presentarse

en múltiples formas, al igual que nuestras expresiones de género.

Queremos más que sólo la liberación de clases. Queremos liberarnos de las expectativas burguesas de que deberíamos estar casados, de que sólo existe un binario de hombres y mujeres con roles normativos rígidos que pueden tener citas monógamas y expresar su género de manera normativa y restrictiva. Deberíamos luchar por la liberación de género para nuestros amigos y camaradas transgresores de género y luchar por la libertad de amor y expresiones sexuales consensuales. Esta lucha no es sólo en las calles. Es en nuestros baños donde las personas transgénero y no normativas de género son vigiladas por personas que no reconocen identidades trans u otras identidades no normativas de género, ya sea reforzando un binario de género de identidades cisgénero e ignorando una fluidez de identidades de género o por otrizar a las personas transgénero como otro género. Son nuestras estructuras familiares las que crean el orden burgués en nuestras vidas. Es en nuestra producción de discursos sobre la sexualidad, donde la sexualidad es vista como algo que debe estudiarse según un modelo biológico, médico y occidental. Es en nuestras reuniones y movimientos donde se marginan las voces críticas que no pertenecen a hombres heterosexuales, blancos y cisgénero. Deberíamos crear formas de vida nuevas y diferentes y permitir formas más diversas de relacionarnos y de ser.

La liberación sexual se ve diferente para cada individuo. En mi experiencia, ser atado consensualmente por un amigo y azotado consensualmente en un entorno negociado es liberador. Besar o abrazar a alguien con quien has negociado cuidadosamente su consentimiento es increíblemente satisfactorio. Estar en una relación abierta, honesta y poliamorosa creó para mí una de las relaciones románticas más liberadoras de mi vida hasta ahora. Sin embargo, la liberación sexual es una experiencia profundamente subjetiva. Se establece un binario problemático al conceptualizar el poliamor en sí mismo como una forma anarquista queer al crear y reforzar potencialmente una nueva “norma” del poliamor como superior a la monogamia y otras relaciones heteronormativas.

Volviendo a Ahmed, lo importante al considerar nuevas formas de relación es la presión para realizar conversiones y esto debe considerarse a medida que realizamos nuevas formas de relacionarnos que desafían el patriarcado²¹⁴, el capitalismo y la heteronormatividad. Debemos ampliar nuestras ideas sobre cómo es la práctica sexual anarquista, asegurando que romper las normas de género, aceptar que la sexualidad y el género son categorías fluidas e inestables; y hacer que desafiar las presiones para ser monógamos sean parte de nuestra práctica anarquista tanto como desafiar las

214 “Patriarcado” se refiere a un sistema de poder integrado en instituciones y otras formas de organización social que privilegia y otorga poder a los hombres sobre las mujeres y las personas que no son cisgénero.

formas estatales de relación. Deberíamos vivir, organizarnos y trabajar de una manera que construya conscientemente una cultura que encarne estas normas de resistencia al patriarcado y la heteronormatividad. Este trabajo es fundamental para nuestra liberación compartida del capitalismo, pero también del patriarcado, la heteronormatividad y las expectativas sexuales restrictivas y coercitivas de todo tipo.

SEXO EN LA CIUDAD: MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA LIBERAL Y HACIA UNA PRÁCTICA REVOLUCIONARIA HOLÍSTICA ²¹⁵

Diana CS Becerra

Estaba caminando por las calles del centro de la ciudad de Nueva York para tomar el tren hacia Harlem, cuando noté una larga fila de fanáticos entusiastas esperando afuera de una sala de cine para ver la última película: *Sex and the City 2*. Me desencadenó recuerdos de mi primer año en el City College y las noches que pasaba con amigos viendo viejos episodios de *Sex and the City*. Un poco borrachos, hablábamos de nuestra propia vida sexual, comparándola

215 Dedicado a mi madre, María Eugenia, y a todas las inmigrantes luchadoras, cuyo amor y luchas han sido la base de mi conciencia política. Y un agradecimiento especial a Kevin Young y sus amigos por su cariñoso apoyo.

con los escenarios a menudo histéricos del episodio de esa noche. Pero nuestras experiencias, en comparación con las de los cuatro glamourosos personajes, estuvieron marcadas por flagrantes diferencias raciales y de clase. Éramos tres mujeres de color que comíamos en restaurantes familiares que ponían bachata y salsa a todo volumen (a menudo demasiado alto) y bebíamos cerveza barata en lugar de cócteles caros (a menos que fueran a mitad de precio durante la hora feliz).

Sex and the City ha sido tan influyente que Natasha Walter, autora de *The New Feminism*, se sintió obligada a decir: “No creo que nadie en el futuro pueda escribir sobre la situación de las mujeres en los Estados Unidos a principios de siglo”²¹⁶. ¿Pero qué mujeres solteras, de qué raza, clase y orientación sexual, y en qué calles específicas de Manhattan? Kim Akass, de la Universidad Metropolitana de Londres, argumentó que el programa ha proporcionado a las mujeres un “lenguaje con el que hablar sobre sus experiencias y sus amistades”. Pepper Schwartz, profesora de sociología de la Universidad de Washington, afirmó que *Sex and the City* “fue un cambio radical en la forma en que las mujeres hablaban sobre la sexualidad”²¹⁷. ¿Cómo se enmarca la discusión sobre el sexo dentro de *Sex and the City*? ¿Cuán liberadora e inclusiva es esta charla sobre sexo? ¿Cómo establece el programa los

216 The Guardian, 29 de enero de 2004.

217 Ibíd.

términos mediante los cuales entendemos nuestro yo sexual y de género?

Es obvio que la mayoría de nosotros nunca podríamos permitirnos el fabuloso estilo de vida que se promueve en el programa, especialmente en esta economía en caída libre: muchos de nosotros estamos perdiendo o hemos perdido nuestros trabajos y hogares y no podemos pagar la escuela, las facturas, etc. Dada la descarada glorificación que hace el programa de las vidas de los ricos y su gran desdén por la cultura de la clase trabajadora, algunas personas más progresistas pueden sentir el impulso de descartar por completo el programa, calificándolo de estúpido e irrelevante. Mientras tanto, los menos críticos pueden ver el programa como puro entretenimiento y diversión, afirmando que no tiene nada que ver con política. Pero debemos resistir la tentación de descartar la cultura popular. La cultura popular circula y refuerza muchos valores que se consideran “normales” y “naturales”. Es una herramienta poderosa para educar al público sobre qué relaciones son aceptables y cuáles no.

Al celebrar los privilegios sociales y materiales institucionalizados de las mujeres de élite, *Sex and the City* socava sus valores ligeramente progresistas. Informado por los supuestos básicos del feminismo liberal, *Sex and the City* normaliza la opresión de la mayoría de mujeres y hombres. El feminismo liberal se ha caracterizado históricamente por sus objetivos políticos reformistas de incorporar a mujeres

racial y económicamente privilegiadas (cisgénero) dentro de las instituciones de dominio. Para dar un paso en una dirección liberadora, debemos comprender cómo se crean y se imponen las relaciones opresivas en nuestras comunidades. Dadas las personas complejas que somos, debemos comprender cómo los diferentes tipos de privilegios y opresión se cruzan y se refuerzan entre sí tanto en las experiencias de los demás como en las nuestras. Este tipo de marco puede colocarnos en una mejor posición para desmantelar holísticamente una sexualidad que oprime y crear las condiciones para una sexualidad que libera.

De Gucci a Gramsci

Los sistemas de opresión se mantienen mediante la participación (a menudo forzada) de los oprimidos. Pero, ¿cómo sucede esto? ¿Cómo nos vemos obligados a participar en relaciones y sistemas que oprimen a nuestras comunidades y a nosotros mismos? Esto es precisamente lo que se preguntó el revolucionario italiano Antonio Gramsci a principios de los años veinte y treinta. Gramsci desarrolló el concepto de “hegemonía” para comprender el proceso mediante el cual la clase trabajadora es socializada para

pensar y actuar dentro del marco dominante de las élites de clase. Pero con el surgimiento de los movimientos nacionalistas, feministas y de liberación sexual a finales del siglo XX, muchos revolucionarios ampliaron el concepto de hegemonía a la opresión racial, de género y sexual.

Si bien todos tenemos poder, es evidente que algunos grupos tienen mucho más poder sobre sus propias vidas y, lamentablemente, incluso más poder sobre las vidas (y muertes) de los demás. El útil concepto de hegemonía nos permite comprender cómo los grupos privilegiados mantienen este poder. La hegemonía se mantiene en gran parte a través de instituciones (matrimonio, lugar de trabajo, escuelas, ejército, etc.) que educan a las personas para aceptar e identificarse con los supuestos, valores, roles y conciencia dominantes de su sociedad y sus opresores. El éxito de la hegemonía a menudo puede medirse por la incapacidad de los oprimidos para imaginar nuevas alternativas y lleguemos a pensar que de alguna manera nuestra miseria es natural o incluso está justificada. Por suerte, el poder hegemónico de los grupos privilegiados tiene sus límites. A pesar de nuestra intensa socialización, todavía tenemos la capacidad como seres humanos de cuestionar nuestras circunstancias y construir alternativas.

Sexo (y ciudad)

Es importante conocer la trama del programa antes de analizarlo en relación con la hegemonía. *Sex and the City* retrata las vidas de cuatro mujeres solteras (blancas, ricas, heterosexuales, delgadas) que vivieron fabulosamente en la ciudad de Nueva York desde finales de los 90 hasta principios de los 2000. El personaje principal, Carrie Bradshaw (interpretada por Sarah Jessica Parker) escribe una ingeniosa columna sobre sexo para el periódico ficticio *New York Star*. Carrie utiliza su vida amorosa personal, las experiencias y perspectivas de sus amigas, Samantha Jones, Charlotte York y Miranda Hobbes, y la escena de citas de Manhattan como inspiración y material de escritura. La columna de sexo sirve como un espacio para que Carrie plantee preguntas y dudas absolutas sobre la búsqueda del “Sr. Correcto”, matrimonio e hijos. Es a través de la discusión al estilo de una confesión de Carrie sobre el sexo y las relaciones que se invita al público a identificarse con los cuatro personajes.

Uno de los aspectos más atractivos y controvertidos del programa fue su descarada discusión sobre el sexo. Como se promueve en el programa, las mujeres tienen derecho a tener buen sexo y también derecho a discutirlo en todas partes. Ningún espacio social en la ciudad de Nueva York está prohibido. En *Sex and the City*, se habla de todo, desde corridas hasta cunnilingus, mientras se consumen costosos

cócteles y cigarrillos. Y, por supuesto, el sexo, todo tipo de sexo [buen sexo, mal sexo, sexo de golpearse la cabeza contra el poste de la cama, sexo alucinante (de hecho, tuve un orgasmo)] se analiza con histérico detalle. Si bien el programa se centró principalmente en el sexo heterosexual, el sexo no heterosexual a menudo apareció como invitado, ya sea en la forma de la breve relación de Samantha con la artista brasileña María Diega Reyes, las aventuras gay de Stanford Blatch y Anthony Marantino, o más problemáticamente, la actitud condescendiente de Samantha en su interacción con trabajadoras sexuales negras transgénero²¹⁸. Si bien *Sex and the City* brindó información sobre las vidas de hombres y mujeres homosexuales adinerados, el programa a menudo promovió un binario de hombre/mujer, gay/heterosexual. Como Charlotte comentó sobre las identidades sexuales: “Me gustan las etiquetas, elige un bando y quédate ahí” (“Niño, niña, chico, chica”). Esta declaración heterosexista trata la sexualidad como fija y niega a las personas, particularmente a las personas queer y trans, el derecho a encarnar una identidad que escape al binario sexual y de género.

Dado que la hegemonía es un proceso de dominación, hay espacio para una resistencia limitada y una agencia humana

218 Véase la tercera temporada: “Cock-a-Doodle-Do” y la cuarta temporada: “¿Qué tiene que ver el sexo con esto?” Véase también “Sex and the Citizen in Sex and the City's New York” de Susan Zieger, en *Reading Sex and the City*, editado por Kim Akass y Janet McCabe (Nueva York: St. Martin's Press, 2004), 96–111.

para rechazar o cuestionar las expectativas y roles exigidos a ciertos grupos sociales. A través del humor, *Sex and the City* desafía los roles domésticos asignados a las mujeres financieramente privilegiadas. El programa apunta a una nueva cultura donde se valoran las amistades femeninas, la independencia financiera, el empoderamiento sexual femenino, la individualidad y la elección personal.

Veamos esta forma de cuestionamiento en *Sex and the City*. Los cuatro personajes femeninos ridiculizan las expectativas que normalmente se proyectan sobre las mujeres solteras de treinta años; las fantasías románticas y las nociones sobre el amor están en constante proceso de evaluación. Samantha rechaza la monogamia, abraza la “trisexualidad” (pruebe cualquier cosa cada vez) y defiende apasionadamente el derecho de la mujer a tener siempre un orgasmo durante el sexo. Samantha admite con orgullo: “He tenido que pulirme una o dos veces, pero sí, cuando confirmo mi asistencia a una fiesta, me propongo venirme”. Samantha es la antítesis del estereotipo femenino que busca desesperadamente una relación monógama. Otro destacado crítico es Miranda, quien cuestiona sarcásticamente el doble rasero entre hombres y mujeres en cuanto a sexo, independencia financiera, envejecimiento y belleza, por nombrar algunos. Miranda es especialmente crítica con las fantasías románticas: “Las almas gemelas sólo existen en el pasillo Hallmark de Duane Reade Drugs”. Miranda incluso critica a sus amigas por su conversación, a menudo obsesiva,

sobre los hombres, un tema que consume una gran parte del tiempo de las mujeres: “Ya sólo hablamos de grandes [el interés amoroso de Carrie], de pelotas o de pollas pequeñas. ¿Cómo es posible que cuatro mujeres tan inteligentes no tengan nada de qué hablar más que de novios? Es como séptimo grado con cuentas bancarias. ¿Qué pasa con nosotras? Lo que pensamos, sentimos, lo sabemos. Cristo. ¿Tiene que ser todo sobre ellos?

Miranda expresa su frustración por tener que medir su felicidad en la medida en que sus relaciones personales con los hombres sean “exitosas” (es decir, a largo plazo y conduzcan al matrimonio), a pesar de sus logros como abogada corporativa que le otorgan un sentido de valía e independencia financiera. La discusión constante sobre los hombres se equipara con la obsesión estereotipada de las jóvenes inexpertas por los niños. En general, el programa intenta resaltar el poder de la amistad femenina, desafiando la idea de que las mujeres dependen completamente de los hombres para sus necesidades emocionales. Desafía la idea de que “no eres nadie hasta que encuentras a alguien”. Como dijo Michael Patrick King, productor ejecutivo de *Sex and the City*: “Podemos decir lo que nadie jamás diría a personas solteras de treinta y tantos años, que es: 'Tal vez tu vida sea mejor que la de las personas casadas'”²¹⁹.

219 Citado en “Sister Carrie Meets Carrie Bradshaw: Exploring Progress, Politics and the Single Woman in *Sex and the City* Beyond”, en *Reading Sex*

Aunque Charlotte, un personaje principal, está ansiosa por casarse, *Sex and the City* a menudo sugiere que la felicidad se puede encontrar fuera del matrimonio y que no todas las mujeres quieren una relación monógama o necesitan tener hijos para sentirse realizadas en la vida. Como han sugerido las voces radicales del movimiento LGBTQ, el matrimonio no debería ser privilegiado legal, económica o socialmente por encima de otras relaciones²²⁰. Nuestra visión de la sociedad debe honrar, respetar y apoyar materialmente las diversas formas en que las personas practican el amor consensual y construyen comunidades más allá de las relaciones de dominación. La mayoría de las personas, independientemente de su género e identidad sexual, no viven en una familia nuclear tradicional²²¹. Esto es especialmente cierto en el caso de las comunidades queer de gente de color y de clase trabajadora que dependen de

and the City, editado por Kim Akass y Janet McCabe (Nueva York: St. Martins Press, 2004), 85.

220 Véase “Más allá del matrimonio entre personas del mismo sexo”, www.beyondmarriage.org (consultado el 25 de enero de 2012).

221 “Familia nuclear” a menudo se refiere a una familia compuesta por un hombre, una mujer y niños, en la que cada persona se ajusta al género que se le asignó al nacer. Sin embargo, el término también puede describir relaciones de dominación, en las que existe una jerarquía descendente: patriarca varón, esposa y dos hijos dependientes. Sin embargo, esto no quiere decir que las familias cuyos miembros no reflejan familias nucleares sean inevitablemente inmunes a las relaciones desiguales y, en casos graves, a la violencia doméstica.

familiares y amigos para su bienestar; los dos últimos hogares suelen estar sostenidos por madres solteras.

Enfrentando la opresión

A través de una “elección personal”, los cuatro personajes de *Sex and the City* desafían los roles de género. Pero ¿cómo se define el “empoderamiento”? Charlotte, al intentar racionalizar su decisión de dejar su trabajo y convertirse en ama de casa, dice: “Se supone que el movimiento de mujeres gira en torno a la elección. Y si elijo dejar mi trabajo, esa es mi elección... ¡Es mi vida y mi elección!... ¡Yo elijo mi elección! ¡Yo elijo mi elección!”²²²

Si bien todos los padres tienen derecho a tener los recursos disponibles para criar a sus hijos, la mayoría de las mujeres no están en posición de poder para tomar la decisión de Charlotte. Cualquier proyecto político basado en la “elección” debe cuestionar críticamente las opciones disponibles para la gente, que para la mayoría son limitadas y abiertamente opresivas. Mientras luchamos por ampliar el derecho fundamental de una persona a tomar decisiones

222 “Tiempo y Castigo”.

sobre su vida, desde el dormitorio hasta el consultorio médico y el lugar de trabajo, tenemos que reconocer que el privilegio institucionalizado otorga a algunas personas más opciones a expensas directa o indirectamente de otras. La elección individual como único medio de resistencia siempre estará limitada por instituciones jerárquicas que nos niegan a nosotros o a otros una elección significativa. Aunque habla del privilegio de los blancos, algunos elementos de la definición de Tim Wise son útiles para pensar en los privilegios de género, sexuales y de clase:

El privilegio de los blancos se refiere a cualquier ventaja, oportunidad, beneficio, prerrogativa o protección general contra el maltrato social negativo, que las personas consideradas blancas normalmente disfrutarán, pero que otros generalmente no disfrutarán. Estos beneficios pueden ser materiales (como mayores oportunidades en el mercado laboral o mayor patrimonio neto, debido a una historia en la que los blancos tenían la capacidad de acumular riqueza en mayor medida que las personas de color), sociales (como presunciones de competencia, solvencia, respeto de la ley, inteligencia, etc.) o psicológicos (como no tener que preocuparse por desencadenar estereotipos negativos, rara vez tener que

sentirse fuera de lugar, no tener que preocuparse por la discriminación racial, etc.)²²³.

Sex and the City define la liberación social en torno a los privilegios de las mujeres cisgénero blancas adineradas, es decir, mujeres que desempeñan la identidad de género que se les asignó al nacer. Vivir en un apartamento aburguesado, comprar zapatos de 495 dólares, casarse y contratar una niñera inmigrante se presentan como la encarnación de la liberación feminista. Pero, ¿cómo refuerza la celebración de la belleza y la feminidad de las mujeres blancas, los estilos de vida fabulosos y la riqueza la opresión de las mujeres de clase trabajadora, las mujeres de color y las personas LGBTQ? Si bien *Sex and the City* honra a la mujer sexualmente asertiva y a menudo critica el sexismo que enfrentan las mujeres ricas en las salas de juntas corporativas, el programa finalmente señala los logros de las mujeres blancas ricas como prueba de los logros de todas las mujeres. Informado por el feminismo liberal, el programa celebra a las mujeres que asumen posiciones de poder dentro de las instituciones de dominio. Las mujeres individuales que ingresan a estos espacios de élite se presentan como las defensoras naturales de los derechos de las mujeres.

Desafiar el sexismo no consiste simplemente en romper con los estereotipos de género a nivel individual; más bien

223 “Preguntas frecuentes: ¿Qué quiere decir con privilegio blanco?” www.timwise.org (consultado en junio de 2011).

se trata de dismantelar un sistema institucionalizado de sexismo y, por implicación, otros sistemas de opresión. *Sex and the City* supone que todas las mujeres experimentan el sexismo de la misma manera, aunque aparentemente sólo son las experiencias de mujeres ricas, blancas y predominantemente heterosexuales las que merecen ser presentadas. Mujeres como Miranda o Samantha pueden ascender en la escala corporativa gracias a su clase y privilegio racial. Así, por ejemplo, mientras el programa celebra el estatus de Miranda como abogada corporativa, silencia las experiencias de Magda, un ama de llaves ucraniana cuyo trabajo doméstico contribuyó en gran medida al éxito de Miranda.

Las experiencias de Miranda y Magda ilustran cómo el origen de clase y el estatus nacional de una mujer impactan en gran medida sus experiencias de género. Muchas mujeres blancas ricas pueden permitirse el lujo de salir de la división sexual del trabajo dentro de su hogar. Estos hogares de clase media y alta dependen de los trabajadores domésticos para cuidar a sus hijos, limpiar sus hogares y hacerse cargo de todas las demás tareas domésticas. La mayoría de los trabajadores domésticos son mujeres pobres de color (a menudo inmigrantes indocumentadas) que trabajan en exceso y reciben menos del salario mínimo, mientras que sus

empleadores suelen ser profesionales blancos nacidos en Estados Unidos y económicamente privilegiados²²⁴.

Vale la pena enfatizar que el capitalismo, el heteropatriarcado y la supremacía blanca funcionan sobre el trabajo no remunerado y los salarios de pobreza de la mayoría de las mujeres; este punto es más que relevante en una era de neoliberalismo global, donde la privatización, la militarización y el acceso privilegiado de las corporaciones a mano de obra barata y recursos naturales son la regla. A escala global, las políticas neoliberales que benefician a las elites estadounidenses y extranjeras se aplican mediante decretos o balas (desde devastadores acuerdos de “libre comercio” hasta gobiernos y ocupaciones represivos financiados por Estados Unidos), todo lo cual afecta desproporcionadamente a mujeres y niños no blancos. La lógica y la práctica de la militarización están guiadas por el racismo y el heterosexismo. Los defensores de la guerra explotan las ideas racistas y sexistas existentes para deshumanizar a los civiles y justificar su conquista. En el mejor de los casos, los civiles son vistos como pueblos

224 Véase “El hogar es donde está el trabajo: dentro de la industria del trabajo doméstico de Nueva York”, Domestic Workers United y Datacenter, 14 de julio de 2006, www.domesticworkersunited.org (consultado el 26 de enero de 2011). Para conocer las divisiones de riqueza entre mujeres de diferentes razas y clases, consulte Julie Hollar, “Wealth Gap Yawns—and So Do Media: Little Interest in Study of Massive Race/Gender Disparities”, Extra! (junio de 2010), <http://www.fair.org/index.php?page=4078>. (consultado el 25 de enero de 2012).

débiles y racialmente inferiores que necesitan protección patriarcal y, en el peor, como objetivos “legítimos” de la violencia, a menudo de naturaleza sexual. A escala nacional, somos testigos de exenciones fiscales cada vez mayores para millonarios y corporaciones, de financiación de miles de millones para la guerra, todo mientras servicios sociales críticos sufren una grave falta de financiación. Los ataques a los servicios sociales (como el cuidado infantil, la atención sanitaria, la planificación familiar, la licencia de maternidad, la educación pública y la vivienda, por nombrar algunos) desplazan una responsabilidad social y estatal sobre las espaldas de las mujeres individuales, perpetuando así la división de género de la sociedad con el trabajo y empobrecimiento de las mujeres y sus familias. Por supuesto, como sugieren los personajes de Miranda y Magda, no todas las mujeres tienen acceso a los mismos recursos para paliar el golpe. Para desviar la responsabilidad de las políticas e instituciones reales que producen desigualdad, los políticos convenientemente convierten en chivos expiatorios las identidades y prácticas de relación “degeneradas” (como la crianza monoparental, la no monogamia y las uniones no heterosexuales) de las comunidades marginadas.

Las jerarquías que existen entre las mujeres demuestran que la raza, la clase y la sexualidad son igualmente importantes a la hora de moldear la opresión de las mujeres y los privilegios patriarcales de los hombres. En resumen, el

patriarcado no oprime por igual a todas las mujeres y no todos los hombres se benefician igualmente del sexismo. Si no reconocemos este punto, perpetuaremos la explotación de las personas marginadas. En su obra clásica, *Teoría feminista: del margen al centro*, bell hooks dice: “Las mujeres blancas y los hombres negros tienen ambas cosas. Pueden actuar como opresores o ser oprimidos. Los hombres negros pueden ser víctimas del racismo, pero el sexismo les permite actuar como explotadores y opresores de las mujeres. Las mujeres blancas pueden ser víctimas del sexismo, pero el racismo les permite actuar como explotadoras y opresoras de los negros”²²⁵.

Y podríamos agregar que los heterosexuales de cualquier color también pueden perpetuar la opresión de las personas queer y trans. Para evitar reproducir la desigualdad, los movimientos sociales deben afirmar las distintas experiencias de los pueblos oprimidos y guiarse por las experiencias, demandas y visiones de esas comunidades.

²²⁵ bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Cambridge, MA: South End Press, 1984), 17.

Revolución: una lucha que nunca pasa de moda

El feminismo liberal que inspira *Sex and the City* no puede abordar con éxito la naturaleza sistémica de la opresión de las mujeres porque amplía los privilegios de las mujeres de élite a expensas de la opresión continua de otras. Los movimientos sociales radicales deben desafiar uno de los supuestos más incuestionables de los movimientos liberales: que la inclusión en las instituciones dominantes es en sí misma liberación social. En medio de escándalos militares y carcelarios de violaciones y torturas sistémicas, sin mencionar las múltiples guerras estadounidenses en el extranjero, la inclusión de mujeres, personas de color, personas LGBTQ y jóvenes indocumentados en instituciones extremadamente misóginas, racistas y capitalistas, como las corporaciones, el ejército, y la policía, tienen consecuencias de vida o muerte. Como advierte la abolicionista de prisiones Angela Davis, la inclusión en instituciones opresivas ofrece a los pueblos marginados la “igual oportunidad de perpetuar la dominación masculina y el racismo”, y se podría agregar también la opresión de clase, el imperialismo y la destrucción ambiental²²⁶.

Nuestra liberación del heteropatriarcado está íntimamente ligada a la lucha por dismantelar el racismo, el capitalismo y el Estado. En otras palabras, nuestros movimientos

226 Angela Davis, *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture*, (Nueva York: Seven Stories Press, 2005), 66.

necesitan comprender y confrontar cómo los sistemas de opresión (capitalismo, heteropatriarcado y supremacía blanca) se cruzan y reproducen entre sí. Un movimiento social que prioriza una forma de opresión sobre otra no logra abordar el poder de la hegemonía²²⁷. En pocas palabras, un análisis reduccionista no aborda cómo el privilegio y la opresión se encarnan en las instituciones e identidades existentes.

La praxis revolucionaria, la relación entre teoría y práctica, sólo puede desarrollarse a través de nuestra participación en movimientos de base. A través de la lucha construimos conciencia y fuerza; nos educamos a nosotros mismos y a los demás; y prefiguramos el mundo en el que queremos vivir. En resumen, construimos poder popular y una masa crítica para reestructurar el poder. Si bien nuestro objetivo es anular la autoridad del Estado, necesitamos utilizar las instituciones estatales en el presente para democratizar el acceso a servicios sociales vitales. En contextos específicos, las estrategias electorales podrían incluso ser apropiadas para impulsar políticas progresistas. Éste ciertamente ha sido el caso con el surgimiento de movimientos populares y gobiernos progresistas en América Latina. Sin embargo, mientras los movimientos populares luchan dentro de las instituciones existentes para lograr las reformas necesarias

227 Véase Michael Albert, Leslie Cagan, Noam Chomsky, Robin Hahnel, Mel King, Lydia Sargent y Holy Sklar, *Liberating Theory* (Cambridge: South End Press, 1986).

que mejoren la vida cotidiana de las personas, las instituciones que crean condiciones miserables en primer lugar no deben quedar sin respuesta. En otras palabras, nuestra lucha no termina con la victoria de una reforma particular, sino que debemos enfrentar las fuentes de la opresión.

Luchar contra la opresión es una lucha colectiva y una batalla ideológica e institucional. Requiere el cultivo de una nueva forma de conciencia que desafíe la legitimidad de las ideas y prácticas existentes. Tenemos que desaprender nuestros roles y creencias opresivos y aprender nuevas formas de valorarnos, respetarnos y amarnos unos a otros. Pero sostener nuevas relaciones exige nuevas formas de organizar la sociedad. La lucha contra la opresión sexual y de género es un componente importante de una lucha más amplia para transformar y establecer una nueva sociedad. Una sexualidad y una sociedad liberadoras sólo son posibles con la transformación y creación de organizaciones alternativas que sean democráticas, descentralizadas, empoderadoras y participativas. Organizaciones alternativas que encarnen un conjunto diferente de valores: amor, afirmación, consentimiento, respeto, justicia, autonomía y solidaridad, por nombrar algunos. El proyecto del anarquismo queer posiblemente no sólo analizaría la cultura popular sino que también la redefiniría y vincularía las luchas contra la opresión en una visión holística del cambio sistémico.

Inspirados por las revoluciones prodemocráticas en Medio Oriente y armados únicamente con sus valores e ideas, los neoyorquinos que ocuparon el parque Zuccoti en el centro de Wall Street han presentado una visión radicalmente diferente de “la Ciudad”. Occupy Wall Street, el movimiento contra las ejecuciones hipotecarias, la oposición a las políticas de parar y registrar y otras luchas que promueven los derechos de las mujeres, los migrantes, las familias trabajadoras, las personas sin hogar y las personas trans y queer sacan a la luz lo que los medios, desde *Sex and the City* hasta las salas de redacción, oscurecen: la marcada y creciente desigualdad que hace de Nueva York el estado más desigual de Estados Unidos²²⁸. Las comunidades que existían en los márgenes de *Sex and the City* (comunidades en Harlem, el Bronx, Queens, Brooklyn y Staten Island) han ocupado un lugar central para responsabilizar a las élites que pueden beneficiarse de la mayoría detrás de barricadas policiales, bancos o apartamentos de lujo. Las luchas populares también presentan otra visión del “sexo” donde el consentimiento es crucial y celebrado; donde el género es fluido y no jerárquico; donde las mujeres, las personas trans y queer y los trabajadores sexuales puedan caminar por las calles sin miedo; donde los hombres de color ya no sean

228 Manhattan es el condado más desigual del Estado más desigual de los Estados Unidos. Si la ciudad de Nueva York fuera un país, su distribución de riqueza estaría a la par de Honduras. “Estado imperial de desigualdad: la creciente brecha de riqueza en Nueva York”, Centro para Familias Trabajadoras, www.cwfny.org.

baleados y brutalizados en nombre de defender “la ley y el orden” y supuestamente protegernos “a nosotros” de matones y depredadores racializados; donde las comunidades tengan los recursos necesarios, incluidos tiempo, espacio y bienes, para vivir y mantener su cultura. El estallido de movimientos de protesta globales en 2011, desde Nueva York y La Paz hasta El Cairo y Tokio, demuestra que una visión alternativa del “sexo” y “la ciudad” no sólo es necesaria, sino posible y, en palabras de Carrie Bradshaw, “bueno, eso es simplemente fabuloso”.

CUIRIZANDO NUESTRO ANÁLISIS DEL TRABAJO SEXUAL: DEJANDO AL DESCUBIERTO EL CAPITALISMO

CB Daring

“Trabajo sexual” es un término amplio que abarca un grupo inimaginablemente grande de personas que realizan trabajos diversos. A los efectos de este artículo, el término “trabajo sexual” se utilizará para examinar a las personas que reciben beneficios o apoyo del comercio de actos sexuales. Se ha argumentado que el trabajo reproductivo (tareas domésticas, crianza de los hijos, etc.), es parte de la industria del sexo; sin embargo, no se explora profundamente en este artículo. Stephanie Grohmann aborda el trabajo reproductivo en otro artículo de esta colección. El propósito

de este artículo no es ser un argumento centrado, sino más bien una exploración del análisis queer del trabajo sexual.

Debemos incluir el trabajo sexual en un análisis anarquista porque muy a menudo el trabajo sexual ha sido tratado como una excepción a la regla. Todos los demás aspectos de la experiencia laboral y social se han encontrado bajo la lupa anarquista, dejando la cuestión del trabajo sexual en manos de las feministas, la comunidad religiosa y el complejo de organizaciones no gubernamentales. Organizar junto a las personas que ejercen el trabajo sexual no puede ser simplemente una ocurrencia tardía o un tema demasiado difícil de abordar. Para cuestionar nuestro análisis del trabajo sexual, debemos ir más allá de una reacción paternalista ante la idea de actos sexuales a la venta y comprometernos a organizarnos con las trabajadoras sexuales a nivel mundial. El trabajo sexual es una intersección única entre sexo y trabajo, que no existe en absoluto en el ámbito personal ni político.

La interconexión entre la economía y la sociedad dentro del capitalismo es compleja. ¿Cómo podemos argumentar que una forma de sexo está en realidad fuera del control del capitalismo? ¿Están las trabajadoras sexuales más subordinadas al capitalismo que los cónyuges domésticos o cualquier encuentro sexual? Es un camino peligroso asumir que algunos están más influenciados por el capitalismo que

otros²²⁹. El sexo no se practica necesariamente “libremente” cuando no hay dinero. El patriarcado es omnipresente; y si bien algunas manifestaciones pueden ser más visibles, no son necesariamente las más opresivas. Las estructuras sociales reflejan la narrativa dominante de la cultura dentro de la cual existen. La familia nuclear, por ejemplo, perpetúa el capitalismo. Muchos consideran que el trabajo sexual es una amenaza principal para el núcleo familiar.

En general, existen dos corrientes teóricas principales que luchan por la abolición de la prostitución. Una de ellas surge de que la derecha religiosa ve el trabajo sexual como una amenaza a la modestia, la castidad y el tejido moral de la sociedad. Están luchando por preservar una familia nuclear heterosexual y al mismo tiempo defender una estructura firmemente heterosexista. Un análisis queer nos permite imaginar la industria del sexo como algo más que una amenaza al matrimonio y la fidelidad moderna. La lente anarquista nos permite ver el trabajo sexual como algo que no existe en el vacío, sino como otro sector de la industria capitalista.

La segunda corriente de oposición tiende a originarse en la izquierda, pero toma mucho de perspectivas conservadoras. Esta objeción ve el trabajo sexual como una amenaza a la

229 Esto no quiere decir que ciertos individuos o grupos no experimenten privilegios o desventajas relativas bajo el capitalismo, sino más bien que todos los miembros de la clase trabajadora están sujetos a la explotación laboral.

libertad general de las mujeres al poner explícitamente un precio al sexo. Esta suposición también se manifiesta al ver a personas pobres incapaces de actuar de manera inmediata, incapaces de dar su consentimiento para el trabajo sexual debido a su contexto económico.

Examinaremos ambas tensiones y su efecto general sobre la libertad sexual y económica de todas las personas. Como trabajadora sexual queer, anarquista-comunista, deseo ayudar a hacer avanzar la conversación y la acción sin dejar atrás ninguna de mis prácticas. Tanto las objeciones de derecha como de izquierda al trabajo sexual centran el argumento sobre su efecto explícitamente en las mujeres, mientras que, voluntaria o ignorantemente, ignoran las experiencias de las personas y los hombres queer.

Este artículo no pretende explorar ni defender la viabilidad del intercambio de sexo por otros servicios en un contexto posrevolucionario. Cualquier forma de trabajo alienado es incompatible dentro de una sociedad anarquista-comunista. Sin embargo, la lucha por el empoderamiento y la autorrepresentación de las personas que ejercen el trabajo sexual no excluye la lucha para poner fin al trabajo involuntario.

No tengo la intención de hablar en nombre de nadie más ni de sus experiencias en la industria, sino más bien de explorar lo que podemos aprender de este trabajo. A los trabajadores sexuales se les debe permitir y apoyar como

individuos para definir su propia narrativa, y no ser proxenetas ni por la derecha ni por la izquierda para promover una agenda política.

Sexualidad de escasez y sexualidad sagrada

La tendencia subyacente a ver la sexualidad humana como el aspecto más sagrado e intrínseco de nosotros mismos se expresa a menudo cuando se habla de trabajo sexual. Se supone que nuestro género y nuestra sexualidad nacen intrínsecamente en nosotros, en lugar de ser algo que se nutre e influye. Con estos supuestos, un acto sexual alienado de nosotros como trabajo se convierte en una grave infracción contra lo que significa ser humano. Hay dos aspectos en esto: realizar un acto sexual por dinero de alguna manera disminuye el valor general de nuestra sexualidad (considerándola un recurso no renovable) y que otras formas de alienación laboral no son realmente tan violentas como lo que se percibe que existe para los trabajadores sexuales. Existe una gran diferencia entre un acto sexual y la sexualidad de un individuo.

La idea de que existe una jerarquía de alienación, en la que el trabajo sexual es una de las más altas, es falsa. Esta falsa

dicotomía es creada por las críticas liberales al capitalismo más que por un análisis del anticapitalismo. La implicación es que cierta alienación es esencialmente peor que otras formas de alienación, que podría haber una forma más humana de alienación y explotación. A menudo se comete un error similar para justificar que las empresas pequeñas y locales sean menos explotadoras o capitalistas, cuando en realidad el volumen de una empresa no determina si es capitalista o no. Es el modelo de plusvalía y explotación laboral el que define una estructura capitalista. Crear estas jerarquías de alienación es problemático porque altera drásticamente nuestra capacidad para discutir el trabajo de manera sustancial.

Dentro del capitalismo, las mercancías se ven afectadas por el concepto de escasez. En este caso, la sexualidad humana está sujeta a los flujos y reflujos reales e inventados de los recursos y a la demanda general de ellos. La sexualidad no es algo escaso en el mundo, y el comercio de actos sexuales no la convierte repentinamente en realidad. Si la escasez de sexo fuera cierta, el simple hecho de tener más sexo reduciría la cantidad total disponible. No importaría si el sexo se vendiera o se practicara simplemente por diversión, obligación o placer. La escasez es un mito del capitalismo utilizado para manipular nuestro sentido de necesidad hacia un objeto o recurso.

La sexualidad sagrada es la idea de que nuestra sexualidad está intrínsecamente conectada a algo más grande que

nosotros mismos. Esto implica que el acto sexual incluye algo, o alguien, más que uno, dos, tres, cuatro o más individuos presentes. Los ejemplos más comunes serían una deidad o una figura religiosa. La sexualidad sagrada es una herramienta utilizada para avergonzar o manipular a las personas sobre el sexo que tienen. El sexo en este contexto no puede ser simplemente actos entre personas que consienten, sino más bien un ideal abierto al escrutinio moral.

Este escrutinio moral es incesantemente subjetivo y refleja globalmente una miríada de normas sociales diferentes. La sexualidad sagrada es una herramienta de control sexual oculta bajo el disfraz de preservación sexual. La sexualidad sagrada también contribuye en gran medida a una mujer idealizada (casta y heterosexual). Esta visión de las mujeres está siempre presente en el debate sobre el trabajo sexual.

La sexualidad de escasez y la sexualidad sagrada están interrelacionadas, ya que ambas sirven para controlar los cuerpos de las personas. Ambos conceptos justifican la regulación (social y gubernamental) para un bien mayor percibido. A menudo puede parecer que estas regulaciones se dirigen únicamente a los trabajadores sexuales, pero van mucho más allá.

No debería sorprendernos que las perspectivas conservadoras abracen la protección de la feminidad íntima, pero cuando ocurre dentro de la izquierda radical ilustra una

brecha teórica evidente. Esto es problemático porque perpetúa la falacia de que el valor de una mujer (o de cualquier persona realmente) está ligado a su sexualidad y capacidad para tener relaciones sexuales. Las trabajadoras sexuales no se degradan a sí mismas en un nivel humano básico más que el resto de la clase trabajadora.

Centrar un argumento exclusivamente en regular a las mujeres percibidas como heterosexuales ignora que una porción significativa de quienes trabajan dentro de la industria del sexo son personas queer, personas trans y hombres (por supuesto, categorías no mutuamente excluyentes). Las mujeres enfrentan una experiencia única dentro de la industria en la intersección del comercio y el patriarcado. Sin embargo, muchas otras personas experimentan opresiones interseccionales dentro de la industria. La narrativa de que las mujeres no trans²³⁰ tienen una experiencia casi idéntica entre sí, pero incomparable a la de otras trabajadoras sexuales, demuestra una agenda específica por parte de quienes la venden.

Muchos abolicionistas de la prostitución sostienen que todos los involucrados en la industria del sexo fueron obligados a hacerlo por proxenetas, viven en condiciones similares a la esclavitud, son adictos a las drogas y están plagados de enfermedades de transmisión sexual. Si bien

230 Estoy usando conscientemente el término “no trans” en sustitución de cisgénero en este artículo.

esto resulta sensacionalmente atractivo, no es una forma eficaz de ver a un grupo grande de trabajadores. Las estadísticas sobre el ingreso al trabajo sexual son increíblemente difíciles de conseguir y tienden a verse influenciadas por quienes las recopilaron. Sin embargo, hay bastantes pruebas de que el proxenetismo (al menos en los Estados Unidos) no es particularmente frecuente²³¹. Los trabajadores sexuales no se pueden generalizar tan fácilmente y, si bien en la industria del sexo se producen una variedad de abusos, no son exclusivos de esta industria. La idea de que las mujeres en todo el mundo no pueden elegir trabajar en la industria del sexo, pero sí pueden elegir alguna otra industria dentro del capitalismo, es ofensiva y condescendiente. Es como si su participación en la industria del sexo ilustrara algún defecto o debilidad.

Las trabajadoras sexuales no son revolucionarias en su trabajo, pero tampoco son una amenaza para el tejido social. El trabajo sexual es otra forma de trabajo explotado dentro del capitalismo; lo que lo hace único es que podemos aprender al ver cómo se aliena el trabajo. Este proceso es íntimo, pero el capitalismo lo ha mistificado dentro de otros sectores.

231 “Lost Boys”, Village Voice, www.villagevoice.com (consultado el 15 de enero de 2012).

Elección y capitalismo

El anarquismo excluye la creencia de que no puede haber una forma humana de capitalismo. Se opone fundamentalmente al concepto de que podamos regular un sistema económico basado en ganancias y opresión en constante expansión. Si damos esto por sentado, es necesario elevar nuestro análisis del trabajo sexual.

Me han preguntado innumerables veces por qué elegí la industria del sexo. Respondo que no elegí el trabajo sexual, como tampoco elegí el comercio minorista, el turismo o el servicio de alimentación. Todos tenemos un espectro de opciones limitadas para elegir; ¿Por qué la industria del sexo implica una identidad personal para sus trabajadores? La implicación es que algunas opciones laborales son más políticas que otras.

Otra pregunta común es: “¿Cómo podría alguien elegir el trabajo sexual si hubiera amplias opciones de trabajo significativo?” La realidad es que para la clase trabajadora no hay amplias opciones de trabajo significativo. Un trabajo aparentemente significativo bien puede ser un código para el trabajo no enajenado. Con un análisis sólido del capitalismo, el término “trabajo significativo” no tiene base

dentro de la economía capitalista actual. La elección dentro del capitalismo es una ilusión. Estas opciones sólo son sustanciales en el sentido de que uno puede elegir qué tipo de explotación laboral prefiere. Para la gran mayoría de la clase trabajadora incluso esa “elección” es inexistente. Nunca es una opción elegir no ser explotado.

La bolsa de trabajo del trabajo sexual no es diferente a la de cualquier otra industria. Sin embargo, la forma en que se presenta lo trata como singularmente violento²³². El trabajo sexual expone una contradicción significativa dentro del capitalismo: intercambiamos el trabajo de nuestros cuerpos por un salario y al mismo tiempo apoyamos la creación de plusvalía para la economía en general. Esto no quiere decir que sea más íntima que la alienación laboral en otros sectores, sino que es una de las más transparentes. El dinero intercambiado se basa en el valor percibido de los servicios de esas personas y el valor de los beneficios para el comprador.

El trabajo sexual ilustra cómo una economía capitalista valora el trabajo y determina el valor de los propios trabajadores. Los trabajadores sólo valen la cantidad que producen dentro del capitalismo. Es esta visibilidad la que despoja al capitalismo de misticismo.

232 El capitalismo es un sistema de violencia. La enajenación laboral es un acto de violencia.

El Estado y las trabajadoras sexuales

Las concepciones occidentales de la monogamia obligatoria impulsan la idea de que una pareja exclusiva de dos personas es el “universal humano”. Cualquier cosa que aleje a las personas de una pareja monógama de dos personas se considera antinatural. Esto podría aplicarse tanto a una persona que proporciona servicios sexuales como a su pareja que visita a un proveedor de servicios sexuales. Como anarquistas ciertamente deberíamos poder rechazar la idea de este “humano universal” y ver claramente quién se beneficia de la familia nuclear. La familia nuclear no es el resultado accidental de la urbanización y la industrialización, sino más bien la forma más eficiente de reproducir mano de obra y ganancias.

No hay ningún Estado que no imponga ninguna regulación a la industria del sexo. La regulación estatal sigue la falsa idea de que es por el propio bien de las trabajadoras sexuales. Esto no quiere decir que un mercado completamente desregulado favorezca los derechos o la autonomía de los trabajadores, sino más bien que estas regulaciones deben provenir de los propios trabajadores. La presunción parece

ser que las trabajadoras sexuales no tienen idea de lo que es bueno o seguro para ellas mismas. Un buen ejemplo en Estados Unidos es la prostitución legalizada en Nevada. Si las prostitutas eligen trabajar en uno de los burdeles legales, deben permanecer en el recinto a menos que estén custodiadas por un acompañante. Se someten a pruebas obligatorias una vez al mes, pero si están fuera del recinto durante más de veinticuatro horas, deben someterse a pruebas antes de regresar al trabajo. Si bien las trabajadoras sexuales encabezaron el movimiento a favor del uso obligatorio de condones en Nevada, todavía no tienen acceso a la junta asesora regulatoria²³³.

¿Qué tiene que ganar el Estado con la regulación y criminalización del trabajo sexual? La regulación justifica una mayor vigilancia de los pobres, las personas de color y los queer (por supuesto, estas categorías no son mutuamente excluyentes), que son la mayoría de los trabajadores sexuales a nivel mundial. La criminalización de la industria del sexo continúa racionalizando increíbles violaciones de los derechos humanos en todo el mundo, todo en nombre de la protección de las trabajadoras sexuales. Muchas trabajadoras sexuales son internadas en campos de rehabilitación donde son sometidas a agresiones sexuales y

233 “Resisting the Sex Panic: Sex Workers Struggle for Evidence-Based Regulation in Nevada”, RH Reality Check, www.rhrealitycheck.org (consultado el 8 de enero de 2012).

palizas por parte de guardias y personal²³⁴. El encarcelamiento parece ser el universal global en la “rehabilitación” de las trabajadoras sexuales, para aquellas clasificadas como trabajadoras sexuales “voluntarias” o “forzadas”.

La dicotomía entre trabajo sexual “forzado” y “voluntario” se destaca en la mayoría de las regulaciones. La prestación de servicios sociales y sanitarios a quienes se consideran forzados recibe financiación y apoyo equivalentes. Sin embargo, es casi imposible encontrar financiación y apoyo para las trabajadoras sexuales “voluntarias”. En particular, Estados Unidos no financiará ningún programa que considere que aprueba la prostitución. No hay evidencia de que la regulación sea para los mejores intereses de las personas que ejercen el trabajo sexual. La regulación tiene el propósito de profundizar la división entre las personas que ejercen el trabajo sexual y, en última instancia, impide la autoorganización.

El trabajo reproductivo –el trabajo que se realiza para producir nuevos trabajadores y que permite a los asalariados continuar trabajando todos los días– está integrado en el aparato estatal, particularmente el trabajo no remunerado de los trabajadores a domicilio. Este trabajo incluye la crianza de los niños, la preparación de comidas y las tareas

234 “La rehabilitación no corta el hielo con las trabajadoras sexuales de la India”, TrustLaw, www.trust.org (consultado el 14 de diciembre de 2011).

domésticas, pero también incluye la reproducción sexual del asalariado (a menudo masculino) dentro de un hogar. La reproducción sexual –no limitada a la producción de hijos– sigue siendo invisible como trabajo, pero está implícita en la estructura.

El trabajo sexual altera fundamentalmente este equilibrio al exigir que se intercambie dinero durante un período de tiempo finito, a diferencia de un ama de casa (o un trabajador a domicilio no remunerado) que intercambia trabajo ilimitado durante un período de tiempo infinito sin recibir salario. El Estado depende de este trabajo reproductivo no remunerado para mantener el orden civil y la continuidad de la familia nuclear. Exigir un intercambio monetario específico para la reproducción sexual socava socialmente el concepto de que está disponible sin reciprocidad, de que la disponibilidad sexual de las mujeres puede no ser un hecho.

Se ha argumentado que el trabajo sexual sienta el precedente social de que la sexualidad de las mujeres siempre está disponible si el precio es adecuado. Sin embargo, el trabajo sexual en realidad socava la idea de que las mujeres están disponibles de forma gratuita o de que el propósito de las mujeres es la reproducción laboral. Esto es peligroso para el aparato estatal porque muestra el beneficio directo que se puede obtener del trabajo reproductivo gratuito. Tener hijos, reproducir al principal sustentador e incluso tener relaciones sexuales pueden realizarse de forma

natural, pero estas cosas son trabajo. Cuando la izquierda se acuesta con los abolicionistas, estas son las consecuencias no deseadas: la promoción del patriarcado mediante la defensa de la familia nuclear.

Intersecciones queer e intersecciones de trabajadoras sexuales

Un análisis queer del trabajo sexual nos libera de las limitaciones de verlo como una amenaza al matrimonio y la reproducción de la fuerza laboral. Ciertamente, esto no pretende implicar que la fidelidad no sea importante dentro de un análisis queer, pero el trabajo sexual no amenaza una institución de fidelidad. Un análisis queer del trabajo sexual nos permite ver el sexo de una manera poco convencional, donde el sexo no es esencialmente degradante, privado o por amor.

Existe una enorme superposición entre los trabajadores sexuales y las personas queer. En particular, las personas trans (a menudo ignoradas por los gobiernos, las ONG y los abolicionistas de la industria) constituyen una enorme población en la industria del sexo. Las prostitutas que atienden a clientes masculinos no son estrictamente

heterosexuales. Muchas se identifican como lesbianas, bisexuales o queer. Los acompañantes masculinos pueden atender a clientes masculinos, pero pueden regular a parejas femeninas fuera del trabajo. El género y la identidad sexual de las trabajadoras sexuales no necesariamente se reflejan en los clientes que tienen.

Esta fluidez entre la sexualidad personal y profesional refleja un cierto carácter queer en la industria del sexo que a menudo puede no ser evidente. Es importante recordar la diferencia entre lo que se comercializa y lo que es la realidad para quienes están dentro. Es posible que este desempeño no refleje al trabajador sexual individual, sino más bien una táctica de promoción para atraer clientes.

Socialmente, tanto las personas queer como las trabajadoras sexuales enfrentan un estigma similar: las personas con las que se acuestan determinan toda su identidad. Se trata del supuesto de que el género y la sexualidad son intrínsecos y fundamentales, estáticos y no transitorios. Como se ve en el trato dominante de otros grupos marginados, las diferencias definitorias se convierten en la razón de la exclusión, la violencia y la discriminación.

Las personas queer, trans y de color en la industria del sexo sufren de manera desproporcionada violencia a manos del

Estado y los clientes²³⁵. Las opresiones agravadas y entrecruzadas sólo contrastan más marcadamente con el estigma en torno al trabajo sexual. En última instancia, lo único es el estigma que enfrentan las personas que ejercen el trabajo sexual, no la naturaleza de su trabajo.

Organizándose con trabajadoras sexuales

El objetivo de organizar a las personas que ejercen el trabajo sexual debería ser aumentar el empoderamiento y la autorrepresentación. Para muchas trabajadoras sexuales es un riesgo enorme hablar en público por miedo a exponerse a los clientes, la policía y la familia. No asuma que las personas que ejercen el trabajo sexual no deseen hablar por sí mismas. Hay vías que pueden limitar la exposición peligrosa.

Sigue siendo muy controvertido organizar a las trabajadoras sexuales, especialmente si el objetivo no es sacarlas de la industria. Un movimiento para mejorar las condiciones en la industria del sexo no puede surgir de

235 “Stigma and Violence Against Transgender Sex Workers”, RH Reality Check, www.rhrealitycheck.org (consultado el 14 de diciembre de 2011).

aquellos que priorizan la eliminación de la industria sobre la autonomía de los propios trabajadores. Hay un movimiento creciente de trabajadoras sexuales que actúan públicamente para mejorar las condiciones dentro de la industria.

En un contexto occidental, los derechos de las trabajadoras sexuales están conectados con otros proyectos anarquistas destacados, específicamente en torno a la gentrificación, el antirracismo, la brutalidad policial y los derechos queer. No asuma que conoce la historia de las personas; es posible que ya conozca a muchas trabajadoras sexuales. Debido al estigma que tan a menudo se atribuye a este sector de la industria, es posible que muchas personas nunca revelen (ni se sientan obligadas a hacerlo) si han trabajado en la industria del sexo.

No se debe esperar que los trabajadores sexuales individuales sean responsables por la incomodidad del desacuerdo de otros con la industria del sexo. Las trabajadoras sexuales suelen ser las que más expresan sus opiniones sobre los problemas dentro de la industria y están íntimamente familiarizadas con las posibles soluciones y estrategias. Es un mito que las trabajadoras sexuales sean las principales defensoras de la industria. Cuando las críticas provienen de personas que no son trabajadoras sexuales, no debería sorprender que quienes trabajan o estuvieron en la industria reaccionen a la defensiva. Ha sido nuestro medio de vida e, independientemente de nuestras experiencias negativas, siguen siendo nuestras experiencias.

Se ha dicho que dentro del anarquismo no hay lugar para el trabajo sexual, que luchar por mejorar la industria sólo alargará su vida. No hay lugar en la sociedad posrevolucionaria para ningún trabajo alienado. Eso no significa que podamos simplemente descartar las industrias que consideramos problemáticas ahora. Somos todos o ninguno de nosotros.

Conclusión

No vivimos en un mundo tan fácilmente dividido por la participación o la retirada del capitalismo. Nuestras experiencias son interseccionales y entrelazadas. No existe una experiencia esencial como trabajadora sexual, del mismo modo que no existe una experiencia queer esencial. Como anarquistas y radicales podemos empezar a examinar críticamente las intersecciones comunes. Quienes venden sexo directamente a cambio de bienes y servicios no están más arraigados en el capitalismo que quienes venden su trabajo detrás del mostrador de un restaurante o en una fábrica. Esto es oscurecido por el capitalismo para mantener un ideal sistemático de libertad, sexo y economía. La

opresión capitalista de los trabajadores se ve amenazada por la verdad desnuda que muestra el trabajo sexual.

No debemos saciarnos de estas ideas falsas de libertad y elección imaginada. Debemos seguir impulsando un análisis radical al examinar el género y la sexualidad y rechazar los convenientes retrocesos morales que han plagado a la izquierda. Las fortalezas morales que limitan la libertad real no sirven a un bien mayor. Para queerizar nuestro análisis no debemos conformarnos con una expresión cómoda o tranquila, sino que debemos seguir luchando en voz alta por la inclusión y la autorrepresentación. No sólo con los sospechosos habituales, sino también con aquellos que tantas veces se vuelven invisibles.

DERRIBANDO LOS MUROS: LO QUEER, EL ANARQUISMO Y EL COMPLEJO INDUSTRIAL PENITENCIARIO

Jason Lydon

Con la anarquía, la sociedad en su conjunto no sólo se mantiene a un costo igual para todos, sino que progresa en un proceso creativo sin obstáculos de ninguna clase, casta o partido.

–Kuwasi Balagoon, *A Soldier's Story*

Kuwasi Balagoon era un revolucionario anarquista neoafricano, queer, luchador por la libertad y encarcelado

que murió en prisión a causa de una enfermedad relacionada con el SIDA el 13 de diciembre de 1986, cuando tenía casi cuarenta años. Su historia y su lucha son un recordatorio esencial para las comunidades queer de que si no intensificamos la lucha contra la supremacía blanca, el capitalismo, el heteropatriarcado y el complejo industrial penitenciario, las historias de nuestros ancestros revolucionarios quedarán sin contar y nuestra capacidad de crear un movimiento interseccional por hoy, será mínimo. Este ensayo trabaja para reunir los aspectos entrelazados de los movimientos de liberación queer, la abolición del complejo industrial penitenciario y el anarquismo.

Es vital tener una comprensión común del lenguaje para tener una conversación que genere movimiento de manera más efectiva. El complejo industrial penitenciario es una construcción multifacética de control y dominación; más comúnmente vista como el sistema carcelario y penitenciario estadounidense, con los edificios de hormigón y acero que almacenan a las personas. Si bien las prisiones y las cárceles son un aspecto fundamental, el complejo industrial penitenciario incluye toda una cultura de colusión estatal y corporativa para controlar, disciplinar y torturar a las comunidades pobres o de bajos ingresos y a las comunidades de color. Las tácticas van desde fuerzas policiales hasta cámaras montadas en las comunidades; desde el sistema de (in)justicia hasta la especulación empresarial a partir de llamadas telefónicas en prisión;

desde la aplicación de la ley de inmigración hasta las representaciones mediáticas de “criminales”, etc. El complejo industrial penitenciario construye su fuerza a partir del mito de que está resolviendo los problemas del “crimen” y la “violencia”.

Marilyn Buck, una prisionera política revolucionaria antirracista blanca, habla de la prisión como “una relación con un abusador que controla todos tus movimientos y te mantiene encerrada en casa. Existe la amenaza siempre presente de violencia o mayor represión, si no se sigue la línea”²³⁶. Si bien Buck se refiere específicamente a su experiencia dentro de una prisión en particular, la metáfora de una relación abusiva es significativa cuando se considera el complejo industrial penitenciario como el agresor y las comunidades marginadas como el superviviente. The Network (La Red)²³⁷, una organización de anti violencia doméstica de lesbianas, bisexuales, gays, transgénero y queer con sede en Boston, Massachusetts, define el abuso de pareja como “un patrón sistemático de control en el que una persona intenta controlar los pensamientos, creencias y/o acciones de su pareja, alguien con quien está saliendo o alguien con quien mantiene una relación íntima”. Se

236 Joy James, *The New Abolitionists: (Neo)Slave Narratives and Contemporary Prison Writings* (Nueva York: State University of New York Press, 2005), 262.

237 The Network/La Red, “What Is Partner Abuse”, www.thenetworklared.org (consultado el 28 de mayo de 2010).

considera correcto, legal y apropiado, al tiempo que se limita constantemente el acceso a los seres queridos y a las estructuras de apoyo.

A lo largo de este ensayo utilizaré los términos “racismo” y “supremacía blanca” indistintamente. Actualmente, el racismo se entiende comúnmente como una combinación de poder institucional y prejuicio que crea sistemas para privilegiar a los blancos a expensas de las personas de color. Ruth Wilson Gilmore define el racismo en *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis and Opposition in Globalizing California*, como “la producción y explotación extralegal y/o sancionada por el Estado de la vulnerabilidad diferenciada, por grupos, a la muerte prematura. La expansión de las prisiones es una nueva versión de este tema”²³⁸. La supremacía blanca es uno de los pilares fundamentales del sistema penitenciario estadounidense. Para comprender la complejidad del sistema penal de Estados Unidos hay que comprender también la complejidad de la supremacía blanca. Andrea Smith ofrece un marco para comprender estas profundas complejidades en los “Tres pilares de la supremacía blanca”. Este marco no supone que el racismo y la supremacía blanca se apliquen de manera singular; más bien, la supremacía blanca está constituida por lógicas separadas y distintas, pero aún interrelacionadas.

238 Ruth Wilson Gilmore, *Gulag Dorado: prisiones, excedentes, crisis y oposición a la globalización en California* (Berkeley: University of California Press, 2007), 247.

Imaginemos tres pilares, uno denominado Esclavitud/Capitalismo, otro denominado Genocidio/Capitalismo, y el último denominado Orientalismo/Guerra, así como flechas que conecten cada uno de los pilares²³⁹. El complejo industrial penitenciario tiene la capacidad de operar dentro de cada uno de estos pilares de la supremacía blanca, creando luchas intrarraciales y perpetuando divisiones.

Es difícil encajar lo queer en una caja de definiciones; en cierto modo, ese es uno de sus puntos fuertes; en otros aspectos complica la conversación. Otros escritores de esta antología divulgarán más acertadamente la multitud de teorías queer abiertas a interpretación. A los efectos de este ensayo, considero lo queer no sólo como la identidad de aquellos violentamente atacados por el complejo industrial penitenciario, sino también como una herramienta sexual/política/social para deconstruir las fronteras del poder. Lo queer no se trata sólo de sexo más feroz, expresión de género más verdadera y masturbación teórica; tiene el potencial de ampliar las posibilidades disponibles para los movimientos interseccionales de liberación.

La abolición del complejo industrial penitenciario no es una quimera ridícula, sino más bien lo que el teórico queer

239 Andrea Smith, ““Heteropatriarchy and the Three Pillars of White Supremacy,” in *Color of Violence Anthology*, editado por Incite! Women of Color Against Violence (Cambridge: South End Press, 2006), 67

José Esteban Muñoz llamaría una utopía concreta. Muñoz sugiere: “Las utopías concretas... son las esperanzas de un colectivo, de un grupo emergente, o incluso del bicho raro solitario que es quien sueña para muchos. Las utopías concretas son el ámbito de la esperanza educada”²⁴⁰. Las concepciones de la abolición surgen de las comunidades más afectadas por el complejo industrial penitenciario y se cuentan a través de historias de supervivencia; en poesía de prisión de mediocre a asombrosa; en los cantos de resistencia fuera de las comisarías de policía; y a través de las acciones de ladrones, trabajadores sexuales, sabotadores y otros considerados criminales por el estado.

La abolición no es sólo el objetivo de eliminar todas las formas de control estatal, el beneficio corporativo de la mano de obra explotada, la vigilancia policial y la destrucción de los muros de las prisiones, sino también la estrategia para llegar allí. La abolición y el anarquismo sostienen las mismas estrategias y objetivos de liberación colectiva y autonomía comunitaria. Como escribe Peggy Kornegger, “Separar el proceso de los objetivos de la revolución es asegurar la perpetuación de la estructura y el estilo opresivos”²⁴¹. Como la Ley Matthew Shepard, perpetúan directamente el poder

240 José Esteban Muñoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (Nueva York: NYU Press, 2009), 3.

241 Peggy Kornegger, “Anarquismo: La conexión feminista”, en *Reinventing Anarchy, Again*, editado por Howard J. Ehrlich (San Francisco: AK Press, 1996), 156.

del complejo industrial penitenciario al confiar en su violencia al tiempo que afirman que desean proteger nuestras comunidades de ataques odiosos y asesinatos. Anarquistas y abolicionistas juntos tienen la responsabilidad de oponerse públicamente a este tipo de legislación y deben ofrecer alternativas concretas que se esfuercen auténticamente por hacer que nuestras comunidades estén más seguras frente a la violencia interpersonal y la violencia sistémica. Las principales organizaciones de gays y lesbianas tienen una tendencia a explotar nuestra tristeza, dolor y sufrimiento después de perder a personas que amamos y que nos importan para dar lugar a sus campañas a favor de una legislación sobre delitos de odio. Organizaciones como Sylvia Rivera Law Project, Communities United Against Violence, Audre Lorde Project y múltiples capítulos de INCITE!, todas las Mujeres de Color Contra la Violencia han apoyado activamente a los sobrevivientes de la violencia y al mismo tiempo se han opuesto a la legislación sobre crímenes de odio, trabajo que debe entenderse como parte de nuestra lucha anarquista y abolicionista.

La necesidad de cuestionar consistentemente la participación de los grupos GLBT/queer en el complejo industrial penitenciario no es un trabajo nuevo para nuestros movimientos. Kuwasi Balagoon escribió el 31 de mayo de 1983: “Cuando un grupo gay protesta por la falta de protección policial, al aliarse con la policía para formar un grupo de trabajo gay, no se oponen al sistema al que se

unen”²⁴². Muchas fuerzas policiales en las principales ciudades de los Estados Unidos tienen “enlaces comunitarios con gays y lesbianas” y las marchas del orgullo a menudo tienen algún tipo de fraternidad de la fuerza policial gay desfilando junto con corporaciones junto a drag queens y organizaciones comunitarias. Este tipo de hipocresía es exactamente la razón por la que el anarquismo y la abolición son necesarios en las celebraciones y movimientos queer.

Cuando opera en su mejor momento, el anarquismo está derribando las fronteras de los estados nacionales, rompiendo las fronteras del control capitalista y transgrediendo todas las fronteras de la opresión y el autoritarismo. Cuando la queer(ness) [extrañeza] opera en su mejor momento, está derribando las fronteras del género, rompiendo los confines de la monogamia obligatoria y transgrediendo el moralismo del sexo y la sexualidad. Cuando la abolición está en su mejor momento es derribando los muros de las prisiones, combatiendo el Estado policial y transgrediendo el poder del castigo al tiempo que se instituyen nuevas formas de justicia transformadora. Reconozco que toda esta destrucción y abolición puede parecer estrictamente negativa y opositora, sin una visión positiva de la sociedad. Sin embargo, toda esta destrucción de fronteras y el derrumbe de muros brinda una hermosa oportunidad para la creatividad y nuevas visiones que ya se están articulando y

242 Kuwasi Balagoon, *La historia de un soldado*, 105.

aplicando en todo el mundo. La abolición no sólo es una utopía concreta, sino que la queer(ness) y el anarquismo florecen en un espacio en crecimiento. Y, sin embargo, entendemos que esta utopía concreta aún no ha llegado. ¡INCITAR! Mujeres de Color Contra la Violencia y Resistencia Crítica escribieron una crítica y una demanda muy necesarias del movimiento abolicionista: no finjan que ya hemos alcanzado alguna alternativa comunitaria utópica que en realidad apoye a los sobrevivientes de la violencia y asegúrese de crear y facilitar alternativas a la violencia del complejo industrial penitenciario que mantenga a las personas seguras y responsables por el sufrimiento y el trauma que existe y se perpetúa en la izquierda y en toda nuestra cultura²⁴³. Creo que es cuando lo queer, la abolición y el anarquismo están en relación entre sí cuando tenemos el mayor poder creativo para realizar un proyecto y una cultura que celebre las posibilidades de nuestra humanidad.

¿Cómo seguimos adelante? Se necesita más que artículos, manos atadas o trabajos manuales para construir estas relaciones y crear estrategias efectivas para ganar. A la hora de elaborar estrategias para abolir el complejo industrial penitenciario, se necesitan muchas más voces en la mesa. Las mujeres transgénero de color, los maricones de clase

243 Véase “Critical Resistance. Incite! Statement on Gender Violence and the Prison Industrial Complex,” en *Color of Violence Anthology*, editado por Incite! Mujeres de color contra la violencia (Cambridge: South End Press, 2006).

trabajadora y las tortilleras anarquistas, todos ellos blanco directo de la vigilancia policial y la criminalización de sus vidas, deben tener prioridad como expertos en la violencia del complejo industrial penitenciario. La vigilancia del sexo en público debe estar en la agenda de los abolicionistas. La omnipresencia de la violencia sexual en prisión y el ataque particular a las personas queer y transgénero deben abordarse con programas comunitarios y terapia de grupo u oportunidades de procesamiento en espacios anarquistas. Muchos anarquistas necesitan reconsiderar su repulsión por las políticas identitarias y aprender algo de su historia. Las *Memorias de prisión de un anarquista* de Alexander Berkman fueron “uno de los textos políticos más importantes que trataron sobre la homosexualidad escrito por un estadounidense antes de la década de 1950”²⁴⁴. Sin embargo, al leer a Berkman, los anarquistas deben ser críticos con su sexo “gay”, su negatividad/miedo y cuestionar cómo su propia homofobia internalizada afectó su comprensión de sus propios deseos sexuales hacia personas del mismo género. Las organizaciones queer deben expresarse más en oposición a la legislación sobre delitos de odio y examinar modelos de programas de rendición de cuentas comunitarias y ver qué puede satisfacer las necesidades de sus esfuerzos organizativos. Estos mismos grupos también deberían albergar clases de defensa personal. En Boston, Queers with Guns lleva a un grupo de

244 Terence Kissack, *Camaradas libres: anarquismo y homosexualidad en los Estados Unidos, 1895–1917* (San Francisco: AK Press, 2008), 102.

queers a un campo de tiro para aprender a disparar pistolas, revólveres y armas de asalto. Es necesario que haya más grupos que realmente protejan a las personas queer y transgénero. El Proyecto Audre Lorde ha desarrollado el proyecto Safe Outside the System que trabaja para abordar problemas comunitarios sin depender de la policía. Estos proyectos no deben estar aislados y deben comunicarse con otras organizaciones queer para fomentar el crecimiento y el desarrollo de aún más programas como estos en muchas otras comunidades y ciudades.

La estrategia debe ser tanto de largo como de corto plazo. Cualquier buena estrategia está determinada por la historia. Se deben contar historias y leer artículos sobre el Comité de Lesbianas Fuera de Control para Apoyar a las Prisioneras Políticas, que fue fundado en 1986 con el propósito de resistir la Unidad de Control de Mujeres de Lexington en Kentucky. Hay que contar historias sobre las Panteras Rosas, que se establecieron en múltiples ciudades de Estados Unidos para defender a las personas queer y transgénero que estaban en las calles, viviendo o caminando a casa. Los queers necesitan aprender sobre Hombres contra el Sexismo en la prisión de Walla Walla, la Brigada George Jackson y otros movimientos y campañas queer revolucionarios de los años 1960 y 1970. Mientras Mumia Abu-Jamal continúa encerrado tras los muros, debemos recordar el papel que los homosexuales han desempeñado en sus campañas de apoyo, especialmente Banderas arco iris para Mumia. Las

acciones de ACT UP, incluidas sus confrontaciones políticas creativas y su defensa de la liberación compasiva de los prisioneros que viven con VIH/SIDA, deben compartirse mientras se animan unos a otros en la pista de baile. Necesitamos escuchar estas historias y contarlas a nuestros amantes, amigos y a cualquiera que sea nuestro camarada en nuestros crecientes movimientos. Necesitamos escuchar los aspectos anarquistas explícitos y las formas anarquistas implícitas de organización. En nuestra experiencia de inspiración tenemos el potencial de seguir viviendo con la esperanza de que nuestras luchas tengan éxito. Cuando contamos nuestra historia, se le da nueva vida a medida que nos insufla nueva vida.

El apoyo a las personas queer y transgénero que están en prisión o siendo atacadas por otras ramas del complejo industrial penitenciario no es sólo algo del pasado. En Montreal, el Prisoner Correspondence Project conecta a presos queer y transgénero con personas del “mundo libre” para establecer amistades con amigos por correspondencia, y su sitio web actúa como un recurso extenso para amigos por correspondencia del “mundo libre”. El Proyecto de Justicia Transgénero, Variantes de Género e Intersexuales en San Francisco, encabezado por Miss Major, trabaja para apoyar a las personas transgénero, variantes de género e intersexuales que están encarceladas en prisiones de California y más allá. TGIJP también trabaja con personas que salen de prisión y está dirigido por mujeres transgénero

anteriormente encarceladas, específicamente mujeres transgénero de color. Fueron parte de un gran esfuerzo de coordinación que reunió a Transforming Justice, una conferencia y un proyecto nacional en curso que trabaja para llamar la atención sobre el impacto que el complejo industrial penitenciario tiene en las personas transgénero, particularmente las personas transgénero de color y las personas transgénero pobres o de bajos ingresos. Chicago tiene el Colectivo Write to Win, que es un “proyecto de amistad por correspondencia para personas transgénero, transexuales, queer, con autodeterminación de género y variantes de género que viven y sobreviven dentro de las prisiones de Illinois”²⁴⁵.

En Boston soy parte del círculo de liderazgo externo de Black and Pink; También hay un círculo de liderazgo de personas actualmente encarceladas. Producimos un boletín mensual de historias escritas por presos queer y transgénero, artículos políticos y poesía que enviamos a aproximadamente 1.300 presos queer y transgénero. También mantenemos una lista de personas encarceladas que buscan amigos por correspondencia que está disponible en el sitio web de Black and Pink. A medida que continuamos creciendo, podemos brindar apoyo más directo a los presos, alcance comunitario y capacitaciones sobre el impacto del complejo industrial penitenciario en las comunidades queer.

245 The Write to Win Collective, writetowin.wordpress.com (consultado el 3 de junio de 2010).

Nuestra declaración de propósito describe nuestro trabajo: “Black & Pink es una familia abierta de prisioneros LGBTQ y aliados del 'mundo libre' que se apoyan mutuamente. Nuestro trabajo hacia la abolición del complejo industrial penitenciario tiene sus raíces en la experiencia de personas actualmente y anteriormente encarceladas. Estamos indignados por la violencia específica del complejo industrial penitenciario contra las personas LGBTQ y respondemos mediante la promoción, la educación, el servicio directo y la organización”. Elegimos llamarnos familia después de todas las cartas que recibimos escribiéndonos como su familia Negra y Rosa, lo que muestra que a menudo las familias de las que provienen las personas queer y trans pueden ser muy dañinas y tenemos el potencial de ayudar a queerizar la noción de familia y ofrecer cuidados y atención reales que con demasiada frecuencia se les niegan.

Black and Pink y todos estos otros proyectos tienen inclinaciones anarquistas, si no son explícitamente anarquistas. Todos son proyectos abolicionistas y se esfuerzan por rendir cuentas ante los más afectados por la violencia del complejo industrial penitenciario. Diariamente se crea una nueva historia de participación queer en la abolición y el anarquismo.

Siempre se necesitan más proyectos y nuevas estrategias. Cop Watch es una estrategia utilizada en múltiples ciudades que tiene un fuerte análisis anarquista y un enfoque abolicionista. Hay varios grupos de Cop Watch en los Estados

Unidos: Chicago, Portland, el Área de la Bahía y la ciudad de Nueva York tienen las organizaciones Cop Watch más sólidas y exitosas. Massachusetts tiene un Cop Watch funcional en el oeste de Massachusetts y un capítulo esporádico en Boston. Portland Cop Watch enumera sus objetivos como: “Empoderar a las víctimas de mala conducta policial para que presenten sus quejas, con el objetivo de resolver casos individuales y prevenir incidentes futuros; educar al público en general y, en particular, a los “grupos objetivo” de los abusos policiales sobre sus derechos y responsabilidades; y promover y monitorear un sistema eficaz para la supervisión civil de la policía”²⁴⁶. Cop Watch es completamente legal y puede proporcionar una herramienta de organización vital en las comunidades más afectadas por la actuación policial. Durante la marcha del Orgullo Gay de la ciudad de Nueva York, una coalición de organizaciones de personas queer de color formó una Patrulla de Vigilancia de Policía debido a la larga historia de ataques policiales a personas queer de color durante el desfile y la falta de apoyo de los organizadores del desfile y de las principales organizaciones de gays y lesbianas. El Boston Cop Watch realizó actividades de divulgación en “The Fens”, un lugar público de sexo altamente vigilado. Se necesitan análisis queers dentro de los grupos Cop Watch para atender mejor las necesidades de las personas queer y transgénero altamente vigiladas.

246 “Acerca de Portland Copwatch (PCW)”, www.portlandcopwatch.org (consultado el 22 de mayo de 2010).

Otra estrategia de organización se llama modelo de desgaste, “el desgaste o desgaste por fricción... la estrategia persistente y continua necesaria para disminuir la función y el poder de las prisiones en nuestra sociedad”²⁴⁷. Esta estrategia apunta específicamente a la prisión y a aspectos carcelarios del complejo industrial penitenciario. Comienza con una moratoria sobre todo crecimiento, desarrollo, investigación y construcción de prisiones, cárceles y centros de detención. El proceso de moratoria obliga al gobierno y a las corporaciones a examinar alternativas al encarcelamiento de personas. Las moratorias tienen un impacto mensurable al prohibir el desarrollo futuro de las instituciones de confinamiento físico del complejo industrial penitenciario. Mientras luchamos por una moratoria sobre toda expansión de la industria del castigo, el siguiente paso en la estrategia es la descarcelación. La descarcelación es la lucha por sacar de prisión al mayor número posible de personas. Si bien la estrategia de un ferrocarril neoclandestino ciertamente debería intentarse y defenderse, las repercusiones para quienes sean atrapados ciertamente serán graves. Otras estrategias incluyen “un cronograma de liberación de prisioneros: al menos 80 por ciento inmediatamente; 15 por ciento gradualmente; el 5 por ciento restante dentro de diez años”²⁴⁸. Para lograr eso,

247 Proyecto de acción educativa sobre investigación penitenciaria, en lugar de prisiones: un manual para abolicionistas (Boston: PREAP, 1976), 62.

248 *Ibíd.*, 63.

primero, el ochenta por ciento de todos los prisioneros condenados por delitos no violentos deben ser liberados. A continuación, debemos garantizar la liberación compasiva de todos los presos con enfermedades terminales, todos los presos mayores de 65 años, todos los presos condenados por trabajo sexual, todos los presos condenados por matar o herir a sus parejas abusivas y todos los presos que hayan cumplido diez años o más. Ciertamente, todas estas personas que salgan de prisión necesitarán estructuras de apoyo para aclimatarse a la sociedad. Los programas para atender a personas anteriormente encarceladas deberán individualizarse. En 2006, se gastaron 68.747.203.000 dólares en correccionales. “El costo operativo anual promedio por recluso estatal en 2001 fue de 22.650 \$, o 62,05 \$ por día; entre las instalaciones operadas por la Oficina Federal de Prisiones, era de 22.632 dólares por recluso, o 62,01 dólares por día”²⁴⁹. Si Estados Unidos puede gastar esa cantidad en encarcelar personas cada año, entonces debería poder gastar la mitad de esa cantidad para cuidar a las personas en su proceso de regreso a la sociedad con dinero que debería entregarse directamente a organizaciones comunitarias, no a programas controlados por el Estado.

El siguiente paso en la lucha por la abolición es la excarcelación, el acto de no encarcelar a la gente. Aquí es

249 Oficina de Estadísticas de Justicia, “Inmate Expenditures”, bjs.ojp.usdoj.gov (consultado el 2 de junio de 2010).

donde entran las prácticas de justicia transformadora. La despenalización también debe incluirse en este proceso. En Estados Unidos, uno de cada treinta y un adultos se encuentra en libertad condicional o encarcelado²⁵⁰. Las tácticas para excarcelar incluyen: “Abolir categorías de delitos. Empezar por despenalizar los delitos sin víctimas; abolir la libertad bajo fianza y la prisión preventiva [dejar salir a la gente]; crear centros comunitarios de mediación y disputas; utilizar sentencias suspendidas, multas y restitución; establecer libertad condicional comunitaria; y crear estándares y procedimientos legislativos para sentencias alternativas”²⁵¹. Estas no son de ninguna manera listas exhaustivas de posibilidades, sino más bien una atención a estrategias particulares sugeridas por los abolicionistas. En todos los niveles existe la necesidad de un análisis queer y anarquista para mantener el objetivo, nuestra utopía concreta, al frente de la organización. Es demasiado fácil para los liberales cooptar las campañas abolicionistas; los anarquistas queer tienen un papel vital que desempeñar a la hora de responsabilizar a todos ante una visión más amplia.

Mientras derribamos los muros del complejo industrial penitenciario, sigamos construyendo y creando

250 Fundación Pew, “1 de cada 31 adultos estadounidenses están tras las rejas, en libertad condicional o bajo libertad condicional”, www.pewcenteronthestates.org (consultado el 18 de mayo de 2010).

251 PREAP, *En lugar de Cárceles*, 63.

comunidades revolucionarias al mismo tiempo. Estas comunidades serán espacios anarcha/o queer que afirmarán la gran potencialidad de la humanidad. Debemos vivir las alternativas incluso mientras trabajamos para deconstruir los sistemas en los que nos vemos obligados a operar. Mientras apoyamos al anarquismo y al movimiento abolicionista, nos encontraremos en espacios donde tendremos que abordar el problema de la violencia sexual dentro de nuestras comunidades. Tendremos que abordar las preocupaciones sobre las continuas formas de opresión que perpetuamos. Si prestamos atención a nuestras complejidades como seres humanos, podremos involucrarnos verdaderamente unos a otros en la construcción de movimientos mientras reunimos las intersecciones de movimientos y tácticas que con demasiada frecuencia existen dentro de sus propios espacios. Los muros y fronteras que debemos derribar no son sólo los que pertenecen al Estado o al capitalismo, sino también los que impiden que nuestros movimientos trabajen juntos y se informen unos a otros. Nuestro potencial está en nuestra capacidad de luchar contra la opresión en todos sus frentes, y estas herramientas abolicionistas anarquistas queer serán necesarias si pretendemos ganar.

ANARQUISMO QUEER-CRIPPING: INTERSECCIONES Y REFLEXIONES SOBRE EL ANARQUISMO, EL QUEERNESS Y LA DISCAPACIDAD

Liat Ben-Moshe, Anthony J. Nocella II y AJ Withers

Introducción

El anarquismo, como el feminismo, no es un campo monolítico; tiene muchas ramas, articulaciones y marcos de pensamiento. Sin embargo, se pueden identificar algunos principios que comparten la mayor parte del pensamiento y la práctica anarquistas. Estos incluyen la oposición a cualquier jerarquía, dominación y autoritarismo sociopolítico, económico o religioso, y el apoyo a la descentralización y el énfasis en la libertad y la autonomía. Algunos anarquistas también tienen una fuerte oposición al

vanguardismo y desafían el elitismo intelectual y experiencial arraigado en el mundo académico y en algunos colectivos debido a su pretensión de autoridad. A lo largo de este capítulo pretendemos demostrar la relación de la discapacidad, tal como la formulan los marcos de estudios críticos de la discapacidad²⁵², o la pedagogía de la discapacidad arraigada en la pedagogía crítica²⁵³, con estos y otros principios del pensamiento y la práctica anarquistas. Por lo tanto, atacaremos al anarquismo queer-crip (extraño-paralítico) proporcionando un análisis que tome críticamente la discapacidad como herramienta analítica y se pregunte cómo sería un mundo justo queer-crip.

Queerness y dis/capacidad

La historia de un modelo médico opresivo para la homosexualidad y la discapacidad y la amenaza de exterminio eugenésico (mediante abortos selectivos, aislamientos de genes para discapacidades específicas o un gen “gay”) ofrecen áreas adicionales de posibles puntos en

252 AJ Withers, “Defining Disability” (2009), de *If I Can’t Dance Is It Still My Revolution?* <http://still.my.revolution.tao.ca> (consultado el 2 de mayo de 2010).

253 Véase AJ Nocella, II, “Emergencia de la pedagogía de la discapacidad”, *Journal for Critical Education Policy Studies* (6)(2) (2008).

común entre el activismo queer y el activismo por discapacidad²⁵⁴. Las herramientas de este activismo también han sido bastante similares, ya que tanto los activistas queer como los discapacitados suelen utilizar la ira, el humor y la parodia como herramientas para el cambio social²⁵⁵. Otra conexión militante es un fuerte debate entre activistas de ambas comunidades sobre el ímpetu por asimilarse, en lugar de crear su propia identidad, vocabulario y espacios (“seguros”/accesibles)²⁵⁶.

El capacitismo y la heteronormatividad son ideologías opresivas y construcciones culturales que obstaculizan el pleno potencial de realizar el alcance de la sexualidad humana y los modos de estar en el mundo. El capacitismo es la idea de que la discapacidad no es sólo una forma de diferencia, sino un rasgo inferior, un déficit, una entidad indeseable. Una sociedad capacitista es aquella que se construye a sí misma (en infraestructuras como edificios, planes de estudios, representaciones en los medios) como si la discapacidad no existiera, fuera repugnante o necesitara ser modificada para encajar en el orden existente. De manera similar, las sociedades heteronormativas se

254 Véase Mark Sherry, ““Overlaps and Contradictions Between Queer Theory and Disability Studies,” *Disability and Society* (19) (7) (2004); y Ellen Samuels, “My Body, My Closet: Invisible Disability and the Limits of Coming-Out Discourse,” *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* (9) (1–2), 233–255.

255 Véase Sherry, “Overlaps and Contradictions”.

256 *Ibíd.*

estructuran como si la heterosexualidad no sólo fuera la preferida, sino también el único modo de vivir, desear y estar con los demás. Es importante enfatizar que el capacitismo y la heteronormatividad no sólo son análogos, sino que también se cruzan. No darse cuenta de cómo funcionan como opresiones entrelazadas negaría la realidad vivida por los queers discapacitados que se sienten marginados, a veces en ambas comunidades. Una explicación para la exclusión de la discapacidad de la teoría y la existencia queer, así como para la falta de una coalición política efectiva, podría ser la historia de la medicalización. La teoría queer retoma un término negativo y articula el género como una construcción social, al tiempo que comprende la complejidad de los deseos sexuales individuales. La ciencia y el mundo médico identificaron a los homosexuales o lesbianas como discapacitados y con un cerebro más pequeño, e intentaron demostrarlo mediante la eugenesia y otras teorías pseudocientíficas.

La conceptualización histórica de la homosexualidad como patológica condujo a un intento de normalizarla, en gran medida a partir de la década de 1960. En 1965, un destacado activista por los derechos de los homosexuales, Frank Kameny, dijo que “todo el movimiento homófilo... va a mantenerse o caer” en la cuestión de la medicalización de la

homosexualidad²⁵⁷. La larga campaña para eliminar la homosexualidad como enfermedad psiquiátrica finalmente tuvo éxito en 1973, cuando la homosexualidad fue eliminada del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales. Es posible que hoy en día muchas personas LGBTQ quieran distanciarse de cualquier comunidad que haya sido medicalizada de manera similar, para cortar los vínculos históricos con las nociones de patología y anormalidad²⁵⁸. Este proceso ha sido bien descrito por Baynton, quien demuestra cómo, a lo largo de la historia, la discapacidad se ha utilizado no sólo como justificación para excluir a las personas discapacitadas sino también para excluir a otros grupos marginales (personas de color, inmigrantes) atribuyéndoles discapacidad²⁵⁹. Los grupos marcados no suelen cuestionar la suposición que sustenta la discapacidad como inferior, sino que intentan distanciarse de la etiqueta de discapacidad, si es posible por medios científicos.

Esta resistencia a aliar comunidades queer con comunidades discapacitadas no sólo es engorrosa para la

257 Franklin E. Kameny, “Civil Liberties: A Progress Report”, New York Mattachine Newsletter, julio de 1965, www.rainbowhistory.org (consultado el 2 de abril de 2010), 12.

258 Véase D. Atkins y K. Marston, “Creating Accessible Queer Community”, *Journal of Gay, Lesbian and Bisexual Identity* (4)(1) (1999).

259 Véase Douglas Baynton, “Disability and the Justification of Inequality in American History”, en *The New Disability History: American Perspectives*, editado por P. Longmore y L. Umansky, (Nueva York: University Press, 2001).

realización de ideales compartidos y políticas de coalición, sino que también es perjudicial para las vidas de los queers discapacitados. Debido a que las personas discapacitadas son percibidas como asexuales y/o sexualmente inferiores a las no discapacitadas (excepto en comunidades fetichizadas, como las de los devotos amputados o los fetichistas de los enanos), ser queer puede parecer un paso lógico, ya que ser gay también es considerado una forma sexual inferior por parte de las personas heterosexuales y culturas heteronormativas²⁶⁰.

No sólo las experiencias vividas de queerness (rareza) y discapacidad son paralelas, sino que también lo son sus teorizaciones; los estudios sobre la discapacidad y la teoría queer pueden considerarse discursos críticos y liberadores.

Críticas a las construcciones sociales de heteronormatividad y normalidad, las 4 “D” de la criminología de la discapacidad (demonización, delincuencia, desviación y disidencia²⁶¹) critican de manera similar cómo estas etiquetas estigmatizan a los grupos marginados, incluidos los queers y las personas con discapacidad.

260 Véase Atkins y Marston, “Creando”.

261 Véase AJ Nocella, II, “Anarcho–Disability Criminology”, en *Anarchist Criminology*, editado por J. Ferrell, A. Brisman y AJ Nocella, II, (de próxima publicación).

Queer–cripping

Por supuesto, lo queer y la discapacidad no sólo son similares, como identidades y teorías, sino que también están inextricablemente interconectados. El tema de interrogación de la teoría queer ha sido la naturaleza obligatoria de la heteronormatividad. Los estudiosos de los estudios sobre la discapacidad, como Robert McRuer²⁶² y Lennard Davis²⁶³, sugieren que los estudios sobre la discapacidad deberían ser más bien “estudios de normalidad”. El objetivo de la teoría de la crisis de McRuer es “invocar continuamente, para profundizar la crisis²⁶⁴, las resoluciones inadecuadas que nos ofrecen la heterosexualidad obligatoria y la capacidad física obligatoria” como identidad de quienes la encarnan, que

262 Robert McRuer, *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability* (Nueva York: NYU Press, 2006).

263 Lennard Davis, “The Rule of Normalcy: Politics and Disability in the U.S.A. [United States of Ability].” En *Bending Over Backwards: Disability, Dismodernism, and Other Difficult Positions*, editado por L. Davis. (Nueva York: Prensa de la Universidad de Nueva York).

264 McRuer, *Teoría de la crisis*, 31.

resista las connotaciones negativas de discapacidad que le ha otorgado una cultura ableista²⁶⁵.

La teoría de la crisis, sostiene McRuer, “llamará la atención sobre posibilidades críticamente queer y gravemente discapacitadas para poner en primer plano a los actores de la crisis que... exacerbarán de maneras más productivas la crisis de autoridad que actualmente acosa a las normas heterosexuales/sin discapacidad²⁶⁶. Por “discapacidad grave” McRuer no se refiere al nivel de discapacidad que se supone que tiene una persona, sino más bien a una posición queer. Al reivindicar “severo” como “feroz” o “desafiante”, McRuer invierte los estándares de personas sin discapacidad que consideran que las discapacidades graves nunca se integrarán al circuito (el adagio de “todos deben ser incluidos, excepto...”). Desde su estado marginal, las “discapacidades graves” y los sujetos queer están en posición de volver a entrar en los márgenes y señalar las insuficiencias de los supuestos heterosexuales y no discapacitados.

McRuer no sólo afirma que las normas y los sujetos que producen están conectados o entrelazados, sino que también dependen unos de otros. Cada marco normativo no puede funcionar, es decir, está inhabilitado, sin el otro. La

265 El ableismo se define como “discriminación o prejuicio contra las personas con discapacidad”. [N. d. t.]

266 Ibíd.

heterosexualidad obligatoria sólo funciona como lo hace debido a la presunta aptitud física de sus sujetos, y viceversa. Por ejemplo, la heterosexualidad no se da por sentada en el caso de las personas discapacitadas o lisiadas, ya que a menudo se las percibe como asexuales. Del mismo modo, lo queer es percibido como una discapacidad desde un marco heteronormativo. Un análisis de este tipo va más allá de comprender las conexiones entre lo queer y la discapacidad como identidades (es decir, la experiencia vivida de los queer crips) en un movimiento que desesencializa estas identidades (ya que “queering” y “cripping” se utilizan como verbos, no simplemente como identidades) y trata de lidiar con su existencia plena, material e imaginaria.

Carrie Sandahl sugiere además que “tanto el queer como el discapacitado exponen la delimitación arbitraria entre lo normal y lo defectuoso y las ramificaciones sociales negativas de los intentos de homogeneizar a la humanidad”; de ahí el término “queercrip” o “queercripping”²⁶⁷. Tanto “queercrip” como “queercripping” abren áreas para la conversación y la imaginación que están cerradas por el imperialismo cultural de la idea de normalidad. Según Robert McRuer y Abby Wilkerson, “una conciencia queercrip se trata de desear más, de desarrollar y defender culturas

267 Carrie Sandahl, “¿Queering the Crip or Paralicious the Queer?: Intersecciones de identidades queer y crip en una actuación autobiográfica en solitario”, GLQ: Una revista de estudios de lesbianas y gays (9) (2003), 25–56.

públicas en las que no necesariamente 'estamos' unidos... Una conciencia queercrip se resiste a la contención e imagina otras culturas más inventivas y expansivas, y comunidades justas”²⁶⁸. Debido a que los queercrips no pueden vivir en el mundo tal como son, una conciencia queer-crip imagina un nuevo orden mundial.

En esencia, la discapacidad desestabiliza la identidad y escapa a cualquier categorización clara. La discapacidad es fluida y contextual más que biológica. Esto no significa que la biología no se aplique a nuestras mentes y cuerpos, sino que la definición de discapacidad se impone a ciertos tipos de mentes y cuerpos. Aquellos de ustedes que estén leyendo este capítulo con sus gafas puestas tal vez no se identifiquen con la cultura de la discapacidad (o de los lisiados), pero estarían bastante discapacitados sin sus ayudas visuales. También es una perogrullada que todos experimentaremos algún tipo de discapacidad si vivimos lo suficiente. Pero más que eso, la discapacidad, si se entiende como construida a través de procesos históricos y culturales, no debe verse como algo binario sino como un continuo. Uno siempre está discapacitado en relación con el contexto en el que se encuentra. Una persona tiene una discapacidad de aprendizaje si se la coloca en un entorno académico; el uso de silla de ruedas se convierte en una discapacidad y una

268 Robert McRuer y Abby L. Wilkerson, ed., “Desiring Disability: Queer Theory Meets Disability Studies”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* (9) (2003), 7.

desventaja cuando el entorno es inaccesible; alguien que usa anteojos puede quedar discapacitado sin ellos cuando intenta leer el lenguaje escrito o ver de lejos, pero esto puede cambiar dependiendo del contexto en el que está viendo y en el que es visto. La definición de discapacidad/capacidad cambia dependiendo de lo que dicten las necesidades de quienes están en la cima de las estructuras jerárquicas. El Estado suele definir la discapacidad de manera vaga cuando esa definición se utiliza para marginar a las personas, y de manera más rígida cuando se utiliza para determinar el acceso a los recursos²⁶⁹.

Como estado fluido, la discapacidad, al igual que el carácter queer, debe percibirse como un estado de cosas normal. Entonces, imaginar el mundo a través de una lente crip-queer ayuda a desafiar las formas de jerarquía y dominación al desafiar la idea misma de normalidad. Un anarquismo restringido por lo queer resistiría las jerarquías que permiten la imposición de identidades discapacitadas en mentes y cuerpos que se consideran desviados como un componente integral para resistir la dominación y lograr la autonomía. Esto difiere del pensamiento marxista, que se centra más en la resistencia a la explotación.

269 AJ Withers, “Definitions and Divisions: Naming Disability,” PsychOut: A Conference for Organizing Critical Resistance against Psychiatry, OISE, Universidad de Toronto, Toronto, Ontario.

Construcción de normalidad

La normalidad es un concepto relativamente nuevo, que surgió como parte del proyecto de modernidad entre 1800 y 1850 en la Europa occidental y sus espacios colonizados en América del Norte. La palabra “normal” no entró en el idioma inglés hasta alrededor de 1840²⁷⁰. Antes del concepto de normalidad existía el concepto de ideal (y su corolario: lo grotesco). En la cultura romana–griega se entendía que todo el mundo cae por debajo de este estándar. El ideal se percibía como inalcanzable (como una estatua griega) y la imperfección estaba en un continuo. La imperfección se consideraba alejada en diversos grados del ideal y no se penalizaba como tal²⁷¹.

En el siglo XIX, el concepto de norma entró en la cultura europea, en relación con el concepto de promedio. La normalidad comenzó con la creación de mediciones y estadísticas. Las cualidades se representan en una curva de campana y los extremos de la curva son anormales. Las estadísticas fueron creadas como herramientas estatales (de ahí su etimología como estadistas) con el advenimiento de la

270 Véase LJ Davis, *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body* (Londres y Nueva York: Verso, 1995); y R. Reiser, “Disability Equality: Confronting the Oppression of the Past”, en *Education, Equality and Human Rights*, editado por M. Cole (Londres: Routledge, 2006).

271 Davis, *Hacer cumplir la normalidad*.

modernidad, como “aritmética política”²⁷². Es difícil imaginar que antes de 1820, los órganos políticos no tomaran decisiones basadas únicamente en el crimen, tasas de pobreza, natalidad, muerte y desempleo²⁷³. Esta nueva forma de gobernanza es lo que Foucault caracterizó como biopolítica, la nueva capacidad de medir el desempeño de individuos y grupos que los hace gobernables.

Davis afirma que existe una diferencia entre *normalcy* (regularidad) y *normality* (normalidad), en la que la *normality* es el estado real de ser normal o ser considerado normal, y la *normalcy* es el ámbito estructural que controla y normaliza los cuerpos²⁷⁴. Es la ideología detrás de la normalidad. Esta ideología está incrustada en normas burguesas (y, por supuesto, blancas, heterosexuales y masculinas), en las que la clase media es vista como la “mala”. “Se puede considerar que esta ideología”, afirma Davis, “desarrolla el tipo de ciencia que luego justificaría las nociones de norma”²⁷⁵. Estas normas también se centraban en el cuerpo y su desempeño.

272 TM Porter, *Confianza en los números: la búsqueda de la objetividad en la ciencia y la vida pública* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

273 *Ibíd.*

274 Véase L. Davis, “The Rule of Normalcy: Politics and Disability in the USA [United States of Ability]”, en *Bending over Backwards: Disability, Dismodernism, and Other Difficult Positions*, editado por L. Davis, (Nueva York: Prensa de la Universidad de Nueva York, 2002).

275 Davis, *Enforcing Normalcy*, 27.

El argumento clave que plantea Davis es que el capacitismo y la normalización no son prácticas inusuales que debamos denunciar, sino que son parte del proyecto modernista por definición (la creación de Estados-nación modernos, democracia, medición y ciencia, capitalismo). Hay varias paradojas asociadas con el modernismo: democracia representacional versus democracia participativa, capitalismo versus igualdad, etc. La normalidad como ideología aparentemente resuelve estos conflictos. En lo que respecta a la riqueza, en una curva está claro que no todos pueden ser ricos. Algunos tienen que estar en los márgenes de la curva para que el capitalismo se sostenga. La igualdad bajo estos parámetros no está definida moral o éticamente, sino científicamente. Entonces, mucha gente lucha por la igualdad, pero lo que deberíamos luchar es por la diversidad y el respeto a las diferencias.

El concepto de norma, a diferencia del ideal, implica que la mayoría de la población debe estar de alguna manera alrededor de la media. Todo el mundo tiene que trabajar duro para ajustarse a las normas, pero las personas con discapacidad y otros grupos marginados son los chivos expiatorios por no poder ajustarse a esas normas, cuando en realidad son necesarios para crearlas y mantenerlas. Se necesitan personas al margen, pero se les castiga por haber sido colocadas allí. Como ejemplo de esa ideología punitiva, Davis analiza el hecho interesante de que casi todos los primeros estadísticos (Galton, Pearson y otros) eran también

conocidos eugenistas. Quizás no sea sorprendente, ya que la noción de norma y promedio dividía a la población en poblaciones estándar y subestándar. De este modo, la diferencia se proyecta sobre las poblaciones estigmatizadas para que todos los demás puedan luchar por alcanzar la ilusoria normalidad.

La discapacidad no se basa en un sistema binario, sino multinario, en comprender que todos son diferentes. La crítica queer es, por tanto, una lente primordial a través de la cual luchar contra la normalidad, el promedio, la estandarización y la conformidad. La crítica queer, como lente analítica y como experiencia vivida, puede ofrecer ideas sobre las formas en que se pueden interrogar las formaciones históricas y culturales, como el trabajo, la productividad y la dependencia. Ofrece una crítica radical del trabajo, como práctica y concepto, que va mucho más allá de la política laboral. El capitalismo global nos está obligando a ser lo más eficientes posible.

Marx y las tradiciones posteriores identificaron a las personas basándose en su clase en lugar de otras identidades particulares como raza, género, sexo, edad, capacidad, etc., y solo estaban interesados en el concepto de lucha de clases y no en otros modos de poder más allá de la influencia económica.

Un marco anarquista que se centre en el rechazo de la dominación funcionará bien si va más allá de un análisis

basado en clases y cuestiona todas las formas de poder que nos subyugan y simultáneamente nos separan unos de otros.

Resistencia queer-crip al capitalismo

La ideología capitalista crea y reproduce un mundo disciplinario en el que las personas se ajustan a un conjunto hegemónico particular de valores y patrones de pensamiento. La “igualdad superficial” (en contraste con la “igualdad radical” identificada por Ben-Moshe, Hill, Nocella y Templer²⁷⁶), la normalidad y el ser “promedio” parecen tan arraigados que la mayoría de la gente los toma como términos neutrales que siempre guiaron nuestras formas de vivir y pensar, y como una forma que se da por sentado de crear jerarquías sociales.

276 L. Ben-Moshe, D. Hill, AJ Nocella II y B. Templer, “Dis-Abling Capitalism and an Anarchism of 'Radical Equality' in Resistance to Ideologies of Normalcy”, en *Contemporary Anarchist Studies*, editado por Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis Fernández, Anthony J. Nocella, II y Deric Shannon (Nueva York, Nueva York: Routledge Press, 2009).

Según un análisis neomarxista, la discapacidad es una ideología sobre la que se basa el sistema capitalista. Una ideología de la discapacidad puede regular y controlar la distribución desigual del excedente invocando la diferencia biológica como la causa “natural” de la desigualdad²⁷⁷. Charlton ve a las personas discapacitadas como población excedente²⁷⁸, aquellos que ni siquiera forman parte de lo que Marx denominó el “ejército de mano de obra de reserva”, un recurso aprovechado durante la expansión económica o la crisis. Son esencialmente la clase baja. La propia definición de desempleo históricamente excluye a las personas discapacitadas, los inmigrantes indocumentados, los jubilados (que a menudo desean trabajar) y las mujeres (que realizan trabajos no remunerados). Una estrategia utilizada por las naciones postindustriales para mantener ciertas tasas de desempleo es categorizar a las personas como clientes de la industria de servicios humanos, como terapeutas, trabajadores sociales, enfermeras, administradores de casos, asistentes remunerados,

277 Véase N. Erelles, “Disability and the Dialectics of Difference,” *Disability and Society* (11)(4) (1996); Marta Russell, *Beyond Ramps: Disability at the End of the Social Contract: A Warning from an Uppity Crip* (Monroe, Maine: Common Courage Press, 1998); Marta Russell, “¿El nuevo ejército laborista de reserva?” *Revisión de la economía política radical* (33) (2) (2001): 224–234; y D. Stone, *The Disabled State* (Filadelfia: Temple University Press, 1984).

278 Véase James Charlton, *Nothing About Us Without Us: Disability Oppression and Empowerment*, (Berkeley, CA: University of California Press, 2000).

evaluadores, educadores especiales, etc. y así mantenerlos fuera de la fuerza laboral (creando y manteniendo al mismo tiempo los empleos de los proveedores de servicios).

El trabajo es fundamental para las sociedades industriales, no sólo como medio para satisfacer las necesidades de la vida, sino también para establecer cierto tipo de relaciones con los demás²⁷⁹. La industrialización no sólo planteó un problema para que las personas discapacitadas participaran en la fuerza laboral (que ahora requería mayor velocidad, resistencia y normas de producción rígidas), sino que también excluyó la discapacidad como cultura. Las personas con discapacidad se habían visto cada vez más marginadas en entornos segregados como las instituciones y la educación “especial”²⁸⁰. Las personas con discapacidad marcan, con sus diferentes cuerpos y mentes, los límites de la normalidad. Sirven como recordatorio ideológico del destino de quienes no participan en la producción capitalista. La noción de discapacidad está tan entrelazada con la percepción de incapacidad para trabajar que si una persona puede trabajar, no puede ser considerada discapacitada (según la Seguridad Social, por ejemplo).

Todas las sociedades funcionan a través de principios que distribuyen bienes y servicios entre toda la población. Stone

279 Véase Mike Oliver, *The Politics of Disablement* (Londres: Macmillan, 1991).

280 *Ibíd.*

sostiene que en las sociedades capitalistas el principal mecanismo de distribución es el trabajo realizado, pero que no todos están dispuestos o son capaces de trabajar²⁸¹. Se establece por tanto un segundo mecanismo distributivo, que se basa en la necesidad. Con el surgimiento del capitalismo, la discapacidad se convirtió en la categoría a través de la cual se mide a las personas según sus necesidades o su trabajo. Tales análisis, que enfatizan una lente de economía política, disipan la creencia común de que las personas con discapacidad no son productivas bajo el sistema capitalista, ya que no mantienen empleos. Muchos (incluidos los responsables políticos) especialmente bajo la ideología neoliberal, creen que las personas discapacitadas suponen una carga para la economía. Pero los economistas políticos sostienen que la discapacidad sostiene a toda una industria de profesionales que mantiene a flote la economía, como proveedores de servicios, administradores de casos, profesionales médicos, especialistas en atención médica, etc. La industria de servicios humanos y los profesionales de la salud tienen que mantener a las personas necesitadas de sus servicios y mantenerlos dependientes de estos servicios.

A partir de la década de 1980, “consumidor de atención médica” se volvió intercambiable con “consumidor”. Nancy Tomes sostiene que el uso del término “consumidor” es una “violación” e impone “el lenguaje básico del mercado al

281 Véase Stone, *The Disabled State*.

ámbito sagrado de la relación médico–paciente”²⁸². Según Tomes, los pacientes iniciaron el uso del lenguaje del consumidor en las décadas de 1960 y 1970 porque lo veían como “una alternativa liberadora a la relación tradicional médico–paciente que creían que estaba irremediablemente sumida en el paternalismo”.

Sin embargo, la adopción del término “consumidor” no ha eliminado el paternalismo médico. El concepto de personas con discapacidad como consumidores (consumidor de salud mental, Comité Asesor y Defensor del Consumidor para Personas con Discapacidad, etc.) sigue siendo predominante. Con respecto a que las organizaciones de personas con discapacidad se autoetiqueten como organizaciones de consumidores, esto generalmente se hace para que las empresas y la industria reconozcan a las personas con discapacidad como un mercado. El nombre y el enfoque organizativo excluyen a muchas personas pobres con discapacidad que no tienen fondos para consumir con su dinero. Es muy problemático llamar “consumidores” a las personas que son obligadas a recibir “tratamiento” por parte del Estado. Muchas personas psiquiatrizadas se ven obligadas a tomar medicamentos, someterse a “terapias” de electroshock o residir en instituciones. Para muchos, el

282 Nancy Tomes, “Patients or Health-Care Consumers?: Why the History of Contested Terms Matters,” en *History and Health Policy in the United States: Putting the Past Back in*, editado por Rosemary Stevens, Charles E. Rosenberg, y Lawton R. Burns (New Brunswick, Nueva Jersey: Rutgers University Press, 2006), 83.

tratamiento psiquiátrico forzoso no es un servicio que la gente consume; es una violación de su autonomía y es un abuso.

DeJong²⁸³, conocido como uno de los formuladores del movimiento de vida independiente, acusó a ese movimiento de estar arraigado en ideales de “consumismo radical”, en relación con las personas con discapacidad. El movimiento está profundamente arraigado a ideales capitalistas como la autosuficiencia, la libertad política y la soberanía del consumidor. En la misma línea que las críticas escuchadas en el movimiento LGBT, por ejemplo, de personas que se identifican como queers, la conceptualización del “movimiento” como impulsado por el consumo es beneficiosa para un pequeño sector de su electorado: principalmente hombres estadounidenses blancos de clase media.

Una esperanza para una ayuda mutua colaborativa interdependiente

283 Citado en Barnes “The Social Model of Disability: A Sociological Phenomenon Ignored by Sociologists” en *The Disability Reader: Social Science Perspectives*, editado por Tom Shakespeare (Londres: Cassell Publishing, 1998).

Este artículo, escrito por tres autores, sobre el anarquismo de la discapacidad en acción, enfatiza la interdependencia para ayudarse mutuamente en la edición, los conceptos, la teoría y la escritura. La colaboración es interdependencia en acción, mientras que el concepto de ayuda mutua es más un sistema macrosociopolítico y económico para construir comunidad y relaciones. La ayuda mutua es un principio fundamental del anarquismo. Gran parte de la tradición anarquista rechaza la ideología del individualismo y se centra en la ayuda mutua o, en lenguaje queer-crip, en la interdependencia.

Dentro de algunas comunidades anarquistas se ha puesto en práctica la ayuda mutua específicamente para apoyar a sus miembros discapacitados. En Toronto, donde AJ vive y participa en colectivos de atención tanto como receptor como como defensor, se han establecido varios colectivos de atención para apoyar a las personas discapacitadas. El más antiguo de estos colectivos ha estado funcionando durante unos seis años y ha proporcionado de tres a cuatro turnos de media hora a una hora por día. Ninguno de estos turnos es remunerado y ninguno de ellos se estableció por caridad. Fueron creados y continúan funcionando con el reconocimiento de las contribuciones que las personas discapacitadas hacen a la comunidad y el deseo de generar apoyo mutuo.

La noción de acceso radical propuesta por algunos activistas discapacitados también apela a ideas de ayuda

mutua. Griffin Epstein explica que “el acceso significa prestar atención a las necesidades reales de las personas reales, teniendo en cuenta las historias y los legados de opresión”²⁸⁴, barreras físicas, apoyo emocional, apoyo financiero, cuidado infantil, etc.), así como cambios sociales fundamentales que conducirían a una distribución justa y equitativa de los recursos.

Si los estudios y el activismo sobre discapacidad pudieran ofrecer un correctivo a la práctica anarquista de confianza mutua, sería al concepto de bricolaje (hacerlo por sí mismos como aficionados, sin recurrir a un profesional), incluido el anarcoprimivismo, que es la cultura del bricolaje llevada al extremo. Parece haber una creciente literatura, especialmente en lo que se ha dado en llamar “anarquismo verde”, que se centra en la autosuficiencia y el “retorno a la naturaleza”. Esta política requiere un organismo no discapacitado para su sociedad ideal. Chellis Glendinning escribe sobre “mujeres delgadas cazadoras–recolectoras” que soportan “extenuantes exigencias al caminar largas distancias mientras cargan equipo, montones de alimentos vegetales y niños, condiciones físicas que se reproducen entre las atletas de hoy”²⁸⁵. Tales llamados tendrán efectos

284 Griffin Epstein, “Extension: Towards a Genealogical Accountability (The Critical [E]Race[ing] of Mad Jewish Identity”, Tesis de maestría, Universidad de Toronto, 2009), 7.

285 Chellis Glendinning, “A Lesson in Earth Civics”, www.eco-action.org (consultado el 10 de febrero de 2012).

devastadores en las vidas de las personas discapacitadas que realmente encarnan un espíritu de ayuda mutua todos los días al depender de asistentes personales, amigos y familiares para lograr independencia y autonomía, que también son prácticas centrales del anarquismo. A través de una lente queer-crip quizás deberíamos centrarnos más en el DIT: hacerlo juntos. El enfoque en la independencia, diríamos nosotros, es una adopción de valores capitalistas. El capitalismo afirma una ideología de independencia y enfatiza las relaciones e interacciones para las cuales existen transacciones económicas. Esta ideología, sin embargo, es una mentira, ya que todos somos interdependientes y dependemos unos de otros no sólo para nuestra alimentación, vivienda y vestimenta, sino también para nuestras necesidades emocionales, físicas e intelectuales. Cambiar el enfoque del bricolaje (DIY) al DIT reafirma nuestra colectividad e interdependencia y rechaza el enfoque en el individualismo rudo, un valor que niega las necesidades de atención de muchas personas.

Habilitar la política

Participar en una política prefigurativa en relación con una existencia queer-crip implica (re)pensar la inclusión. Los tipos intuitivos de organización y activismo anarquista son a menudo espacios y empresas bastante exclusivos. Por ejemplo, muchas conferencias y acciones radicales no prestan atención a la accesibilidad básica, como intérpretes, tomadores de notas y baños y entradas accesibles. Por ejemplo, una feria del libro anarquista en Toronto se celebró en lo alto de un largo y estrecho tramo de escaleras. El argumento para que fuera inaccesible fue que tenía que estar en un “espacio amigable para los anarquistas”; su definición de amigable con los anarquistas excluía a las personas que no podían subir un tramo de escaleras. También se está convirtiendo en una especie de perogrullada irónica que siempre que hay resistencia, hay una marcha. Aunque una marcha o una protesta organizada puede dar cierta visibilidad a la causa y crear solidaridad entre sus participantes, también es una estrategia de resistencia bastante excluyente para muchos activistas discapacitados. Como tal, puede ser tan polarizador como galvanizador en torno a un tema en particular.

La organización política que paraliza a los queer requiere el reconocimiento de la interseccionalidad de las identidades marginadas y un cambio hacia políticas de coalición y estrategias y tácticas inclusivas. Un ejemplo es la organización anti-G20 en Toronto en 2010. A medida que se ponía en marcha la organización de las protestas, se

implementó una estrategia de accesibilidad que requería que todos los aspectos de la organización hicieran las cosas lo más accesibles posible e informaran sobre el progreso al público más amplio. Trabajó para brindar atención sanitaria, viviendas accesibles y transporte accesible durante los días de protesta²⁸⁶.

En conclusión, la justicia social no se puede lograr sin una adecuada representación e inclusión de las comunidades queer/discapacitadas, pero las contribuciones de un análisis queer-crip (raro/discapacitadas) y de las comunidades queer-crip no tienen que ver únicamente con la inclusión. Las perspectivas queer-crip funcionan para impulsar la política anarquista hacia direcciones que el anarquismo no ha logrado históricamente. El anarquismo queercrapping trabaja para llenar algunos de los vacíos de la historia anarquista, abordar sus omisiones y deshacer sus supuestos capacitistas. Reconocemos que el trabajo para transformar el anarquismo es y seguirá siendo lento. Sin embargo, para aquellos de nosotros preocupados por la justicia social, es nuestra responsabilidad hacer este trabajo.

286 Red de Movilización Comunitaria de Toronto, “Accessibility Policy”, g20.torontomobilize.org (consultado el 25 de junio de 2010).

LA RECTITUD DEBE SER DESTRUIDA

Saffo Papantonopoulou

¡Es un cuerpo!

Nace un bebé. El médico coloca un género en el cuerpo: “¡es una niña!” o “¡es un niño!” Para aquellos cuyos cuerpos no parecen encajar fácilmente en las categorías de “masculino” o “femenino”, el médico –casi invariablemente– tratará esto como una emergencia médica. Los padres se verán intimidados para forzar una cirugía invasiva: mutilar los genitales del bebé para que parezca que encajan

fácilmente en estas categorías. Para todos los cuerpos independientemente, la categoría “¡es un niño!” o “¡es una niña!” debe aplicarse sobre el bebé. Desde el mismo momento del nacimiento, nuestros cuerpos encajan en un sistema social en el que hay dos géneros, construido sobre el mito de que los dos sexos son “naturales”. Nuestra sociedad heteronormativa considera urgente que todo el mundo sea etiquetado como “niño” o “niña”, hasta el punto de que no rehuirá utilizar la violencia contra los cuerpos intersexuales para aplicar estas etiquetas.

Por alguna razón, la gran mayoría de las personas se identifican con la etiqueta de género que se les aplicó al nacer sin su consentimiento. (A esta mayoría de personas las llamamos “cisgénero”. El resto de nosotros somos transgénero, no conformes con el género, etc.). Pero claro, la gran mayoría de la gente parece contentarse con aceptar la mayoría de las cosas. Después de esto, crecemos y aprendemos todo tipo de roles que surgen de la etiqueta “niño” o “niña”. Esta etiqueta determina todo, desde con qué tipo de juguetes se supone que debemos jugar, hasta qué tipo de expectativas se nos deben poner en situaciones sociales y qué tipo de deseos sexuales se supone que debemos tener. No podemos escapar de estos supuestos; están en todos lados. Atreverse a transgredir estas normas puede resultar en un castigo violento. Estas normas y las amenazas que las respaldan son parte de la rectitud.

La rectitud no es una orientación, ni siquiera una identidad, sino un sistema de relaciones sociales. En ese sentido, la rectitud se parece mucho al capitalismo. La rectitud es un conjunto multifacético de reglas sociales que controlan nuestros cuerpos, nuestras mentes, nuestros deseos y las formas en que interactuamos con los demás. La rectitud nos dice que las personas con ciertos cuerpos tienen que ser “hombres” y otras tienen que ser “mujeres”. Nos dice que los hombres tienen que actuar de determinadas maneras y las mujeres tienen que actuar de otras. Nos dice que tenemos que tener ciertos tipos de deseos y no otros. Nos dice que tenemos que copular con cierto tipo de personas, en determinadas posiciones, por determinadas razones. Podemos cambiar ciertos aspectos de la heterosexualidad (por ejemplo, la lucha por el matrimonio homosexual, que busca otorgar privilegios a ciertas parejas homosexuales monógamas y normativas, sin desafiar por completo la institución estatal del matrimonio), pero en última instancia necesitamos destruir este sistema que controla todos los aspectos de nuestra existencia, desde lo profundamente íntimo hasta lo más público.

Como cualquier sistema de relaciones sociales, la rectitud es algo que está “allá afuera”, en el mundo más amplio que llamamos “sociedad” o “el sistema”, así como algo que está “adentro”: en nuestras cabezas, nuestros corazones, nuestras mentes. Es algo que hacemos a otras personas como nos lo hemos hecho a nosotros mismos. Para las

personas que se dicen heterosexuales, es algo que uno está constantemente probando y cosificando. Parte de esto se debe a que la rectitud es imposible. El hombre ideal y la mujer ideal son ideales imposibles. Nadie encaja nunca del todo. Parte de la heterosexualidad como sistema social es el esfuerzo colectivo de aquellos que se suscriben para obligarse a sí mismos y a los que los rodean a cumplir con esta definición: matar al queer interior para encajar en el molde heterosexual. Éstas son las contradicciones internas de la rectitud.

La destrucción de la rectitud no significaría la destrucción de la heterosexualidad. Las “mujeres” y los “hombres” seguirían existiendo. “Mujeres” y “hombres” todavía follarían entre sí. La destrucción de la rectitud, sin embargo, significaría la destrucción de un conjunto de normas, de suposiciones y de relaciones sociales jerárquicas que se nos imponen a todos por la fuerza. La destrucción de la rectitud significaría que ya no daríamos por sentado que nacer con un determinado tipo de cuerpo convierte a alguien en un “hombre” o una “mujer”. La destrucción de la rectitud significaría que ya no daremos por sentado que personas con ciertos cuerpos desearán ciertos tipos de otros cuerpos. La destrucción de la rectitud significaría la destrucción de la mujer “ideal” y del hombre “ideal”. La destrucción de la heterosexualidad significaría un mundo en el que todos nuestros cuerpos, todos nuestros deseos, todos nuestros

géneros, todas nuestras sexualidades consensuales, serían honrados y viables.

Mierda queering

Lo queer es, por definición, la antítesis de lo heterosexual. Lo queer es el total de cada deseo, cada cuerpo, cada forma de relacionarse, que está prohibido por la rectitud. Lo queer incluye la inconformidad de género, la transidad, el homoerotismo, el BDSM o incluso la noción radical de que dos hombres heterosexuales que son amigos pueden tomarse de la mano en público. Lo queer es todo lo que no es la heterosexualidad. Lo queer es todo deseo, toda forma de ser, que está prohibido en esta sociedad. La liberación queer busca liberar todas estas formas de expresión, siempre que sean consensuales. La liberación queer es la destrucción de la rectitud. La liberación queer es la abolición de las jerarquías de género, así como de las jerarquías basadas en el deseo sexual. La rectitud, por el contrario, es jerarquía. Parte de la lucha anarquista es por crear espacios fuera de estas jerarquías dentro de las sombras de este mundo. Por lo tanto, la destrucción de la rectitud (y la

construcción de alternativas dentro de sus sombras) es inseparable de la revolución anarquista.

Hay personas en mi vida que son predominantemente heterosexuales, que se identifican con el género que les asignaron al nacer, que viven en relaciones monógamas, pero a quienes yo consideraría queer. ¿Qué quiero decir con esto? Hay un mundo de diferencia entre aquellos que han aceptado el orden dominante de cosas porque eso es lo que les han dicho y nunca lo han cuestionado, y aquellos que realmente se han desafiado a sí mismos. Si has buscado dentro de tu alma y te has desafiado a ti mismo y has llegado a la conclusión de que sientes que eres del género que te asignaron al nacer, que te atraen sexualmente personas del género “opuesto”, etc., entonces eso es completamente diferente de alguien que se llama a sí mismo “heterosexual” porque nunca ha desafiado las normas sociales de la heterosexualidad. No cuestionar estas normas (dentro de uno mismo y de sus relaciones con los que lo rodean) es jugar con el orden dominante de la rectitud. Cuestionarlos, independientemente de las conclusiones a las que se pueda llegar, es un acto revolucionario.

La rectitud no tiene ningún sentido: las contradicciones internas

Quiero ver algunos ejemplos concretos de cómo funciona la rectitud en nuestra sociedad. Quiero comenzar con el reconocimiento de que existe una enorme diversidad entre culturas en términos de género y normas sexuales. En caso de que te preguntes acerca de mis antecedentes, soy un anarquista queer, transgénero y de tercera generación. Mi familia es greco-egipcia y mi madre era una refugiada de guerra. Nací en los Estados Unidos. Escribo esto basándome en mi propia experiencia de ser queer en los Estados Unidos y no pretendo generalizar esto a todas las culturas. Sin embargo, espero y creo que estas ideas resultarán relevantes en una variedad de contextos. Se imagina que todos estos ejemplos tuvieron lugar en los Estados Unidos, pero tal vez podrían traducirse y transformarse para representar regímenes sexuales y de género en otras culturas y otros contextos.

Un hombre cisgénero, heterosexual y de clase trabajadora quiere casarse con su novia. Su novia es una mujer heterosexual y cisgénero que proviene de un entorno de clase media, pero que actualmente está en quiebra. Se siente con derecho a un anillo de compromiso de diamantes muy caro. Se siente un poco enfadada por esto: “¿Por qué debería tener que pagar por algo tan caro para ella?”, piensa. Ella se siente herida por esto y siente que él no la ama lo suficiente. Se pelean por eso. Finalmente, pide préstamos y

maximiza todas sus tarjetas de crédito para comprarle el anillo. El dinero que toma prestado de la industria de las tarjetas de crédito (y que lo esclavizará en deudas durante años para poder pagar) se destina a apoyar el comercio de diamantes de sangre en el sur, el centro y el oeste de África. Allí, la gente ha sido masacrada y las sociedades destruidas, para alimentar el hambre de los occidentales por objetos brillantes.

Esta es una forma en que la rectitud como sistema de relaciones sociales alimenta y es alimentada por el capitalismo, en particular el (neo)colonialismo económico capitalista y su afán por devastar a los pueblos y las tierras del sur global. Ambos miembros de la pareja están oprimidos y heridos por un conjunto de normas sociales, que existen fuera de ellos dos, que les han dictado las formas correctas e incorrectas de expresar sus sentimientos mutuos. Ella se siente con derecho a un diamante y se siente herida si él no se lo proporciona. Se espera que él lo proporcione y siente que su masculinidad se pone en duda si no lo hace. Finalmente, termina esclavizado por las deudas con los bancos y las compañías de tarjetas de crédito que obtienen enormes ganancias de ambos. Su rectitud es parte integral de un conjunto capitalista de relaciones sociales que se construye a partir de la destrucción ambiental y el genocidio contra los pueblos del sur global, al tiempo que los alimenta hacia una institución de esclavitud por deudas.

Dos hombres cisgénero, identificados como heterosexuales, son los mejores amigos y sienten un profundo amor el uno por el otro. Hacen todo lo posible para expresar este afecto mutuo sin desafiar su privilegio como hombres heterosexuales, creando inconscientemente excusas para tocarse. Afortunadamente para ellos, existe una gran cantidad de formas de expresión de este tipo disponibles en la sociedad heterosexual: la lucha libre, por ejemplo. La sociedad heterosexual está llena de excusas supuestamente desexualizadas para que dos cuerpos masculinos se toquen. Pero los dos, simplemente nunca se abrazarán. Como podemos ver, no se trata simplemente de que sean personas heterosexuales; estamos mirando más allá de la heterosexualidad como identidad; más bien, la heterosexualidad es un conjunto internalizado de relaciones sociales que dicta las formas aceptables e inaceptables en las que ambos pueden vivir e interactuar físicamente. Lucha libre, moshing, diversas formas de novatadas y violencia física real... todos estos son contextos a través de los cuales las contradicciones internas de la rectitud pueden ser literalmente eliminadas.

Un hombre cisgénero se identifica como heterosexual y es muy homófobo. Conoce a una mujer que le atrae y van a algún lugar a tener sexo. En el proceso, descubre que ella tiene genitales masculinos. Él se vuelve loco y reacciona violentamente contra ella. Este es un miedo con el que muchas mujeres trans, como ella, deben lidiar

constantemente. Él la golpea y la llama “eso” y “maricón” y otras cosas deshumanizantes. Mientras tanto, en el fondo de su mente, en realidad está tratando de derrotar a una parte de sí mismo, una parte de sí mismo que tal vez sabía que ella era trans y la buscó, una parte de sí mismo con la que se siente muy incómodo. Ella se ha convertido en un objetivo desde el principio: primero, como objetivo de sus deseos frustrados y, en segundo lugar, como objetivo de sus temores sobre sí mismo como resultado de esos deseos. Su condición de marginada (como mujer en general y como mujer trans en particular) le permite deshumanizarla y usarla como recipiente para proyectar todo lo que desprecia de sí mismo (todo lo que no coincide con su propia rectitud interiorizada) sobre ella. Ella es una vía de escape para las contradicciones internas de la rectitud, y pueden matarla por ello.

Un joven cisgénero aprende por primera vez sobre el anarquismo asistiendo a espectáculos punk. Se siente ingenuo pero no quiere demostrarlo. Sus amigos le cuentan cómo hacen las cosas los punks “reales” y los anarquistas “reales”; todo es tremendamente machista. Se siente presionado a realizar cierta forma de anarquismo porque siente que su masculinidad está amenazada si no lo hace. Algunos anarquistas mayores (heterosexuales, cis masculinos) lo presionan para que participe en una acción que implica destrucción de propiedad. No se siente del todo cómodo haciéndolo, pero siente la necesidad de demostrar su valía y su masculinidad. Lo arrestan y resulta que los

anarquistas mayores que lo presionaron eran agentes del gobierno que le tendieron una trampa. Se aprovecharon de su vulnerabilidad (particularmente su necesidad de realizar un cierto tipo de masculinidad anarquista heterosexual) para atraparlo. Termina pasando mucho tiempo en prisión. Independientemente de las formas de deseo que este joven pueda sentir, la liberación queer para él habría significado tener la fuerza para, siendo vulnerable, poder decir no y no dejarse engañar por la masculinidad por parte de la policía. La ironía es que esta forma de masculinidad heterosexual es una enorme vulnerabilidad para los hombres heterosexuales y para quienes se relacionan con ellos. En otras palabras, la franqueza es una amenaza a la cultura de seguridad²⁸⁷.

Dentro de cada persona existen varias formas de queerness (rareza). Las personas que se identifican como heterosexuales son personas que, en diversos grados, han suprimido este carácter queer. Pero eso no significa que no aparezca a veces. Ésas son las contradicciones de la rectitud. Las formas en que las personas identificadas como heterosexuales controlan su propia heterosexualidad y luego

²⁸⁷ Tenga en cuenta que no estoy argumentando que haya nada inherentemente “claro” en la destrucción de propiedad. Hay muchos anarquistas que practican diversas formas de acción directa (incluida la destrucción de propiedad y otras formas de acción) de manera consciente de la dinámica de poder intergrupar. Lo que me preocupa no es qué formas particulares de política anarquista se utilizan, sino más bien el culto al machismo dentro de muchas comunidades anarquistas, y las formas en que estas formas de machismo vuelven vulnerables a los hombres heterosexuales y a quienes los rodean.

(a veces violentamente) proyectan esa herida en los demás (particularmente en las personas queer y trans) son todas formas de violencia (tanto psicológica como física) que son inherentes a la institución social que es la rectitud. Esta franqueza oprime predominante y principalmente a las personas queer, por ejemplo, a la mujer que fue sometida a violencia transfóbica. Pero también confina a las personas heterosexuales. Obliga a las personas heterosexuales a pedir préstamos para asimilarse a un modelo particular de demostración de afecto. Obliga a las personas heterosexuales a matar una pequeña parte de ellas, a veces poniéndose en peligro a sí mismas y a quienes las rodean. Esta lucha por abolir la heterosexualidad es una lucha que se desarrolla dentro de las comunidades anarquistas y anticapitalistas, así como en la sociedad capitalista en general.

La liberación queer es para todos: el anarquismo queer

¿Qué significa todo esto? Por un lado, si ahora te estás rascando la cabeza y preguntándote si ya existe una persona heterosexual, bien. Si tu concepto de normalidad te hace sentir un poco menos seguro, bien. Todos estamos, de una forma u otra, alienados, confinados u oprimidos por roles de género rígidos y costumbres sexuales. En otras palabras, la

moraleja de esta historia no es sólo que la heterosexualidad debe ser destruida sino también que la liberación queer es para todos. Ciertamente hay personas con muchos privilegios heterosexuales; no podemos olvidarnos de eso. Pero lo que más importa es: ¿actúa de una manera que refuerza la rectitud como institución social opresiva? (Por ejemplo, ¿hace suposiciones de género sobre las personas, asume que las personas son heterosexuales, hace suposiciones insensibles sobre las preferencias de pronombres de las personas, juzga a las personas que considera no conformes con su género, etc.?) Si cuestiona las formas en que ha internalizado las formas heterosexuales de relaciones sociales y escucha a personas con menos privilegios heterosexuales que tú, entonces te volverás, en cierto modo, menos heterosexual. Te convertirás en parte de la solución: crear un mundo mejor para las personas queer y trans con experiencias queer de género y sexualidad dentro de las sombras de este mundo.

Cuando hablamos de queerness como algo separado de la identidad, algo más allá de las personas queer, lo vemos como un conjunto de deseos, relaciones, formas de ser, maneras de actuar y formas de género y sexualidad que son reprimidas violentamente, a través de diversos medios, por la rectitud. En otras palabras, es la rectitud la que insiste en que todos los cuerpos deben ser masculinos o femeninos. Es la rectitud la que dicta que aquellos cuyos cuerpos no encajan en el modelo binario de sexo/género deben ser

mutilados al nacer. Es la rectitud la que dice que las personas con cuerpo masculino deben identificarse como “hombres” y actuar como “hombres”. Es la rectitud la que dice que las personas con cuerpo femenino deben identificarse como “mujeres” y actuar como “mujeres”. Es la rectitud la que nos confina a un número limitado de formas aceptables de expresar nuestros deseos. Todo aquel que se atreva a desafiar estas prescripciones y todos los deseos que sentimos que quedan fuera de ellas, eso es queer.

Aquellos de nosotros que vivimos más visiblemente fuera de estas normas estrictas a menudo somos objeto de violencia. Las mujeres trans, las drag queens y los hombres homosexuales afeminados, junto con las lesbianas y los hombres trans, son el objetivo más común de la proyección de los propios traumas en torno al género y la sexualidad por parte de los hombres heterosexuales. Las personas heterosexuales, especialmente los hombres heterosexuales, como las personas con más privilegios en nuestra sociedad en lo que respecta al género y la sexualidad, tienen la obligación, si forman parte del movimiento anarquista, de desaprender sus propios supuestos sexuales y de género. Todos tenemos la obligación de desaprender la rectitud: desaprender las formas en que hemos sido socializados para ser rectos, de manera muy similar a las formas en que hemos sido socializados en el capitalismo.

Hay un viejo eslogan situacionista que pide “Mata al policía que tienes dentro de la cabeza”. Matar al policía que

llevarnos dentro significa abolir las formas de pensar capitalistas, abolir los mensajes que el Estado nos ha transmitido y que hemos interiorizado. Este es un proceso duro y doloroso y nunca se completa por completo. Parte de matar al policía que llevas dentro y dismantelar las jerarquías internalizadas es deconstruir las formas de opresión que has internalizado: sociedad de clases, racismo/supremacía blanca, patriarcado, capacitismo, discriminación por edad. Todas estas formas de opresión son parte de jerarquías sistemáticas que interiorizamos. Todo aquel que sea anarquista y quiera trabajar para crear mundos mejores necesita trabajar en todas estas luchas dentro de sí mismo como parte de una lucha anticapitalista y antiestatista más amplia. Parte de matar al policía dentro de nuestra cabeza significa abordar la rectitud interiorizada.

La lucha por la liberación se extiende desde la pequeña escala a la gran escala y viceversa. Desde el mundo íntimo y a pequeña escala de nuestras relaciones personales, hasta lo más profundo de nuestras mentes, nuestros cuerpos y nuestras almas, hasta el mundo a gran escala del capitalismo globalizado, la lucha por la liberación queer y la lucha por abolir la heterosexualidad, son inseparables de la lucha anticapitalista y antiestatista. El esfuerzo colectivo para abolir la heterosexualidad beneficia a todos a largo plazo. El esfuerzo colectivo por abolir la heterosexualidad, por permitir formas queer de género, sexualidad, identidad y desempeño fuera del armario y dentro de nuestra propia

lucha anticapitalista, es una especie de liberación para todos. Tomarse el tiempo para reevaluar el lenguaje que utilizamos para comunicarnos sobre género y sexualidad, y las suposiciones que hacemos sobre los cuerpos y deseos de las personas (incluido el nuestro), no sólo es absolutamente esencial para la inclusión de las personas queer en nuestras luchas, sino que es esencial por la inclusión de lo queer que está presente dentro de todos nosotros. Este tipo de praxis queer, y la inclusión radical que permite, es absolutamente esencial para cualquier tipo de lucha genuina antijerárquica, anticapitalista y antiestatista.

ANARQUÍA, BDSM Y CULTURA BASADA EN EL CONSENTIMIENTO

Hexe

Quiero hablar de anarquía y quiero hablar de BDSM y sexo pervertido. Ambos son temas increíblemente controvertidos. Así que comencemos poco a poco, con un poco de lubricante. Como si fuéramos a intentar el sexo anal.

Definamos un poco. Definir es genial; da sentido a temas que antes eran confusos. BDSM es un acrónimo que tiene varias interpretaciones; de hecho, ¡es un acrónimo compuesto! Se deriva de los términos esclavitud y disciplina (B&D o B/D), dominación y sumisión (D&S o D/s) y sadismo

y masoquismo (S&M o S/M). BDSM incluye un amplio espectro de actividades, relaciones interpersonales y subculturas distintas. Los participantes suelen asumir roles complementarios pero desiguales dentro de un contexto BDSM. La idea del consentimiento de ambos socios se vuelve esencial. A menudo, los participantes que son activos (aplicando la actividad o ejerciendo algún tipo de control sobre otros) se conocen como superiores o dominantes. Aquellos participantes que son destinatarios de las actividades, o que están controlados por sus socios, normalmente se conocen como pasivos o sumisos. Los individuos que asumen roles superiores/dominantes o inferiores/sumisos (ya sea de una relación a otra o sólo dentro de una relación específica) se conocen como interruptores. También debo mencionar que los dominantes y los dominados son roles diferentes, y los pasivos y los sumisos también son roles diferentes. Las diferencias no son inmediatamente evidentes para el observador externo, pero son muy importantes para las personas que se identifican con ellas. También hay personas que disfrutan de aspectos del BDSM que no son explícitamente sexuales. El BDSM se basa en prácticas sexuales pero también incorpora nuestras interacciones y experiencias diarias con el poder. Así que esa es la punta del iceberg. Inevitablemente, pase lo que pase, alguien en algún lugar encontrará ofensivo cualquier definición y comenzará una acalorada discusión al respecto.

El diverso arco iris de la anarquía, en adelante denominado Anarchy–Bow, puede ser un lío confuso. Está compuesto por teóricos en disputa, insurrectos, primitivistas, radicales de sillón y algún que otro imbécil de derecha, todos luchando por tener razón sobre la próxima táctica o el análisis en desarrollo. A menudo hay desacuerdos dentro de Anarchy–Bow. Este desacuerdo es particularmente rabioso debido a un consenso básico. Anarchy–Bow no está de acuerdo consigo mismo con la rabiosa intensidad de personas que comparten una ética similar que debaten cómo cambiar el orden mundial actual de una jerarquía basada en el abuso y la explotación a un sistema sin alguien en la cima del esquema piramidal de opresión. (Y sin todo el esquema piramidal). Lo que queremos es un sistema que beneficie a todos y elimine los prejuicios, el racismo y las desigualdades del capitalismo; y entonces todos tendremos nuestro propio unicornio para cabalgar a lo largo de brillantes arroyos. Porque sabes que quieres tu propio unicornio. Para cabalgar hacia la batalla. Contra el capitalismo.

En un intento de simplificar el Arco de la Anarquía, he adivinado lo que es para mí la Primera Regla No Escrita de la Anarquía. La primera regla no escrita de la anarquía es “No seas un idiota”. Todas las teorías sofisticadas, toda la discusión sobre tácticas y apoyo y la construcción de un mundo nuevo derribando lo viejo y todo eso se reducen al hecho de que en este mundo la gente suele ser unos idiotas.

Son unos idiotas el uno con el otro; son unos idiotas para el planeta; son unos idiotas con los animales. Hay sistemas completos de adoctrinamiento que nos enseñan a ser idiotas unos con otros desde que somos niños. Mucha gente ha pasado muchísimo tiempo explicando las formas en que las personas son idiotas y cómo la estructura de la sociedad nos enseña a ser idiotas. El objetivo de la anarquía es cambiar eso, no sólo un poco, sino por completo.

Todos nuestros maravillosos sistemas de organización y activismo que funcionan tan bien, a menudo se ven socavados por la falla del sistema en el que crecimos. La forma en que incluso en una organización no jerárquica a menudo hay personas que toman las decisiones, o la persona que siempre se sale con la suya y no permite que otros hablen. Somos el resultado de cientos de años de opresión, colonización, capitalismo, genocidio, racismo y sexismo. No podemos evitar haber internalizado algo de eso, incluso si nos dedicamos a cambiar el sistema. A menudo esto sucede según las líneas tradicionales de opresión de género y raza, pero otras veces es más sutil. Al intentar dismantelar un sistema fracasado, todos traemos nuestro propio bagaje y prejuicios. Lo que podemos hacer es aprender de ello y trabajar para que nuestra práctica de la anarquía sea lo más igualitaria posible.

“Revolución” es una palabra divertida. Se le ha asignado a muchas cosas, y según la historia cultural de los Estados Unidos de América ya hubo una revolución sexual. Mucha

gente en el siglo pasado trabajó mucho en torno a la sexualidad y la libertad y hoy nos estamos beneficiando de ello, pero hubo radicales antes de los hippies que hacían y decían las mismas cosas sobre la libertad sexual. La revolución sexual viene ocurriendo desde hace mucho tiempo y continúa ocurriendo. Algunas personas incluso llegan a decir que la anarquía es amor. Lo que suena como si todos fuéramos un grupo de hippies con análisis sofisticados de la política y la lucha contra la opresión y todo eso, pero estoy seguro de que Emma Goldman no tenía ni puta idea de lo que iba a ser un hippie y ella era todo amor. Emma Goldman era realmente muy ruda. Lamentablemente, no se conservan fotografías de ella montando un unicornio.

Creo que cada día se producen cientos de revoluciones sexuales. Cada día las personas se aceptan a sí mismas y a su sexualidad y se apoyan unas a otras para subvertir la idea heterosexista de que las únicas relaciones sexuales válidas son entre un hombre y una mujer. La narrativa dominante dice que ambos deben ser cisgénero: tener una coincidencia entre el género que les asignaron al nacer, sus cuerpos y su identidad personal. Esta opresión nos duele a todos. El sexo puede ser personalmente revolucionario. Puede ser saludable, puede ser una forma de autocuidado y puede ser medicina, pero sólo si se hace con pleno consentimiento y participación de todas las partes. Históricamente, los anarquistas han expresado mucho su apoyo a la libertad sexual y los derechos queer. Emma Goldman se pronunció

en contra del matrimonio y a favor del derecho de las mujeres a tener acceso a métodos anticonceptivos; su amante y compatriota Alexander Berkman escribió sobre ser queer y apoyar los derechos queer. La anarquía siempre ha sido un poco extraña y los anarquistas siempre han sido nerds de la libertad y la elección sexual. ¿Por qué no también el BDSM?

Quizás hayas notado que utilicé la palabra “queer” de varias maneras diferentes. Originalmente, “queer” se usaba para describir algo extraño o anormal. También se utiliza en referencia a un grupo de personas. Tradicionalmente, los “queers” han sido personas que se involucran en momentos sexys con personas de un género similar o personas transgénero, y la palabra se extiende para incluir a aquellos que mantienen relaciones fuera de la línea del partido monógamo heteronormativo. Se recuperó la etiqueta “queer” de ser una calumnia, un insulto. Así de duros somos; podemos tomar un lenguaje destinado a herirnos y convertirlo en algo completamente diferente. La definición ha fluctuado y a menudo está en debate. Queer algo, usado como verbo, es subvertirlo, cambiarlo sutil o radicalmente. Como hicimos con el uso y definición de la palabra misma. El Anarchy-Bow ama y odia lo queer.

Al igual que en la comunidad anarquista, nuevamente en la comunidad BDSM existe el problema de que la gente lo practica como una práctica sexual con la misma cantidad de carga que cuando la gente llega a la anarquía. A veces he

oído a gente hablar de su práctica personal de BDSM como si lo curase todo. En esas experiencias, sentí que estaba presenciando un momento espiritual personal. No soy partidario de elegir nada como tu luz brillante, aunque como raza humana tenemos una tendencia a hacerlo. La comunidad dominante de BDSM ha sido criticada en muchos, muchos casos por sexismo, heterosexismo, racismo, capacitismo y por no ser accesible a personas que no son de clase media ni financieramente líquidas. El sexismo, el acto de discriminación de género, es un problema en casi todos los sectores de esta sociedad y, por lo tanto, se traslada a los espacios BDSM. El heterosexismo es interesante en el contexto de la encarnación actual de la comunidad BDSM dominante, que a menudo se identifica como un espacio pansexual, abierto a todas las sexualidades y géneros. La historia del BDSM en los Estados Unidos proviene directamente de los espacios queer, en particular de la comunidad masculina gay del cuero y del fisting, y rápidamente se afianzó también en los espacioslésbicos. En cierto momento, algunos llamaron al BDSM la práctica del “sexo radical”. Una cosa a la que la comunidad BDSM se adhiere con pasión es la idea del intercambio de poder consensuado. Una escena puede parecer no consensuada, puede ser un juego sin consentimiento, pero sigue siendo solo un juego.

La experiencia de cada uno con el BDSM, como cualquier práctica sexual, es personal. Para algunos, no es algo que les

interese por varias razones. Algunas personas simplemente no son pervertidas; algunas personas necesitan tiempo para resolver sus sentimientos al respecto. Hay mucha culpa en torno a la sexualidad en general, y en torno a la sexualidad no normativa en particular. Para muchos de nosotros es un viaje difícil llegar a un lugar donde nos sintamos cómodos con todos los aspectos de nosotros mismos y de nuestra sexualidad. Otra cosa con la que se ha topado la gente son simplemente malas experiencias con el BDSM. Quizás la persona con la que jugaron era un idiota y no respetaba sus límites. Quizás tuvieron una mala experiencia con la comunidad a la que se unieron para experimentar el BDSM. Tal vez simplemente se sintieron alienados por algunas de las barreras monetarias a la escena BDSM; las fiestas de juego cuestan mucho dinero; las convenciones cuestan cientos de dólares, y eso sin contar el alojamiento y la comida. O tal vez la abrumadora falta de personas de color en muchas comunidades pervertidas fue una barrera. El BDSM tiene valor como algo divertido, como una necesidad humana, como una práctica satisfactoria, como una forma de jugar con poder y simplemente como una forma de jugar como adulto. No podemos quitarnos el color de la piel o el género fácilmente ni cambiar nuestros privilegios en un abrir y cerrar de ojos en el mundo real, pero podemos jugar con el poder y el control o la falta de ellos en una escena BDSM. Y termina cuando hayas terminado. No cuando las intersecciones de opresiones y privilegios dejen de hacer sus diversas locuras, porque eso podría llevar un tiempo. Los

estamos eliminando constantemente, pero el leviatán de la desigualdad es enorme. La capacidad de jugar con el poder puede enseñarnos nuevas formas de comprender cómo hemos internalizado diferentes partes de la cultura dominante abusiva y nuevas formas de pensar sobre la resistencia.

Es posible que hacer anarquía no incluya practicar BDSM, pero tampoco lo excluye. El BDSM y la anarquía tienen muchas diferencias, pero en todo caso, hay un fetiche que tanto los anarquistas como la gente del BDSM comparten y es el fetiche por el consentimiento y la organización de las personas. Ambas comunidades son culturas basadas en el consentimiento. El consentimiento es el acto de aceptar un acto, situación o circunstancia por diversos medios, generalmente verbales o escritos. Ocasionalmente se utiliza el consentimiento implícito en situaciones médicas para que los cuidadores puedan administrar atención médica mientras alguien está inconsciente. Sin embargo, administrar un protocolo para salvar vidas y tener relaciones sexuales con alguien son cosas demasiado diferentes como para regirse por las mismas pautas de consentimiento. Por culturas basadas en el consentimiento me refiero a que hablan de consentimiento, discuten formas de obtener y dar consentimiento. Como comunidad y como individuos, escriben cosas sobre el consentimiento, lo que significa para ellos y cómo implementarlo.

La cultura dominante es terrible en cuanto al consentimiento; el capitalismo no pregunta si quieres ser explotado; el patriarcado no pregunta si quieres ser considerado un ciudadano de segunda clase por lo que tienes entre las piernas o, a la inversa, que te enseñen a ser un opresor según lo que tienes entre las piernas.

Todos aprendemos constantemente cómo dar y obtener consentimiento, y no todos son buenos en eso... todavía. Todo el mundo tiene una historia sobre un anarquista espeluznante o una persona pervertida y desordenada que no respeta a la gente.

Al aplicar los principios activos del consentimiento a nuestras vidas y a nuestra vida sexual y llevarlos a cada relación que tengamos, sexual y no sexual, cada vez más personas podrán usar esas habilidades, y siempre estaremos mejorando nuestro propio uso del consentimiento como Bueno.

Todo y cualquier cosa puede ser revolucionario. La herramienta más insignificante puede iniciar una insurrección.

Cualquier cosa que sea satisfactoria, saludable y que no dañe a nadie más puede ser medicina. Como comunidad y como individuos, es un acto revolucionario dedicarse al consentimiento.

Hacer anarquía y practicar BDSM no son cosas que se crucen a menudo excepto en las vidas de las personas que practican ambas.

Sin embargo, si hay algo que tanto el Anarchy-Bow como las prácticas éticas del BDSM pueden aportar a la lucha por una sociedad justa, es la habilidad del consentimiento activo.

Y todos consiguen un unicornio.

EXPRESIONES DE GRATITUD

CB Daring:

Quiero agradecer a mis coeditores Abbey Volcano, Deric Shannon, J. Rogue, a todos los autores incluidos en esta colección, Martha Ackelsberg, Kate Khatib y Dustin Shannon por todo su trabajo. Rogue, eres un amigo increíble y me has desafiado constantemente a desarrollar mi análisis. Deric, me has empujado a ser más reflexivo y deliberado en mis escritos. Abbey, tu humor e innovación intelectual son inspiradores. También quiero agradecer a mi mejor amigo y socio James Hannon por editarme y alentarme incansablemente. Este libro no habría sido posible sin los años de trabajo que todos le habéis dedicado. Estoy muy agradecida a todas las personas que han influido y ayudado a moldearme política y personalmente, y a todas las trabajadoras sexuales que me han ayudado a ver la

encarnación de la economía. Creo que el trabajo que todos hemos realizado aquí servirá para promover un movimiento de belleza, libertad, creatividad, justicia e interseccionalidad.

J. Rogue:

Hay tantas personas a quienes agradecer que no puedo nombrarlas a todas, pero aquí hay algunas: Deric, por animarme y desafiarme. Estoy muy feliz de conocerte y trabajar contigo. CB Daring, por ser un increíble camarada, amigo, confidente y conversador. Te amo. Abbey, por ser increíblemente inteligente y divertida, hacerme pensar y hacer un trabajo fantástico. Andi, Del, Katie y Tyrone, por procesar conmigo y ser inteligentes e increíbles. Mi hermano Travis y mi padre, por su apoyo y aliento en mi escritura y organización, por enseñarme pensamiento crítico y por mis excelentes conversaciones. Mi mamá, de quien aprendí mucho en el tiempo que tuvimos. Dra. Sheppard por toda su inspiración y ayuda. Mi gente de WSA por todo el increíble trabajo que hacen. A todos nuestros autores, sus escritos increíbles y su excelente organización, y a AK Press por publicarlo en el mundo. Ha sido un placer trabajar con todos vosotros. Todos mis camaradas y amigos con los que he trabajado a lo largo de los años y en todo el país. Gracias por desafiarme a aprender y crecer como persona y anarquista.

Por luchar a mi lado y negarme a rendirme. Cuando me sienta abrumado por todo aquello contra lo que estamos luchando, gracias por recordarme por qué estamos luchando.

Deric Shannon:

Primero, me gustaría agradecer a mis amigos y compañeros editores, Abbey, J. Rogue y CB Daring. Han sido unos años maravillosos de proyecto, particularmente Rogue, ya que hemos estado en esto desde el principio y porque Rogue originalmente ayudó a desarrollar la idea y el plan. En segundo lugar, me gustaría agradecer a nuestro extraordinario corrector de estilo, Dustin Shannon, mi hermano y amigo. Mis amigos y camaradas de Queers Without Borders merecen un agradecimiento especial, en particular Richard, Jerimarie, Frank, Paul, Alvin, Sarah, Alice y M. Bernardo McLaughlin por ayudarme a dar forma a muchas de mis ideas sobre política en general, pero específicamente sobre género. y sexualidad, a menudo a través de conversaciones largas e intensas, a veces a través de la escritura y otras a través de acciones. También debo un agradecimiento especial a Abbey V, mi profesora en lo que respecta a la teoría queer y mi traductora de los textos de Judith Butler y mi compañera casi constante durante los

últimos años. Algunos otros amigos que me han ayudado a dar forma a mis ideas sobre las intersecciones del deseo, la libertad sexual, el género, el sexo y el complicado desorden de la vida diaria a través de conversaciones, edición, escritura colectiva y amor también merecen mucha gratitud: Jamie Heckert, Maria Yates, Virgil Carstens, Davita Silfen Glasberg, Benjamin Shepard, Martha Ackelsberg, Nancy Naples, Mary Burke, Brooke Hammond, Gayge Operaista, Saffo y Amney Harper. Mucho amor y respeto para todos y cada uno de ustedes. Me gustaría agradecer a AK Press, y en particular a Kate Khatib, Suzanne Shaffer y Zach Blue, con quienes ha sido fantástico trabajar. Finalmente, me gustaría agradecer a todas las personas vivas que luchan por destruir las estructuras, culturas y conceptos que nos oprimen, reprimen y explotan y llenan nuestra vida diaria de violencia, banalidad, aburrimiento, miseria y pérdida. ¡Construyamos muchos futuros diferentes negando esas relaciones sociales! ¡Negar, negar, negar!

Abbey Volcano:

Me gustaría agradecer a J. Rogue, CB Daring y Deric Shannon por ser personas increíblemente pacientes con quienes trabajar. Y sobre todo por ser unos amigos encantadores. Los amo a todos. También me gustaría

agradecer a todos los autores contribuyentes, Martha Ackelsberg, Dustin Shannon y Kate, Suzanne y Zach de AK por todo el esfuerzo que han puesto en este proyecto. La gente de Queers Without Borders me ha ayudado a analizar gran parte del contenido de mi capítulo y estoy agradecido de tenerlos como amigos y camaradas. Ella, Lauren, Joe y mamá han sido una familia increíblemente solidaria y continuamente me han hecho sentir increíble incluso cuando tomo decisiones realmente malas. Deric me ha empujado constantemente a hablar, escribir y pensar de una manera que nunca habría hecho sin él como un amoroso amigo, camarada y mentor. Quiero agradecerle por hacer mi vida mucho más divertida, compleja e interesante que nunca. Me gustaría agradecer a mis amigos y mentores que me han desafiado a pensar de manera más compleja sobre el género, la sexualidad, el deseo y la práctica: Charles Weigl, Flint Arthur, Saffo, Mary Burke, Joshua Stephens, Maria Yates, Naitha Bellissis, Fleury Rose., Mary Bernstein, Nancy Naples, Grace Hart, Angie Mejia, Margaret Breen, Brenna Harvey, Andrej Grubacic, Mike Jackson, Jerimarie Liesegang, Carrie Elliott, Katie Gregory, Jamie Heckert, Meredith Arcari, David Hays, Gayge Operaista, Chris Spannos, Lauren Lo Bue, Chris Wohlers y Jason Lydon. QEPD Boomer. Espero que este volumen ayude a generar semillas de comprensión, conexión, destrucción, creación y lucha por un mundo menos jodido.

BIOGRAFÍAS DE LOS AUTORES

J. ROGUE es una anarquista–comunista interseccional que ha estado organizando movimientos anarquistas, feministas y queer radicales durante más de diez años. Gran parte de ese trabajo se ha centrado en el VIH/SIDA, las prisiones y el militarismo, y en establecer conexiones entre los sistemas de opresión y explotación, en particular a través de la lente del análisis de los medios. Rogue es miembro de Workers Solidarity Alliance y actualmente vive y trabaja en Austin, Texas.

DERIC SHANNON es un radical que actualmente vive en la costa oeste de Estados Unidos. Es coautor y coeditor de Sociología política: opresión, resistencia y el Estado (Pine Forge Press 2010) y La acumulación de libertad: escritos sobre economía anarquista (AK Press 2012), respectivamente. También es autor de numerosos capítulos

de libros, artículos de revistas y reseñas, típicamente sobre movimientos sociales, economía política, cultura, sexualidad y sus intersecciones con la política radical. Es un creyente en presentes y futuros radicalmente diferentes.

ABBEY VOLCANO es una militante anarquista que actualmente vive en el este de Connecticut y normalmente se organiza en torno a la sexualidad, el género y las luchas por la libertad reproductiva. Cuando no está leyendo novelas gráficas y viendo ciencia ficción, intenta subvertir el paradigma dominante, escribiendo normalmente sobre identidad, sexualidad, género y economía política. Es miembro de la Workers Solidarity Alliance, Queers Without Borders y la IWW, y una crítica constante de la violencia y el aburrimiento inherentes a las jerarquías institucionalizadas de todo tipo. Su último ensayo es coautor de J. Rogue y se puede encontrar en la nueva edición de Quiet Rumors que AK Press acaba de publicar esta temporada.

CB DARING es una trabajadora sexual interseccional, anarquista-comunista y queer. Han pasado muchos años organizándose dentro de los movimientos radicales queer, de derechos de las trabajadoras sexuales, anarquistas y sindicales a nivel nacional y regional. Han sido publicados en diversas revistas, periódicos y blogs. Son miembros de la

Alianza de Solidaridad de los Trabajadores, miembros del colectivo de la Librería y Café Red Emma y facilitadores de educación popular. CB cree firmemente que la práctica hace progresar.

SANDRA JEPPESEN ha estado activa en la organización colectiva antiautoritaria de base durante quince años. Ha escrito sobre el uso de medios autónomos por parte de la Coalición de Ontario contra la Pobreza, Les Panthères Roses, un grupo anarquista queer radical en Montreal, y la Horda Anarquista del Valle de Elaho, un grupo ecoanarquista en Columbia Británica. Es profesora asistente en el Departamento de Estudios de la Comunicación de la Universidad Concordia, Montreal (por ahora).

HEXE es un aventurero género queer (un poco más del lado masculino en estos días) con la alineación del Bien Caótico y un amor por la reducción de daños, las trabajadoras sexuales, la organización horizontal, la libertad sexual y la política radical. Con una profunda reverencia por la medicina en todas sus formas, Hexe intenta canalizar el espíritu (pero no siempre la palabra) de André Breton como médico (lo era totalmente) y también los espíritus de todas las demás criaturas dedicadas o inspiradas por el surrealismo o Dadaísmo en el arte y la medicina y aventuras que practica.

AJ WITHERS es un organizador queer/trans discapacitado de la Coalición de Ontario contra la Pobreza y cofundador de DAMN, una organización radical de discapacidad cruzada en Toronto. Es autor de *Disability Politics and Theory* (Fernwood Publishing) y de la popular serie web y revistas “If I Can't Dance Is It Still My Revolution?”, que se puede encontrar en still.my.revolution.tao.ca.

ANTHONY J. NOCELLA, II, Ph.D., es profesor visitante en la Facultad de Educación de la Universidad Hamline. Nocella centra su atención en educación urbana crítica, estudios de paz y conflictos, educación de justicia social inclusiva, educación ambiental, pedagogía de la discapacidad, pedagogía queer, pedagogía feminista, pedagogía crítica, estudios anarquistas, estudios críticos de animales y pedagogía hip-hop. Ha escrito en más de dos docenas de publicaciones, cofundó más de diez organizaciones sociopolíticas activas y cinco revistas académicas, y está trabajando en su decimoquinto libro.

LIAT BEN-MOSHE es un académico y activista que ha escrito sobre temas como la pedagogía inclusiva; estudios de discapacidad en la educación superior; represión académica;

discapacidad, anticapitalismo y anarquismo; discapacidad en Israel; representaciones de discapacidad; el Símbolo Internacional de Acceso; desinstitucionalización y encarcelamiento; El activismo y la política de abolición. Su disertación, “Genealogías de la resistencia al encarcelamiento: políticas de abolición en el activismo anticarcelario y desinstitucionalizador en Estados Unidos”, analizó las demandas para cerrar las instituciones represivas que albergan a personas etiquetadas como “criminales”, discapacitados mentales y “enfermos mentales”. Actualmente, Liat es investigadora asociada postdoctoral en el Departamento de Discapacidad y Desarrollo Humano de la Universidad de Illinois en Chicago y obtuvo su doctorado en sociología, estudios de discapacidad y estudios de mujeres y género de la Universidad de Syracuse.

GAYGE OPERAISTA es un marxista autónomo e italiano marimacho que se divierte en Nueva Inglaterra. Son médicos callejeros, herbolarios, W-EMT, educadores de atención médica y estudiantes de enfermería, además de artistas de la palabra hablada, escritores y organizadores, y han estado involucrados en alguna forma de organización durante más de una década. Son miembros de IWW, ex organizadores de TransFix NorCal y ex organizadores de Camp Trans. Los principales focos de su trabajo son la organización de estudiantes y enfermeras de enfermería, la organización en torno a la prestación de cuidados, la difusión de

conocimientos para permitir que los miembros de su comunidad se brinden mejor atención y apoyo mutuo, ayudar a que se formen esas redes de ayuda mutua y vincular las luchas de la comunidad trans por la supervivencia con luchas en el lugar de trabajo.

FARHANG ROUHANI es profesor asociado de geografía cultural y política en la Universidad de Mary Washington en Fredericksburg, Virginia. Sus intereses académicos y activistas incluyen la globalización y la formación del Estado en Irán, los derechos migratorios, la liberación queer y la teoría y práctica anarquista.

BENJAMIN HEIM SHEPARD, PhD, es profesor asistente de servicios humanos en el New York City College of Technology. Es autor de seis libros, entre ellos *Queer Political Performance and Protest: Play, Pleasure and Social Movement* y *Play, Creativity, and Social Movements*, y *The Beach Beneath the Streets*, con Greg Smithsimon. Correspondencia a: benshepard@mindspring.com
www.benjaminheimshepard.com.

JERIMARIE LIESEGANG es una anarquista sexista y activista y defensora trans de Connecticut desde hace mucho tiempo.

Jerimarie fundó la organización de defensa de las personas transgénero It's Time Connecticut hace más de una década, que se ha convertido en la actual Connecticut TransAdvocacy Coalition. Jerimarie también es cofundadora de Queers Without Borders y es autora de numerosos artículos publicados, ha hablado en muchos paneles y ha presentado talleres sobre justicia social y cuestiones de disconformidad de género. Jerimarie es una firme defensora de la organización multitemática en el espíritu de la visión de Audre Lorde de que “no existe una lucha centrada en un solo tema porque no vivimos vidas centradas en un solo tema”.

JASON LYDON es un ministro unitario universalista, anarquista queer radical comprometido con el movimiento para abolir el complejo industrial penitenciario. Jason es el fundador de Black and Pink, una organización que defiende y apoya a los presos queer y trans en todo Estados Unidos. Si está buscando cosas divertidas que hacer con Jason, además de organizar la revolución, es posible que lo encuentre andando en bicicleta, comiendo pastelitos o viendo películas detestables de gran éxito la noche del estreno.

RYAN CONRAD es un artista forajido, académico terrorista, ladrón de poca monta y maricón anarquista atrevido de una

pequeña ciudad industrial de Maine. Trabaja a través de la cultura visual y la performance para romper con lo queer aquí y ahora con la esperanza de hacer tiempo y espacio para imaginar los futuros queer más fantásticos. Su trabajo visual está archivado en faggotz.org y es miembro del colectivo editorial del archivo digital Against Equality (againstequality.org). Puede ser contactado en rconrad@meca.edu.

COLLECTIF DE RECHERCHE SUR L'AUTONOMIE COLLECTIVE (CRAC) es un colectivo de investigación antiautoritario, feminista, queer, antirracista y anticolonialista de Montreal que participa en la Investigación–Acción Participativa de grupos y redes antiautoritarios de Montreal.

STEPHANIE GROHMANN nació en Viena, Austria, y después de graduarse en trabajo social se mudó al Reino Unido en 2009 para realizar una maestría en estudios de género. Actualmente está en el primer año de mi curso de doctorado en Goldsmiths College, Universidad de Londres. Ha sido activista en contextos anarquistas y afines durante la última década, enfocándose principalmente en prácticas económicas alternativas, la crítica del trabajo y el intercambio, y varios contextos feministas. Actualmente vive en Londres.

STACY/SALLYDARITY es la creadora y editora de anarchalibrary.blogspot.com, anteriormente la sección de “recursos” de anarcha.org, que proporciona un vasto archivo de artículos de interés para las anarcafeministas. También escribe un blog en chaparralrespectsnoborders.blogspot.com sobre la situación en la frontera y la aplicación de la ley de inmigración. Ha estado involucrada en diversas actividades como copwatch, indymedia, solidaridad indígena, apoyo a presos políticos, etc. También incursiona en la música, la herboristería, la nutrición y la jardinería.

SUSAN SONG es una anarquista china queer y perversa. Recientemente se graduó de la Universidad de Illinois en Urbana–Champaign con una licenciatura en psicología y participó en un grupo de lectura anarquista y Really Really Free Market. Actualmente reside en Chicago.

SAFFO PAPANTONOPOULOU es una mujer fabulosa, queer, de tercer género, bloguera anticapitalista, académica y (des)organizadora comunitaria. Es hija de un refugiado de guerra. Su familia es greco–egipcia. Le apasiona la liberación queer, la descolonización, el antisionismo y el

antiimperialismo. Actualmente está cursando una maestría en antropología y espera algún día que le paguen por sus ideas. Puede leer más de sus escritos en saffosmash.blogspot.com.

DIANA CS BECERRA se ha organizado dentro de varios movimientos, desde los derechos de los inmigrantes y trabajadores domésticos, hasta la lucha por una educación pública accesible. Es una aspirante a historiadora y periodista.

JAMIE HECKERT es un académico interdependiente y miembro fundador de la Red de Estudios Anarquistas. Editor de dos colecciones de escritos sobre anarquismo y sexualidad, *Sexualities* 13(4) y *Anarchism & Sexuality: Ethics, Relationships and Power* (coeditado con Richard Cleminson), sus escritos sobre ética, erótica y ecología también han aparecido en varios libros., fanzines, revistas y sitios web. Jamie continúa defendiendo el anarquismo queer con un libro de próxima aparición basado en su tesis doctoral y en su vida cotidiana. Actualmente vive en la costa sur de Inglaterra.