EL COMUNISMO DESTRUYE LA FAMILIA

ROJO DEL ARCOÍRIS VOL. II

ROJO DEL ARCOÍRIS

El Comunismo destruye la familia

levanta fuego

Primera edición: febrero de 2023

Textos: sus autores
Coordinación y edición: Rojo del Arcoíris
www.rojodelarcoiris.com
Diseño de cubierta e interiores: Andrea M. Astola

Publicado por: Levanta Fuego
www.levantafuego.com
contacto@levantafuego.com

ISBN: 978-84-125204-7-7
Depósito legal: M-3883-2023

Este monográfico puede ser difundido y copiado libremente, siempre que su uso sea no comercial. Para cualquier otro uso es necesario dirigirse a la editorial.

ROJO DEL ARCOÍRIS

Rojo del Arcoíris es un proyecto marxista crítico que busca reclamar el espacio históricamente arrebatado a las disidentes sexuales de la clase obrera, dentro del pensamiento revolucionario.

comité editorial

Lara Alonso Corona
Andrea M. Astola
Alba G. Ferrín
Ira Hybris
Ricardo Galiano
Alejandro Mateu
Iván M. Ortiz
Diego Parejo
Cristina R. Pinel

consejo editor

Félix del Campo
Ignacio Elpidio Domínguez Ruiz
Jules Gleeson
Huw Lemmey
Holly Lewis
Carolina Meloni
Lucas Platero
Gianfranco Rebucini

ÍNDICE

¡ABRAN PASO AL EROS DEGENERADO!

10

GENEALOGÍAS DESENTERRADAS

¿SEGURO QUE LA FAMILIA ES NATURAL?
Nicola Field (1995)

14

NOSTALGIA DE LA FAMILIA
F.H.A.R. (1974)

18

EL HILO ROSA DE LA HISTORIA

LA COMUNA DE PARÍS: UNA INFAME PROPOSICIÓN
Mileva Imasumac

24

GOZAR DEL CIELO EN LA TIERRA: EL PROYECTO COMUNISTA DE ABOLICIÓN DE LA FAMILIA EN LA UNIÓN SOVIÉTICA (1918-1936)
Laura S. Aldana

30

MARIPARIAS DE LA TIERRA

UN FINAL INFELIZ PARA EL CAPITALISMO: MATERNIDADES NEGRAS, ALGUNAS PALABRAS Y HECHOS
Lara Alonso Corona

40

INVERTEORÍA

ENGELS DESDE LOS MÁRGENES. REVISITANDO EL ORIGEN DE LA FAMILIA, LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL ESTADO
Diego Parejo
50

RECUPERAR EL DESEO Y EL AMOR, HACERLOS NUESTROS
Alba G. Ferrín
65

SUPERAR A EDIPO, LIBERAR A EROS: LA ABOLICIÓN DE LA FAMILIA Y LA TEORÍA DE LA COMUNIZACIÓN
Bruno Monfort
72

KINDERKOMMUNISMUS: UN ANÁLISIS FEMINISTA DE LA FAMILIA EN EL SIGLO XXI Y UNA PROPUESTA COMUNISTA PARA SU ABOLICIÓN
J.J. Gleeson y K.D. Griffiths
81

PLUMA PROLETARIA

TODO PARA TODES
M.E. O'Brien
110

KOM-HOME. LA ARQUITECTURA QUE GENERA COMUNIDAD
Berta G. Muzas, Lara Ponce, Narjis Azahra e Ivet Expósito
124

CASITAS BLANCAS
Cristina R. Pinel
130

UN GRAN AMOR
Alexandra Kollontai
134

ILUSTRACIÓN
d4n¡¡¡
154

QUEER 2 QUEER

ENTREVISTA A M.E. O'BRIEN
156

¡QUE BROTEN CIEN LILAS!

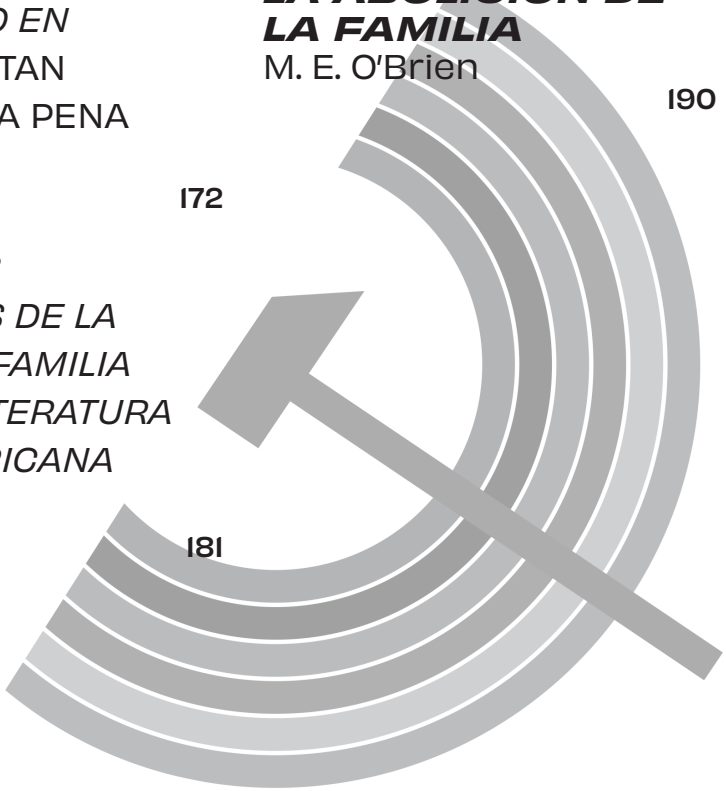
FAMILY EVER AFTER: SOBRE EL GIRO PRO FAMILIA EN DISNEY
Andrea M. Astola
168

HAY VIDA MÁS ALLÁ DE LA FAMILIA. LA SOLIDARIDAD COMO PARENTESCO ALTERNATIVO EN CARCOMA *Y* TAN JÓVENES Y LA PENA
Ira Hybris
172

LOS NUEVOS HORIZONTES DE LA LOCA EN LA FAMILIA DESDE LA LITERATURA LATINOAMERICANA
Fidel Villar
181

RESEÑA DE LAS DEGENERADAS TRANS ACABAN CON LA FAMILIA: *SOBRE LA GUÍA PARA QUE TÚ, DEGENERADA, PUEDAS ENTENDERTE Y TRANSFORMAR EL MUNDO*
Iván M. Ortiz
188

SEIS PASOS PARA LA ABOLICIÓN DE LA FAMILIA
M. E. O'Brien
190



El comunismo destruye la familia es un cartel de la Falange Española hecho entre 1931 y 1939. En él se puede ver a un hombre con fusil llevándose a una mujer mientras otro hombre agoniza por ella, como ilustración de la amenaza que supone el comunismo para la familia. Nosotras hemos querido reapropiarnos del mensaje: sí, el comunismo destruye la familia. Destruye la institución reproductora del capital que privatiza los afectos.

Joven camarada: me preguntas qué lugar corresponde a la no monogamia en la ideología proletaria. Te admira el hecho de que en los momentos actuales la juventud trabajadora «se preocupe mucho más de la no monogamia y de todas las cuestiones relacionadas con ella» que de los grandes asuntos que tiene que resolver la República de los obreros. Si esto es así —difícilmente puedo apreciarlo desde lejos—, busquemos juntos la explicación de este hecho y hallemos la respuesta a este primer problema: ¿qué lugar corresponde a la no monogamia en la ideología de la clase obrera?

Es un hecho cierto que el movimiento «comunista» ha entrado en una nueva etapa de guerra civil. El frente reaccionario ha sufrido un desplazamiento pro-familiar. En la actualidad, la lucha debe librarse entre dos ideologías, entre dos civilizaciones: la ideología burguesa, que busca la reproducción del estado actual de las cosas y la proletaria, que busca su abolición. Su incompatibilidad se pone de manifiesto cada vez con mayor claridad. Las contradicciones entre ambas se agudizan de día en día.

La asunción de los principios e ideales comunistas en el campo de la política y la economía tiene ineludiblemente que ser la causa de una revolución en las ideas sobre la familia, en los sentimientos, en toda creación espiritual de la humanidad productora.

No obstante, a medida que se agudiza la lucha entre las dos ideologías: la burguesa y la proletaria; a medida que esta lucha se expansiona y abarca nuevos dominios, se presentan ante la Humanidad nuevos «problemas de la vida», que únicamente podrá resolver de una forma cumplida la clase obrera. Se encuentra entre estos múltiples problemas, joven camarada, el que tú señalas: «el problema de la no monogamia», que en las diversas facetas de su desenvolvimiento histórico, la Humanidad ha pretendido resolver por procedimientos diversos. Sin embargo, «el problema» subsistía: variaban, única y exclusivamente, sus intentos de solución, que diferían, claro está, según el período, la clase y lo que constituía el «espíritu de la época», o dicho de otra forma, la cultura.

Ante el aspecto sombrío de la enorme contienda, de la revolución, el degenerado Eros parece que tiene forzosamente que desaparecer de una forma apresurada. No hay oportunidad ni energías psíquicas para abandonarse a las «alegrías» y las «torturas» de la no monogamia. La Humanidad responde siempre a una ley de conservación de la energía social y psíquica. Y esta energía se aplica siempre al fin fundamental e inmediato del momento histórico. Por tanto, los reaccionarios aclaman que, en la antesala de la revolución, se adueñe de la situación la voz, *simple* y *natural*, de la *Naturaleza,* el *instinto biológico de la reproducción*, la *atracción* entre dos seres de sexo contrario.

Desde Rojo del Arcoíris os invitamos a abrazar la infame proposición de la abolición de la familia y a corromper esta ley de conservación de la energía social y psíquica para desplegar las alas del Eros degenerado y poliamante. Para este fin hemos reunido diferentes textos que abordan el debate sobre la abolición de la familiay la comunización de los cuidados desde una perspectiva plural, como en nuestro anterior número, pero siempre dentro de las coordenadas de un marxismo desviado. Por ello, aunque no reflejen necesariamente nuestro propio punto de vista al completo, son valiosos en tanto son parte de un diálogo actual entre el marxismo y la realidad de las personas queer.

Ciertamente, la estructura familiar ha sufrido profundos cambios desde los tiempos bolcheviques, llegando incluso a asimilar en nuestros días a las disidencias sexuales. No pretendemos ignorar todas aquellas circunstancias en las que la institución familiar se ha presentado como un refugio bajo el capitalismo para comunidades vulnerables. No obstante, aquello que deseamos abolir ha permanecido intacto desde la época de Kollontai. Como dice Sophie Lewis, la familia no es sino el nombre que empleamos para el hecho de que el cuidado se encuentra privatizado en nuestra sociedad. Las comunistas queer no queremos robarte a tu abuela, queremos *que florezcan cien abuelas*. El comunismo supondrá la preservación y a su vez transformación de los lazos afectivos, liberados de las cadenas familiaristas que nos condenan a reproducir los roles cisheterocapitalistas, pues:

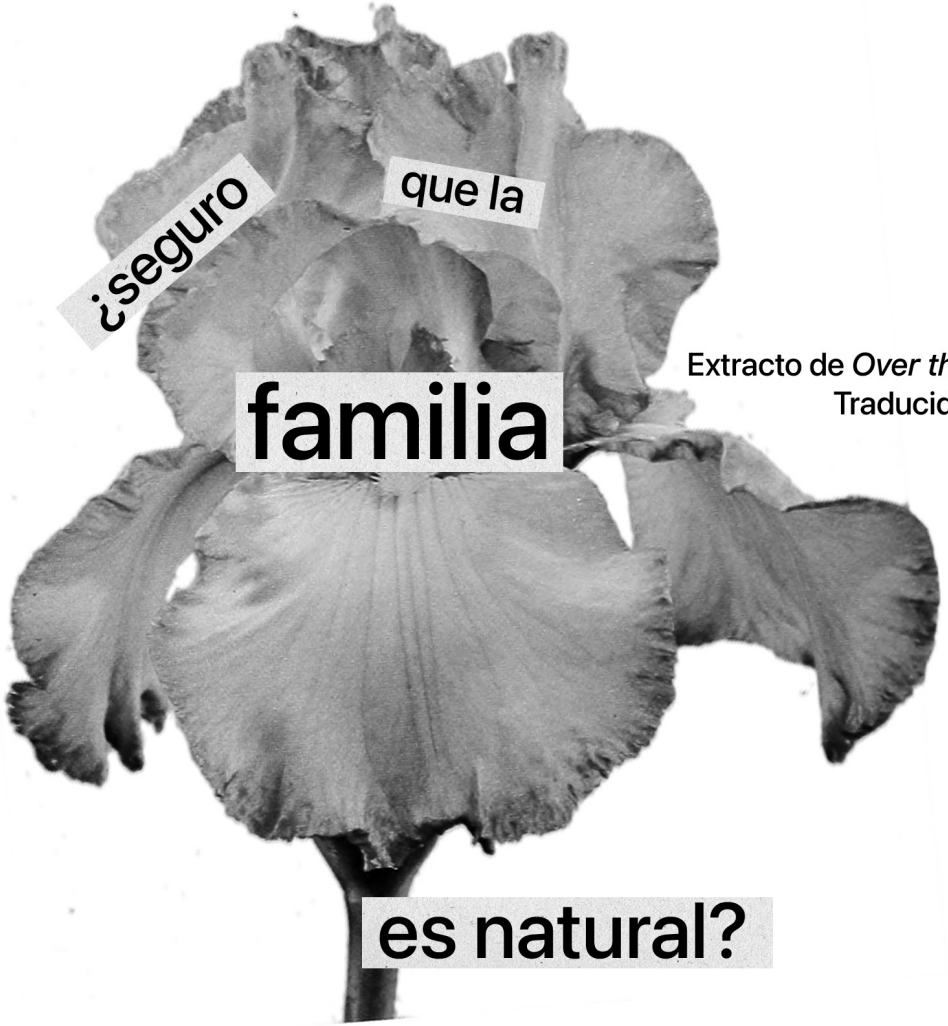
> La familia moderna contiene, en germen, no solo la esclavitud (*servitus*), sino también la servidumbre [...]. Encierra, *in miniature*, todos los antagonismos que se desarrollan más adelante en la sociedad y en su Estado.
>
> Marx, citado por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*

Cristina R. Pinel

eros poliamante

Cristina R. Pinel

GENEALOGÍAS
DES
ENTERRADAS



Nicola Field
Extracto de *Over the Rainbow* (1995)
Traducido por Diego Parejo

La familia moderna surgió en la época de la Revolución Industrial. A finales del siglo XVIII, Inglaterra comenzó a cambiar de una sociedad predominantemente agrícola a una sociedad predominantemente industrial. La tecnología transformó todos los ámbitos de la producción y revolucionó la participación de las personas en el trabajo. El establecimiento de enormes centros industriales llevó a millones de personas a dejar la pobreza de la vida rural para trabajar en molinos y fábricas. Cuando los patronos industriales descubrieron que necesitaban más trabajadores, obligaron literalmente a la gente a trasladarse del campo a la ciudad. Los trabajadores no tuvieron más remedio que desarraigarse e irse a las ciudades para intentar sobrevivir. Esta migración masiva vino acompañada de una enorme explosión demográfica. En un período de solo cincuenta

años, la vida de la gente corriente cambió de forma irreconocible y surgió una nueva clase social: la clase obrera industrial. Cambios tan fundamentales como los descritos anteriormente tuvieron un enorme impacto en las personas y sus relaciones. El comportamiento sexual comenzó a ser objeto de nuevos tipos de regulación: el derecho penal sobre la prostitución, la policía y el hospicio. Lo más importante durante la época victoriana fue el auge del ideal de la unidad familiar nuclear, en la que el marido/padre trabajaba fuera de casa y la mujer/madre combinaba la gestión del hogar con una vida de ocio. Para la mayoría de las familias de la clase trabajadora, tal acuerdo era, literalmente, una fantasía. Necesitaban desesperadamente el salario del mayor número posible de miembros de la familia. Tanto las mujeres como las criaturas realizaban trabajos arduos y peligrosos en fábricas y talleres textiles. Sin embargo, la propaganda a favor de la familia, que era tan vitriólica y moralista como lo es hoy, era necesaria para inhibir la demanda de costosos servicios de bienestar. La clase dominante necesitaba que la familia siguiera soportando el peso del trabajo de cuidado para poder mantener los costes bajos y los beneficios altos.

Para algunes trabajadores, el trabajo asalariado supuso una mejora de sus condiciones materiales. La mayor parte del campesinado había vivido en la más profunda pobreza, sin derechos civiles, políticos o de propiedad. Sin embargo, para millones de personas, el trabajo asalariado significó el comienzo de una vida de horroroso trabajo y peligro en fábricas que eran trampas mortales. La clase trabajadora, que se organizó durante décadas para mejorar sus condiciones de trabajo, consiguió muchos logros. Sin embargo, hay una conquista que se reconoce como un obstáculo para la unidad de la clase obrera.

Aunque la vida de las mujeres había estado dominada por la atención a sus criaturas en la época feudal, el crecimiento de la industrialización supuso un punto de inflexión en la naturaleza de la opresión femenina. El trabajo en las fábricas ofreció a las mujeres un nivel de independencia y autosuficiencia que no habían experimentado antes. El matrimonio y la maternidad dejaron de ser las únicas opciones para las chicas. En consecuencia, se generalizaron formas de anticoncepción como el aborto, rudimentario y peligroso. Esto planteó problemas a quienes querían contar con futuros suministros de mano de obra asalariada. ¿Quién cuidaría de las pequeñas criaturas? ¿Cómo se puede establecer la filiación de

una criatura cuando les trabajadores no se molestan en casarse? ¿A qué conducirían las prácticas sexuales de una masa de personas solteras que viven y trabajan juntas? ¿Y qué hacer en los períodos en los que hay más trabajadores que puestos de trabajo? (El capitalismo ya ha empezado a mostrar su naturaleza cíclica: auge-recesión-caída).

La solución cara habría sido proporcionar alojamiento flexible y una asistencia sanitaria universal. La solución barata era hacer que las mujeres se encargaran del cuidado de las criaturas y el hogar era la forma más asequible de garantizar la reproducción ordenada de la mano de obra. Cuando se animó a las mujeres a dedicarse al hogar y a dejar de competir con los hombres por los puestos de trabajo, los salarios de los hombres aumentaron y hubo algunas mejoras en las condiciones de salud y seguridad. Al principio esto parecía una gran mejora porque significaba que las mujeres y les menores no tenían que trabajar fuera del hogar. Pero el terrible trabajo doméstico, combinado con la inevitable necesidad de realizar trabajos remunerados dentro del hogar (como la lavandería y la costura), significaba que las mujeres habían sido realmente arrojadas de la sartén al fuego.

Como resultado de estos cambios, las mujeres que se veían obligadas a trabajar fuera del hogar recibían un salario inferior al de los hombres. Los hombres empezaron a considerar a las trabajadoras como una amenaza, una mano de obra barata que les rebajaba su salario y les quitaba sus trabajos. Esta discrepancia enfrentó de hecho a hombres y mujeres a la hora de luchar por mejores salarios, en lugar de unirlos contra su explotador común. A ello se sumaron los efectos sociales de convertir a los hombres en «cabezas de familia», creando una división del trabajo por sexos basada en los prejuicios, la competitividad y el estatus artificial. Además, la eventual institución de los derechos de le niñe, aunque protegía a les más pequeñes de los peores peligros de la vida laboral, iba acompañada de una avalancha de sentimentalismo cultural sobre el nuevo concepto de «infancia». Lejos de convertirse en personas con derechos sobre su propio cuerpo, las criaturas fueron enmarcadas como santos inocentes que necesitaban una protección constante. Las nuevas instituciones educativas y asistenciales de beneficencia los trataban como salvajes sin formación que necesitaban corrección y disciplina.

Todos estos acontecimientos tienen un fuerte eco en la actualidad. También han generado algunas extrañas contradicciones. Muchos activistas gays y muchas activistas lesbianas afirman que la familia se privilegia en la sociedad y recibe más apoyo del Estado. Por un lado, esto es cierto, ya que los padres pueden obtener una desgravación fiscal limitada y prestaciones por les hijes. Sin embargo, las parejas de lesbianas y gays que reciben subsidios de desempleo y ayudas a la renta, en realidad reciben más porque el Estado no reconoce las relaciones homosexuales. Esta contribución a la invisibilidad de las lesbianas y los gays en la sociedad se basa realmente en el dinero. El Estado, como herramienta de la clase dominante, no quiere pagar la factura de la igualdad de lesbianas y gays porque, en última instancia, costaría demasiado.

nostalgia de la familia

F.H.A.R.
(1974)

Traducido por Iván Martínez Ortiz

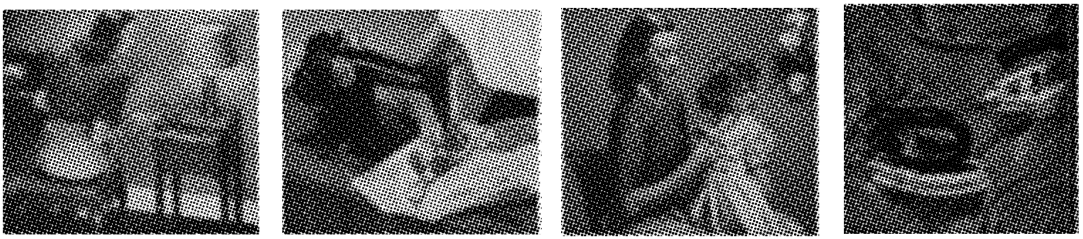
La Revolución Burguesa liberó el trabajo. Liberar a la mujer, sin más, no puede significar nada más que hacer de ella totalmente una mercancía. El arcaísmo de la situación femenina, como el de tantas otras, es que, para el capital, la mujer todavía no se presenta como una inmensa acumulación de mercancías. Sin embargo, deviene esto cada día más. Fourier describía el amor *burgués* como intercambio (cf. citas en *La Sagrada Familia*, VIII, 6). Ahora la sexualidad y en particular la mujer son también una mercancía a título ilustrativo. Mientras que el capital dominaba la sociedad sin haberla conquistado enteramente, la familia de tipo pequeño-burgués se mantenía como uno de sus apoyos ideológicos esenciales, compartida por los obreros o al menos por una parte privilegiada de ellos (porque un gran número, en el siglo XIX, vivía al margen del matrimonio y

no conocía la verdadera vida de familia), como lo expone Wilhelm Reich. La dominación total del capital sobre la sociedad, por medio de la generalización del consumo de mercancías, es también el hundimiento de la antigua pequeña burguesía y la aparición de la familia nuclear (padre+madre+hijes), en el lugar de la familia extensa de la cual encontramos aún ejemplos en las zonas atrasadas de Europa (cf. G. Greer sobre Italia). Este nuevo tipo de familia está atravesado *desde dentro* por el intercambio. Cuando se paga a la criatura por hacer un recado, la familia lo toma un poco como un juego, pero está igualmente claro para todo el mundo que así aprende que todo tiene un precio. La reivindicación de que se pague el trabajo doméstico como cualquier otro trabajo, impulsada por una parte del MLF (Mouvement de Libération des Femmes), tiene como objetivo reconocer una producción que debe estar remunerada como las demás. Contrariamente a lo que se dice, la «crisis» actual de la familia no viene de que se haya vuelto más opresiva o de que se sienta más como tal, sino de su hundimiento como comunidad protectora. Es incluso una de las causas de la existencia del MLF, que las reivindicaciones económicas o políticas no bastan para explicar. La familia nuclear, devorada como entorno vital por el intercambio y el trabajo asalariado modernos, ya no ofrece el refugio necesario, la compensación a la atomización social (la misma evolución ocurre en la pareja).

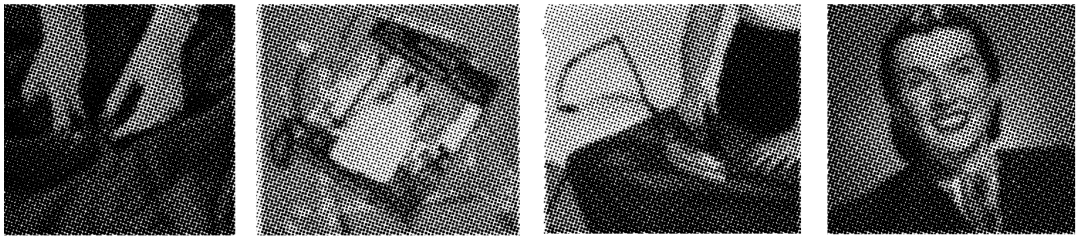
Es necesario revisar la nostalgia de la «verdadera» familia en todo el discurso antifamilia. Insistimos en encontrar familias sustitutas en los diversos guetos mencionados anteriormente: por ejemplo, en el ámbito de los «jóvenes», en las diferentes clases separadas pero unidas en el mismo consumo de mercancías. La mujer está también tentada (por las limitaciones de la necesidad de relacionarse con las demás) por la comunidad de mujeres. Se busca una nueva comunidad en el momento en que las otras fracasan, aparte de las toleradas, es decir, organizadas, por el capital.

Ningún movimiento, sea cual sea el horror de la opresión que lo hace nacer, es revolucionario si actúa y piensa con la perspectiva de una comunidad limitada. El judío no se emancipa en tanto que judío, incluso si pretende así inscribir su movimiento en un movimiento general y todavía menos si pretende asumir el liderazgo en él: el mesianismo no tiene nada que ver con el comunismo.

NINGÚN MOVIMIENTO,



SEA CUAL SEA EL HORROR DE LA OPRESIÓN QUE LO HACE NACER,



ES REVOLUCIONARIO SI ACTÚA Y PIENSA CON LA PERSPECTIVA DE UNA COMUNIDAD LIMITADA.

Al menos en Estados Unidos, esta evolución ha coincidido con una degradación del papel de la mujer en la vida activa. Entre 1870 y 1950 la posición relativa de la mujer se había elevado en la vida profesional, sobre todo hasta 1920. La circulación del valor creaba posibilidades de empleo e incluso de promoción a las mujeres en las nuevas clases medias. De 1950 a 1970 se produjo un declive relativo de la posición de las mujeres, cuyo estatuto profesional desciende por debajo del de 1920 (*American Journal of Economies and Sociology*, julio de 1973). Los dos factores se mezclaron en el origen del MLF.

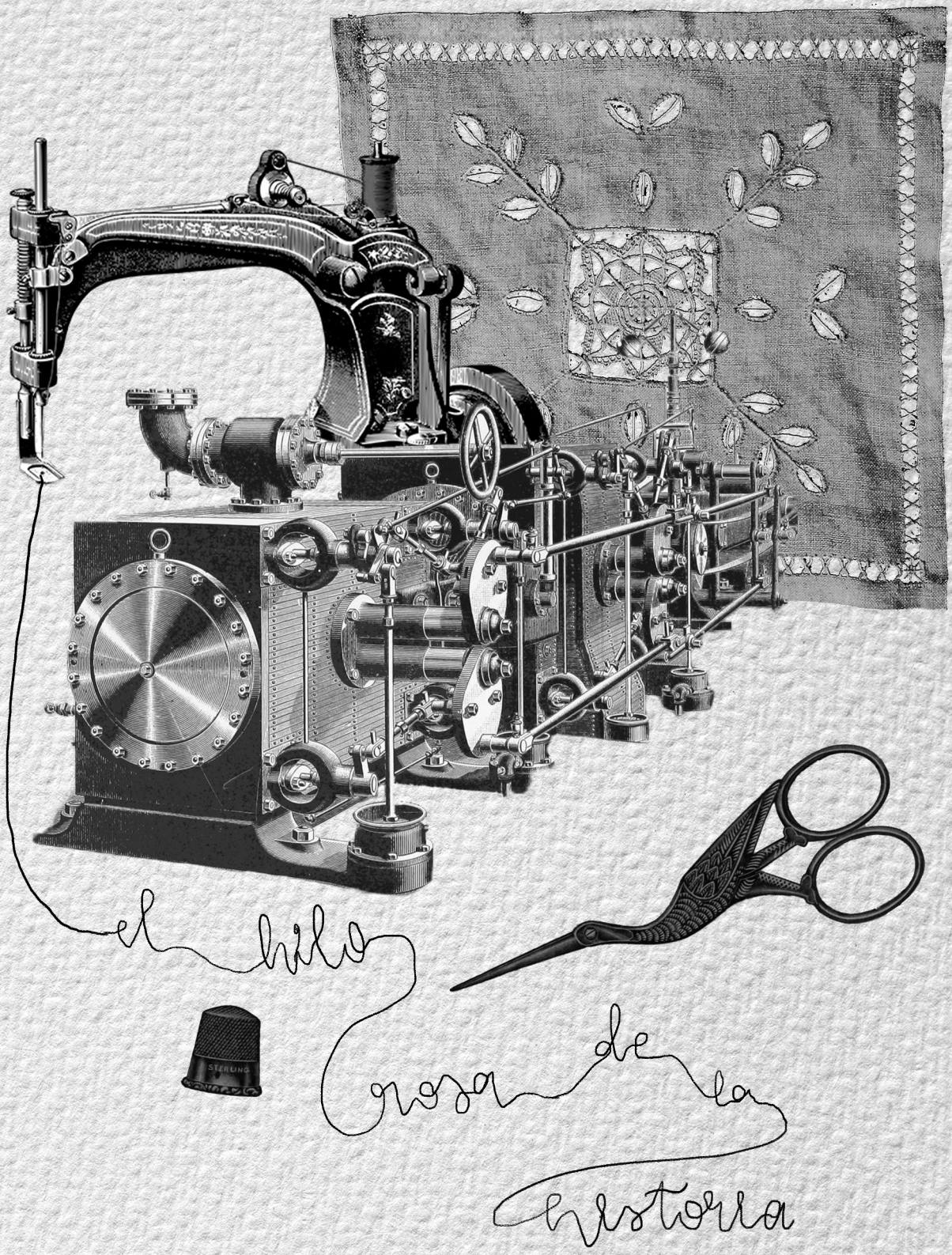
La idea de Marx, viendo en el capitalismo mismo el destructor de la familia y a través de ello de la MORAL burguesa, no puede realizarse más que en la medida en que el capital produce realmente la sociedad según sus leyes (*El capital,* I, XV, ix). *La ideología alemana* muestra además que la familia persiste bajo el capitalismo, aunque desaparezca como «ligadura interna» (I, III, H). La insuficiencia de Wilhelm Reich, por contra, es la de no haber comprendido nunca a fondo el movimiento del capital (y, por tanto, al proletariado). Reich estima la familia indispensable al capital porque ignora dónde reside la fuerza real del capital. Ciertamente, este necesita estructuras represivas, pero se asegura sobre todo su defensa por su propio dinamismo, por la mercantilización de toda la vida social. Su flexibilidad permite tolerar una relativa adaptación de la familia. No es su desarrollo, sino la INSUFICIENCIA de este desarrollo lo que impide la liquidación total de la familia (la cual actualmente parece una opción prácticamente inviable). El capital no solo ha asimilado el movimiento revolucionario de después de 1917 por la fuerza de las armas y de las instituciones, sino también desarrollando una producción en masa que le ha dado a la mercancía el medio para penetrar en todas las manifestaciones de la vida.

La búsqueda de una identidad empieza por el contacto con aquellos (aquellas) que se nos parecen. Pero, si se limita a este estado, solo se topa consigo misma, su propio reflejo. No es casualidad que la práctica del debate entre mujeres haya tomado en el MLF una importancia desmedida. Una manera de superarse, de romper una serie de mecanismos de autorrepresión, se convierte en una forma de girar en círculos. Cada una no es para la otra más que un espejo que le devuelve sus propios problemas, sin abordarlos de raíz. El movimiento social es más que una intersubjetividad. Este recurso a la comunicación no es específico de las

mujeres. Los entornos underground, en descomposición, «revolucionarios», hacen el mayor uso de él. Cuando se está aislado, no se puede hacer nada más que «debatir». A menudo el MLF hace otras cosas, pero la «toma de conciencia» pesa mucho en su práctica. En nuestra época es cada vez más cuestión de «nombrarse», del «discurso del cuerpo», etc. Todas estas fórmulas, que expresan *una parte* de una realidad y de un proceso necesarios en la revolución, traducen también su repliegue en el *lenguaje*. La representación hace las veces de transformación.

Nuestro tiempo está apasionado por el lenguaje porque tiene dificultades para *hacer* lo que dice. Solo es posible la aparición de la identidad dentro de la comunidad humana. Para tomar otro ejemplo, la opresión de las regiones y las nacionalidades es real, y el comunismo no es universal en el sentido de la uniformidad. Pero esta opresión solo tendrá fin en un movimiento que supere las regiones y naciones y no por su afirmación y constitución en esferas autónomas, «liberadas». No podemos alinear uno a uno una serie de movimientos cuya totalidad compondría la «revolución». El movimiento comunista es otra cosa.

Los revolucionarios hacen efectivamente prueba del «chovinismo masculino» cuando reprochan a las mujeres que se organicen entre ellas, e incluso que cierren sus reuniones y grupos a los hombres. Esta voluntad de retirada es en principio, habida cuenta del desprecio que se tiene en realidad a las mujeres, una necesidad imperiosa, condición de la actividad. Sabiendo hasta qué punto los grupos «revolucionarios» mantienen en su seno la represión en estas cuestiones, es normal que en un principio las mujeres se organicen aparte (de igual modo que los negros). El problema está en saber si esta separación existe solamente en la organización (entonces, provisionalmente), o si existe por norma en la perspectiva de una solución *femenina* a la cuestión de la mujer. En este último caso, se perenniza el aislamiento de las mujeres, organizado por el capital y repetido por el MLF.



el hilo

rosa de la

historia

LA COMUNA DE PARÍS: UNA INFAME PROPOSICIÓN

MILEVA IMASUMAC

> ¿En qué fundamento se basa la familia actual, la familia burguesa? Sobre el capital, sobre la ganancia privada. En su forma completamente desarrollada, esta familia existe solamente entre la burguesía.
>
> Engels, introducción a la edición alemana de *La guerra civil en Francia*, 1884.

Aunque parezca insólito, a lo largo de la historia, las sociedades no siempre se han sostenido sobre la construcción de núcleos familiares; existe evidencia antropológica de organizaciones comunitarias o núcleos sociales diferentes a las familias en contextos precapitalistas del sur global, pero yo quiero hacer hincapié en las oportunidades de quebrantamiento de la familia como institución dentro del capitalismo.

Durante los setenta días que duró la Comuna de París, el proletariado parisino infringió las normas, no solo políticas y del *statu quo*, sino incluso de los intereses y el afecto individualistas liberales bajo los que se nos socializa en el capitalismo; es decir, amplió las funciones especificadas para la familia a toda la clase trabajadora.

Luego de la expansión de la producción mercantil surgió la familia nuclear a nivel global, que se concibió como familia nuclear heterosexual monógama y constituyó la médula del modo de producción y reproducción del sistema. Se caracterizaba por el individualismo, que, como señala Wen-Chun en su libro *Individualismo y colectivismo en la familia occidental y oriental*, es propio de las sociedades de «lazos laxos entre personas: cada uno debe ocuparse de sí mismo y de su familia

más próxima». El liberalismo industrial no necesita, y, por tanto, rezaga la educación y sostén en colectividad, porque la industria necesita de la alienación de le obrere. En este sentido, le obrere se desarrolla desde el «yo» y ve a les otres obreres, aunque se encuentran en condiciones materiales similares a la suya, desde la competitividad y no desde un posible apoyo mutuo.

Además, la sociedad industrializada no requiere de ayuda colectiva como la requerían las sociedades precapitalistas que poseían una economía agraria, cuyo trabajo requería una gran mano de obra. Siglos después conservamos estas prácticas heredadas de la imposición de un sistema egoísta fuera del aspecto laboral: consumismo de los afectos de otres, independencia luego del matrimonio, pensamientos de incapacidad e insuficiencia. Podemos aludir aquí al trabajo de Román Rodríguez *Juventud, familia y posmodernidad: (des)estructuración familiar en la sociedad contemporánea*:

> La familia ha seguido comportándose como una estructura imprescindible para el mantenimiento de los valores con miras al perfeccionamiento de los procesos de estructuración social, pero ya no en la dirección exclusiva de su propia formulación y reformulación como organización social, sino como instrumento accesorio de los procesos de socialización y fijación de una moral del capital.

Sin embargo, dentro del auge capitalista, también han existido microestructuras que transgredían la familia. Un ejemplo historiográfico de esto son les obreres atravesades por una raza, género y situación corporal disidente que, en determinadas geografías y épocas, se han unido por necesidad, *desfamilizarizando* las familias biológicas y *refamiliarizando* redes alternativas de solidaridad extendidas, como señala Helen Hester. También casos cotidianos como el de las familias obreras monoparentales que se alían con familiares para la distribución del trabajo doméstico, u homoparentales que se refugian en amigues ante la discriminación de su familia biológica; no obstante, uno de los prototipos de transgresión de la familia en la contemporaneidad, con el objetivo de la extensión del trabajo y el afecto a todo un pueblo, es el caso de la Comuna de París.

Para esto, primero debemos especificar qué es familia. En términos generales y económicos, podemos decir que es el producto microsocial del capitalismo y la unidad bajo la que se erige y reproduce el sistema: educa para insertar a cada persona en la sociedad de clases y sus rela-

ciones de violencia elitista, que se expresan de forma más contundente en les obreres disidentes de género, discas o negres, al mismo tiempo que funciona como un agente económico (consume, invierte, ahorra y ofrece servicios) que sostiene al modo de producción capitalista.

Por todo ello, es preciso eliminarla. En este sentido, les abolicionistas de la familia (y de todo dispositivo que sirva al capital) no planteamos suprimir los puentes de afecto hacia parientes biológicos, sino ampliarlos hacia todo el proletariado, entendiendo que una revolución de clase solo es posible mediante una lucha colectiva y organizada.

Contextualizándonos en la época y circunstancias en que se germinó la Comuna de París, nos trasladamos a la Europa del siglo XIX. Prusia se encontraba en un período de auge económico luego de ganar el conflicto bélico frente a Austria; así, un comunicado de prensa del canciller Bismarck consiguió provocar a Napoleón III, y en un intento fútil de alimentar el nacionalismo de les franceses y no perder la influencia política en Europa, el Segundo Imperio francés le declara la guerra a Prusia en julio de 1870. Y, aunque se había progresado como consecuencia de la Revolución Francesa, la grieta entre la clase burguesa y la trabajadora se acentuaba progresivamente.

El conflicto franco-prusiano se produjo durante el período de 1870 a 1871, con apoyo de la Confederación Alemana del Norte y los reinos aliados de Baden, Baviera, Sajonia y Wurtemberg. Luego de enfrentamientos bélicos, como la batalla de Gravelotte y Spicheren, Napoleón III declara su rendición en la batalla de Sedán. A pesar de esto, la lucha se extendió unos meses bajo el gobierno republicano, liderado por una burguesía y una Asamblea Nacional conservadoras, bajo el mandato provisional de Adolphe Thiers. En palabras de Marx en el primer capítulo de su ensayo *Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871: A todos los miembros de la Asociación en Europa y los Estados Unidos*: «Cuando los obreros de París proclamaron la República, casi instantáneamente aclamada de un extremo a otro de Francia sin una sola voz disidente, una cuadrilla de abogados arribistas, con Thiers como estadista y Trochu como general, se posesionaron del Hôtel de Ville».

Thiers, entonces, representaba todo aquello que se oponía a los intereses del proletariado: durante su corto régimen, ordenó la represión de protestas de parisines empobrecides y emitió una serie de medidas económicas que afectaron a más de trescientes mil trabajadores. De esta

forma, se puso en marcha rápidamente el levantamiento de barricadas por parte de les proletaries de París, y, aprovechando el vacío de poder tras el traslado de Thiers y los ministerios a Versalles, el proletariado parisino se sublevó el 18 de marzo del 1871, surgiendo así la revolucionaria Comuna de París.

A ciento cincuenta años de la insurgencia de la Comuna de París, esta sigue fundando un ejemplo de existencia comunitaria que quebranta la constitución burguesa de la familia: cuerpos marginalizados y precarizados que necesitaron de una revolución obrera para resistir a la crisis bélica franco-prusiana. Tarcus nos dice en su artículo «Cuando los obreros tomaron el cielo por asalto: a 150 años de la Comuna de París»:

> El proletariado parisino no solo aquilataba una extensa tradición de luchas sociales y políticas, sino que, además, contaba ahora con pertrechos y experiencia militar: las circunstancias históricas lo habían convertido en un proletariado armado, mientras el enemigo alemán o los republicanos burgueses no lograran desarmarlo.

Se autoorganizaron para hacer cumplir políticas económicas que le servían al proletariado: separación de la Iglesia y el Estado, así como expropiación de las iglesias; condonaciones de rentas; igualdad de salario entre obreras y obreros; oportunidad de colectivización de empresas ante el abandono del patrón; abolición de trabajos nocturnos, intereses por deudas y pena por guillotina; concesión de pensiones para las viudas e hijes de exmiembros la Guardia Nacional; creación de guarderías para hijes de obreras y establecimiento de escuelas gratuitas y laicas; la policía, fue además, despojada de los atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna, de carácter revocable.

Del texto de Martín Martín y Minervy Tamayo «Funciones básicas de la familia. Reflexiones para la orientación psicológica educativa», se puede sintetizar que la familia existe porque cumple las siguientes funciones: biológica, económica, educativa y afectiva. La primera, como reproducción literal de descendientes que cohabitan una sociedad.La segunda y la tercera, la Comuna las cumplió mediante la transformación de las políticas económicas para los intereses del proletariado parisino. De hecho, hubo algunas a medidas a corto plazo, como la igualdad de salarios y evolución a gratuidad en las escuelas locales; y otras que se proyectaban a largo plazo, como la implementación del Estado laico y la

abolición de trabajos nocturnos de manera integral; todas útiles para el beneficio colectivo de les proletaries de París. Y en cuanto al último punto, para que la función afectiva pueda velar por los intereses de todes les proletaries de París de manera conjunta, se suprimió la familia implícitamente y se construyeron vínculos afectivos comunitarios; de esta forma, las responsabilidades y lazos afectivos que se le solicitarían antes a una o dos personas de la familia nuclear eran más resistibles, porque estaba sostenido por múltiples vínculos dentro de la Comuna.

Existen familias extensas compuestas por tíes, primes y abueles además de les miembres nucleares, familias compuestas por amigues que cohabitan un mismo espacio y familias nucleares que acuden a sus vecines locales para el apoyo en la distribución del trabajo doméstico y las responsabilidades, que quebrantan el modelo esquemático de familia que espera el capitalismo; no obstante, les revolucionaries parisines de la Comuna fueron, si bien cercados por las fuerzas estatales al servicio de la burguesía francesa, un ejemplo de infracción mayúscula, porque los lazos de distribución del trabajo y la sedición contra el capital estaban compuestos por centenas de obreres fusionades y envueltes en la emancipación económica. En palabras de Marx: «La Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora».

Los lazos que se crearon entre les obreres de la Comuna de París desbordaban la familia. Abrieron los horizontes para una nueva y esperanzadora visión, una comunización de los cuidados y del amor más allá de esta institución, incluso dentro de un modo de producción que lo imposibilitaba. La abolición de la familia simboliza la expansión de esta hacia todo el proletariado, porque para cada proletarie, todes les proletaries del mundo son su familia.

LA ABOLICIÓN DE LA FAMILIA SIMBOLIZA LA EXPANSIÓN DE ESTA HACIA TODO EL PROLETARIADO, PORQUE PARA CADA PROLETARIE, TODES LES

PROLETARIES DEL MUNDO SON SU FAMILIA.

GOZAR DEL CIELO EN LA TIERRA:

LAURA S. ALDANA

EL PROYECTO COMUNISTA DE ABOLICIÓN DE LA FAMILIA EN LA UNIÓN SOVIÉTICA (1918-1936)

Desde los comienzos del movimiento comunista, la cuestión de la familia ha sido una de las más relevantes, como muestra el hecho de que la hayan abordado los principales autores revolucionarios. En *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Engels ya planteó la contradicción entre la producción capitalista y la familia. En el *Manifiesto comunista* encontramos todo un apartado donde Marx y Engels hablan de la abolición de la familia, criticando la institución burguesa como un elemento que perjudica a las mujeres y a los niños. Unas décadas más tarde, Engels dedicó al surgimiento de la familia uno de sus libros más importantes: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, un análisis antropológico sobre el origen de la opresión de la mujer y el desarrollo histórico de la familia. Paralelamente, otro autor socialista, August Bebel, publicó *La mujer y el socialismo*, en el cual argumentaba, desde una óptica profundamente liberadora, que el socialismo permitiría la emancipación de la mujer y la liberación sexual; además, Bebel sería uno de los mayores defensores

de la despenalización de la homosexualidad en Alemania. También hay que mencionar a Clara Zetkin, que trabajó incansablemente dentro del Partido Socialdemócrata Alemán por los derechos de las mujeres trabajadoras.

Décadas antes de los bolcheviques, los revolucionarios rusos del siglo XIX también extendieron sus ideales emancipatorios a la familia: anarquistas, social revolucionarios y nihilistas participaban de los principios de camaradería, libre unión, respeto mutuo e igualdad de la mujer. La ideología bolchevique recogía estos ideales, pero iba mucho más allá: en línea con el pensamiento marxista, apoyaban un socialismo científico, no utópico, y su proyecto político desarrolló las aportaciones de la tradición marxista.

Soplaban por entonces vientos de cambio, y no solamente en la Rusia revolucionaria, sino en todo el mundo. Los movimientos sufragistas, liderados por las mujeres burguesas, llevaban décadas luchando para conseguir derechos políticos, al tiempo que las líderes socialistas reclamaban derechos sociales y laborales.

Aunque algunos países ya habían logrado avances con anterioridad, la Gran Guerra supuso un enorme impulso para estas demandas: los gobiernos se vieron obligados a recurrir a la mano de obra femenina para mantener funcionando las industrias, sacando de la vida doméstica a millones de mujeres. No tardó en seguir la conquista de importantes derechos: durante la Gran Guerra, Dinamarca, Rusia y Alemania reconocieron el sufragio femenino; poco después lo harían también Estados Unidos y Gran Bretaña. Pero era preciso algo más que votos en un parlamento burgués para aspirar a la emancipación.

Los bolcheviques reconocían que sobre las mujeres pesa una doble carga: la del trabajo asalariado y la del trabajo reproductivo dentro la familia. Los teóricos bolcheviques instaban a transferir el trabajo doméstico a la esfera pública: para la liberación femenina no bastaba una redistribución dentro de la misma estructura familiar; se debía *socializar* el trabajo reproductivo y de cuidados. Los soviéticos argüían que la familia, desprovista de sus funciones sociales, dejaría de existir dejando en su lugar individuos iguales y autónomos, libres de escoger a sus parejas. Los bolcheviques clamaron por una nueva vida bajo el socialismo: Lenin instaba a socializar las tareas domésticas; Kollontai, a reemplazar la cocina privada por el comedor público. No buscaban cambiar los roles de género dentro de la familia, querían destruir la familia. Si el Estado de los trabajadores se proponía emancipar a las mujeres, debía implementar políticas para establecer amplios servicios sociales y socializar el trabajo doméstico, así como garantizar el acceso de las mujeres al trabajo asalariado, garante de la independencia económica.

Las relaciones interpersonales eran otro campo que los bolcheviques estaban deseosos de transformar. La socialización del trabajo doméstico debía dar pie a una nueva libertad en las relaciones. Las nuevas relaciones se basarían únicamente en los sentimientos existentes, sin consideraciones económicas de por medio. No obstante, no todos los bolcheviques tenían la misma opinión: algunos querían arbir paso a una sexualidad libre y sin límites –a fin de cuentas, la moralidad era un producto histórico, y, por tanto, podía cambiar–, pero otros mantenían una línea más conservadora.

No era una cuestión exclusiva de Rusia. Las sociedades occidentales de posguerra fueron testigo de un notable aperturismo con respecto a las relaciones sexuales. Alemania, que antes de la guerra había sido un campo de batalla en torno a la despenalización de la homosexualidad, vio surgir una comunidad queer y disidente de género nunca antes vista de manera tan libre. Magnus Hirschfeld, pionero de la sexología y artífice de los primeros tratamientos de afirmación de género para personas trans, tuvo frecuentes contactos con los bolcheviques, e incluso fue invitado a la Unión Soviética a impartir conferencias, pues sus teorías eran ampliamente populares entre los sexólogos soviéticos.

Entre los debates más sonados estuvo la colectivización de la crianza. Algunos teóricos soviéticos pusieron en entredicho la capacidad de los padres para criar a las criaturas, alegando que el egoísmo familiar y la ignorancia de los progenitores era un estorbo para su desarrollo y que el Estado podría encargarse mucho mejor de educar a una buena ciudadanía. Hubo quienes, como Diushen, planificaron colonias y pequeñas ciudades únicamente para niñes, donde crecerían bajo la supervisión de pedagogos, ¡y se autogobernarían mediante su propio soviet!

Como primer paso para construir esta nueva sociedad, las bolcheviques derogaron las leyes zaristas en noviembre de 1917 y poco después, en diciembre, fueron promulgados dos decretos cruciales: el que establecía el matrimonio civil y el que legalizaba el divorcio, hasta entonces casi imposible de conseguir. Estas medidas fueron confirmadas y ampliadas con el primer Código de Familia de octubre de 1918, que iba más allá: suprimía la validez legal del matrimonio religioso, dejando el civil como única unión reconocida; otorgaba plena igualdad formal a la mujer y prohibía la adopción, con la pretensión de que fuese un paso hacia la abolición de la familia al transferir la crianza al Estado, el cual, de todas formas, sería mejor tutor. El nuevo matrimonio civil no reconocía el régimen de bienes compartidos: el objetivo era minar la familia como uni-

dad económica. El Código Civil de 1922 confirmaba la despenalización de la homosexualidad, y un decreto de 1920 legalizaba el aborto. Los propios juristas que elaboraron esta legislación pensaban que se trataba de meras medidas transicionales, y que a no mucho tardar la desaparición de la familia haría que fueran irrelevantes. Sin embargo, a pesar del omnipresente optimismo revolucionario, la tarea de poner patas arriba las relaciones familiares demostraría ser extremadamente complicada, y se encontraría con muchos obstáculos, como explica Wendy Goldman en su monumental trabajo *La mujer, el Estado y la Revolución* (2010, ediciones IPS) principal fuente de este artículo.

La guerra civil rusa agravó la ya difícil situación creada por la Primera Guerra Mundial. A lo largo de cuatro años, la economía y los transportes colapsaron, y la vida familiar sufrió enormes disrupciones. A ello hay que sumar la hambruna de 1921, que arrojó otra losa sobre el ya maltrecho país. En 1922 había 7,5 millones de huérfanos en Rusia, y el gobierno socialista no daba abasto para hacerse cargo de semejante avalancha, ocupado como estaba con mantener a raya a las fuerzas contrarrevolucionarias en todas sus fronteras y costas. Al principio, se intentó dar cobijo a les niñes en instituciones estatales de nueva creación: las antiguas mansiones de los nobles zaristas fueron reconvertidas en hogares para niñes. A pesar de lo vistoso de la idea, la falta de recursos y el deteriorado estado de muchos de estos palacios hicieron que resultara contraproducente. Los servicios para huérfanos eran caóticos y desorganizados, el personal carecía de formación y experiencia. El Estado apenas podía proveer a medio millón del total, por lo que el gobierno tuvo que afrontar la realidad: ¡cómo iba a asumir el Estado la crianza de les niñes cuando carecía de los recursos para hacerse cargo de ello!

Con el fin de la guerra civil y el establecimiento de la Nueva Política Económica (NEP), la situación, lejos de mejorar, empeoró. Nuevos recortes de presupuesto acabaron por forzar al gobierno a reintroducir la adopción en 1926 y enviar a les niños de vuelta con sus parientes. Las limitaciones económicas forzaron al gobierno a ser pragmático: el trabajo reproductivo le salía gratis al Estado soviético. Los bolcheviques aún sostenían la necesidad de socializar la crianza en un futuro, pero el coste resultaba prohibitivo: una audaz propuesta de Kollontai calculaba que sería necesario doblar los impuestos para financiar un programa de crianza estatal.

Otro intento frustrado fue la alimentación. Durante la guerra civil, florecieron los comedores sociales: en las grandes ciudades, casi toda la población comía en ellos. Aunque eran una consecuencia directa del colapso económico, para muchos bolcheviques también era el primer paso de la socialización del trabajo doméstico. No obstante, el fin de la guerra trajo el fin del racionamiento, las tiendas reabrieron y los comedores empezaron a cerrar. Esto no gustó nada a muchas mujeres, ya que suponía la reprivatización del trabajo doméstico: una carga que volvía a recaer sobre ellas.

Así pues, la introducción de la NEP supuso un paso atrás para los avances emancipatorios. El paso a la gestión privatizada de las empresas y el retorno de los soldados tras la guerra civil desencadenaron un grave problema de desempleo femenino. La brecha salarial se disparó. Las mujeres, que previamente habían disfrutado de altas tasas de ocupación, se vieron súbitamente sin medios de vida, dando pie así a otro fenómeno social: la prostitución. El coste de la vida y la falta de trabajo mantuvieron a muchas mujeres dependientes del vínculo familiar. Los nuevos derechos que debían disfrutar eran papel mojado: sin independencia económica y sin socializar la crianza y el trabajo reproductivo, la familia seguía siendo una prisión inescapable.

Ante este descorazonador panorama, los legisladores soviéticos intentaron mitigar las peores consecuencias de la NEP con un nuevo Código de Familia en 1925. El debate fue feroz: algunas voces ansiaban avanzar a paso más ligero hacia la abolición de la familia, pero otras reclamaban más derechos para proteger a las mujeres y les niñes. A pesar de la fuerte oposición de los defensores de la NEP como Bujarin, que reclamaban relaciones familiares más fuertes para afianzar la econo-

mía campesina, los partidarios del nuevo Código replicaron que eso supondría claudicar ante las demandas pequeñoburguesas de los *kulaks*: la ley debía estar alineada con los intereses de la clase dirigente, que era el proletariado urbano. El texto final, un compromiso entre los más vanguardistas y los más realistas, fue ratificado por el Comité Ejecutivo Central en noviembre de 1926.

En 1928, el I Plan Quinquenal puso fin a la NEP y dio comienzo una enorme transformación de la economía soviética, que incluyó la incorporación masiva de las mujeres al trabajo industrial. Con el II Plan Quinquenal (1933-1937), más de tres millones de mujeres consiguieron empleo. En 1931, en medio de esta avalancha laboral, el Comité Central rescató la idea de socializar el trabajo reproductivo (que nunca había sido abandonada formalmente) e implementó un impresionante programa de expansión de guarderías. El gobierno también dio indicaciones para crear lavanderías y comedores comunales en nuevos proyectos de vivienda cooperativa, los cuales estaban pensados no para familias, sino para los individuos libres y autónomos que resultarían de su desaparición. Por un momento, pareció que la abolición de la familia estaba al alcance de la mano: la NEP y sus recortes sociales se habían acabado, el desempleo femenino había pasado a la historia y el gobierno disponía de recursos y los estaba invirtiendo en socializar el trabajo reproductivo.

No obstante, tras estas pinceladas halagüeñas se escondía la triste verdad: el empleo masivo de mujeres no obedecía a una mayor oferta laboral, sino sobre todo a la necesidad económica. Durante el I Plan Quinquenal los sueldos se desplomaron a la mitad: ahora no bastaba un salario para mantener a una familia, eran necesarios dos. Las medidas del gobierno, a pesar de la retórica, no buscaban socializar el trabajo reproductivo como un paso más hacia la abolición de la familia, sino garantizar la conciliación laboral de unas mujeres incorporadas al trabajo, pero sin independencia económica debido a lo exiguo de los sueldos. Las trabajadoras soviéticas seguían dependiendo de la familia como unidad económica. Por su parte, al Estado soviético este repliegue hacia la familia le permitió movilizar a millones de trabajadoras para industrializar rápidamente el país.

El II Plan Quinquenal también coincidió con un giro conservador dentro del Partido. Ante el problema de la delincuencia juvenil, los juristas soviéticos siempre habían defendido la idea marxista de que el crimen

era consecuencia de la pobreza y las condiciones materiales, y que la manera de abordarlo no era con castigos sino con pedagogía y reinserción; ahora esas ideas fueron puestas en entredicho. Voces como Vyshinskii, fiscal general desde 1935, achacaron el crimen juvenil a la desestructuración familiar y sostuvieron que era preciso dotar de estabilidad a la familia. Desde 1932 también se abandonó la idea de que las leyes soviéticas no eran más que elementos provisionales previos a la desaparición de la ley y del Estado, se estableció un sistema legal más fuerte y centralizado y una administración de justicia más represiva. En 1933 se introdujo un nuevo Código Civil que, entre otras medidas, volvía a criminalizar la homosexualidad.

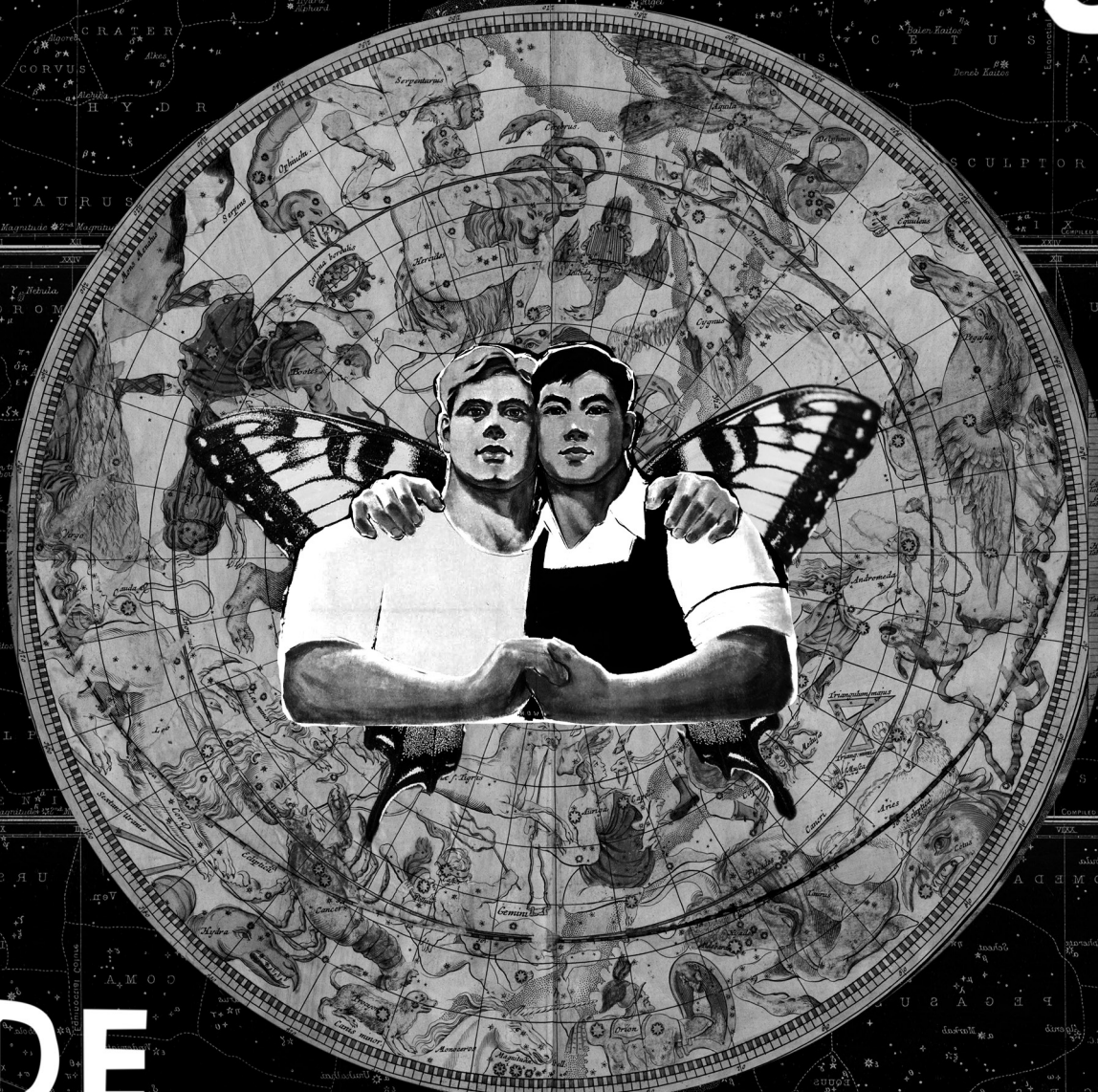
En 1936, el gobierno se propuso elaborar un nuevo Código de Familia. A diferencia del promulgado diez años antes, este no contó con grandes debates y fue impuesto y ratificado rápidamente desde las altas esferas del Estado. La nueva legislación tenía un marcado carácter pronatalista, y su medida estrella era la prohibición del aborto, al cual se achacaba el descenso de la tasa de natalidad. Sin embargo, la causa de ese descenso no estaba en el aborto, sino en la incorporación masiva de la mujer a la industria. En medio de una fuerte propaganda a favor de una «familia socialista», el nuevo Código de 1936 también puso trabas al divorcio y prometió bonificaciones a las mujeres que tuvieran más de siete hijos, como «madres heroicas».

En apenas un lustro, los partidarios de la abolición de la familia habían sido no solamente derrotados, sino eliminados. Acusados de «nihilismo legal», algunos fueron fusilados; otros, recluidos en psiquiátricos. Para 1938, los bolcheviques que aún creían en la emancipación fueron tachados de «pervertidos trotskistas-bujarinistas». Un último Edicto de Familia en 1944 acabó por enterrar lo que aún quedaba de revolucionario en la ley soviética: volvieron los hijos ilegítimos (distinción eliminada en 1918) y solo se concedió el divorcio por la vía judicial.

Este retroceso tampoco fue exclusivo de la Unión Soviética, aunque los motivos fueron diferentes. En Europa, el auge del fascismo supuso un duro revés para todo disidente de la institución familiar heteronormativa. Bajo el mantra de la triple K (*kinder, kirche, küche*; en alemán, «niños, iglesia y cocina»), las mujeres perdieron sus derechos políticos y fueron expulsadas del espacio público y empujadas de vuelta a la familia. Aunque en la posguerra recuperarían sus derechos, la socialdemocracia y el Estado del bienestar se encargarían de encumbrar de nuevo el modelo de familia tradicional y mantenerlas atadas a esta institución, y serían necesarias décadas de incansable actividad feminista para volver a desafiarlo.

Durante casi dos décadas, les comunistas ruses se lanzaron a la titánica tarea de abolir la familia. Su análisis no estaba errado, habían reconocido correctamente sus cimientos materiales y sabían perfectamente qué debía hacerse para poner fin a la institución: socializar las tareas domésticas y la crianza, garantizar la independencia económica de las mujeres y abrir paso a nuevas formas de relacionarse sentimental y románticamente. Por desgracia, el contexto histórico intervino decisivamente en su contra: a pesar de las ambiciosas iniciativas legislativas que inauguraron el proceso, estas no tenían otro fin que abrir camino a una transformación material que nunca pudo llevarse a cabo. Las dificultades económicas de la guerra civil y la NEP forzaron a aplazar una y otra vez las iniciativas socializadoras, y finalmente, el camino elegido para la industrialización selló el destino de las mujeres soviéticas, atándolas definitivamente a la institución familiar ante la traición del Partido Comunista, que abandonó sus principios emancipadores originales en favor de la nueva idea de «familia socialista». La doble carga del trabajo asalariado y reproductivo volvía a caer sobre la mujer soviética, y cien años después, las proletarias conscientes recogemos la historia de lo que fue, con la esperanza de poder aprender de sus errores y traer la tan ansiada emancipación.

MARIPARIAS



DE LA TIERRA

UN FINAL INFELIZ PARA EL CAPITALISMO: MATERNIDADES NEGRAS, ALGUNAS PALABRAS Y HECHOS[1]

Lara Alonso Corona

En 1916 Angelina Weld Grimke estrena su obra de teatro *Rachel*; la historia de una joven afroamericana que, al adquirir conciencia del racismo que hay a su alrededor, promete no tener jamás descendencia, suscitó que algunos críticos acusasen a Grimke de abogar por el «suicidio racial».

Angelina, exponente de la corriente artística afroamericana del Harlem Renaissance (corriente fértil no solo en disidencias sexuales, sino en simpatías/activismos comunistas), ella misma había jurado —y lo cumpliría— no casarse ni tener hijes. Angelina era una mujer queer. Vemos cómo la acusación, dentro del propio movimiento por los derechos de las personas negras en América, de que las lesbianas estaban contribuyendo al genocidio de su raza por su mera existencia, tiene una larga historia —aunque no sería hasta Audre Lorde cuando las lesbianas negras contratacarían con una crítica detallada a este mito.

1 Todos los epígrafes de este texto son citas de poemas de Pat Parker.

CADA VEZ QUE DEJAMOS QUE UNA MADRE LESBIANA/ PERDIERA A SU HIJO Y NO INVADIMOS/ JUZGADOS—/ FUE UN ACTO DE PERVERSIÓN.

Volvamos a la definición de M.E. O'Brien de la abolición de la familia no como «la destrucción de los lazos de parentesco que actualmente sirven de protección contra la supremacía blanca, la pobreza y la violencia estatal, sino la ampliación de esa protección a comunidades de lucha más amplias».

Las comunidades de madres negras llevan muchas décadas poniendo en práctica esta idea —y también aportando teoría, tal y como refleja el artículo de la abolicionista de la familia Sophie Lewis[2] «Mothering against the world: momrades against motherhood», publicado en la revista *Salvage*.

Lewis celebra sobre todo el trabajo de Alexis Pauline Gumbs, una poeta y activista que ha recogido las maneras en las que las polimaternidades negras han constituido, según ella, «un modo alternativo de producción». Para Gumbs estos actos de maternidad negra (y aquí hay que recalcar la importancia del uso consciente por activistas y teóricas, desde Gumbs a O'Brien, de «madre» como verbo y no como sustantivo) son «algo queer» porque «alteran la reproducción social del capital al ofrecer un marco social alternativo».

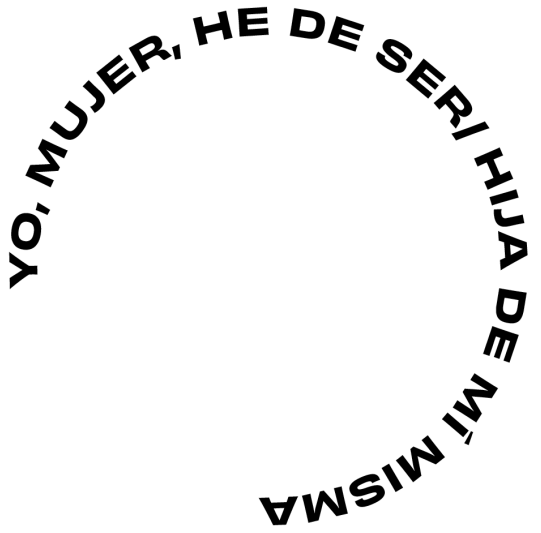
El cuidado de las (muchas) madres negras, que crían a sus hijes en comunidad, reproduce vidas que la sociedad burguesa no ha querido que sobrevivan. Como decimos en el propio manifiesto de Rojo del Ar-

2 Frente al legado histórico de académiques blanques que han saqueado las contribuciones de pensadores de color pero muy específicamente de mujeres de color sin darles crédito, es de agradecer que Lewis, una de las voces más respetadas en el mundo de la abolición, deje constancia inequívoca de su deuda con las pensadoras negras.

coíris, estas son las vidas que *el capitalismo desprecia*. Gumbs afirma que las maternidades negras son algo queer porque el final feliz deseado por el capitalismo sería que estas personas no existiesen.

Por lo tanto, las maternidades negras son «malas maternidades» para el capitalismo, al reproducir aquello que el capitalismo no quiere.

Conservar estas vidas, llevar a cabo estas maternidades, requiere poesía[3].



«Podemos aprender a ser nuestras propias madres» (aquí «madre» se usa como verbo en el original), les dice Audre Lorde a las lesbianas negras.

Históricamente las mujeres negras han sido personas queer, independientemente de su sexualidad.

La mujer negra en América ha sido constantemente culpabilizada por su propia fuerza para sobrevivir, desdeñada por ser «masculina», abandonada por su habilidad para sacar vidas imposibles adelante. La

3 No es casual que muchas de las teóricas de la maternidad negra que la entienden como algo revolucionario y/o queer sean poetas, en la línea de Lorde: se trata de una necesidad material, ya que las novelas y las obras de teatro requieren mucho más tiempo y recursos a disposición de sus autores, a veces el tiempo de escribir un poema es todo el tiempo que una madre negra y pobre tiene, más allá de consideraciones de «una habitación propia».

construcción racista del género[4] deja a la mujer negra fuera de la categoría «mujer», desde las campañas de las primeras sufragistas hasta las quejas de sus propios compañeros en el activismo antirracista, que insistieron que la resiliencia de la mujer negra era una fuerza emasculadora. Michelle Wallace, en su estudio esencial sobre este tema, *El macho negro y el mito de la supermujer*, recuerda cómo, para intentar alejarse de esta visión de la mujer negra como subyugadora de sus hermanos y del hogar matriarcal como nocivo para el nacionalismo negro, escuchó a los hombres que le aconsejaban que debía ser más «sumisa» y «pasiva» para poder ser una «mujer natural» (y por lo tanto atractiva para los hombres, exitosa en la heterosexualidad).

Porque las mujeres negras no son «mujeres naturales».

Los continuos llamamientos al genocidio son reales: en 2005 el antiguo secretario de Educación y oficial de la política antidroga en Estados Unidos, William Bennett, afirmaba públicamente que si se abortasen todos los bebés negros el crimen disminuiría.

Una madre negra siempre ha tenido enemigos.

---

4 En los últimos años la relación intrínseca entre género y racismo se ha puesto particularmente de evidencia en los nuevos movimientos transfóbicos (con las feministas transexcluyentes a la cabeza); por ejemplo en el hecho de que las nuevas reglas para apartar a las mujeres trans de los deportes de competición han afectado desproporcionadamente a las mujeres negras (en su mayoría cisgénero).

Quizá el momento más ilustrativo de esto fue durante el ascenso del neoconservadurismo americano en la década de los setenta y ochenta, cuando la maquinaria de propaganda reaganiana centró gran parte de su poder en demonizar a las mujeres negras, en particular a las madres negras, y más particularmente todavía, a las madres solteras negras; las que no habían podido conseguir que el hombre se quedase, las que vivían de los subsidios públicos (las denostada, mítica figura de la *welfare queen*). Este pánico llegó a su momento más álgido durante la «epidemia del crack» (tolerada/promovida por la CIA para subvencionar las luchas anticomunistas en Latinoamérica) y el pánico social alrededor de les *crack babies*, que señalan al cuerpo del infante negro como algo monstruoso a la vez que culpaban a la madre por su «creación», literal y metafórica.

El ataque a la maternidad negra no es algo nuevo: desde la época esclavista donde las madres no se podían quedar con sus hijes (pero sin embargo estaban obligadas a cuidar de la prole blanca) a la violencia obstétrica de hoy en día, donde las personas gestantes negras se encuentran en cuatro veces más riesgo de morir durante el parto. En un momento como este en que la lucha por los derechos reproductivos parece estar en un punto crucial es bueno recordar que, para las personas racializadas y de clase obrera, esa lucha siempre ha incluido el derecho a llevar a cabo una gestación elegida, de manera segura.

«[D]urante siglos el consenso nacional ha sido que las personas negras no deberían ser capaces de ser madres» señala Alexis Pauline Gumbs en su pieza «Forget Hallmark», recordando su molestia después de haber leído varios libros de teoría queer de cómo estos afirmaban que la maternidad *siempre* reproducía la heteronormatividad. La teoría queer ha sido predominantemente escrita por personas blancas que ignoran el discurso político que desde siempre ha insistido en que la reproducción de las personas negras supondría el final de la civilización, no solo con la creación literal de más personas negras, sino simplemente por exponer a los jóvenes a comportamientos indecentes.

¿Cuántas veces las acusaciones dirigidas a madres negras nos resultan tan similares a las dirigidas a les desviades queer? Reproducir las vidas que el capitalismo quiere muertas puede ser un acto de creación de alternativas, no solo de resistencia.

Gumbs afirma que «maternar» puede ser lo más queer que una persona puede hacer: «Es importante mostrar las voces de las personas

que se identifican como queer y resaltar sus prácticas de maternidad, y es igualmente importante resaltar lo queer de la maternidad como una práctica en sí.»

Por supuesto que la celebración de las maternidades negras corre el riesgo de caer, en su intento de encontrar un asidero que garantice la supervivencia, en un fetichismo de la propia maternidad que no haría sino ayudar a naturalizar el género, pero sería absurdo asumir que las teóricas de la maternidad negra *y queer* no se dan cuenta de la diferencia.

Cheryl Clarke en «Lesbianismo: un acto de resistencia» afirma que la heterosexualidad occidental es «contrarrevolucionaria».

No solo palabras, sino hechos.

No solo el acto de reproducir vidas incómodas para el capital, sino el acto de crear comunidades revolucionarias alrededor de estas vidas.

La preocupación sobre cómo desarrollar modelos de familia y maternidad enfocados a las necesidades comunes y a servir a procesos de liberación han moldeado la agenda de muchos grupos y asociaciones de mujeres negras desde los años setenta. En un volumen como *Revolutionary Mothering* se incluyen piezas autobiográficas, así como pautas para «politizar el amor familiar» y llegar a soluciones concretas como la creación de una red de distribución de bienes de primera necesidad o la apertura de escuelas gratis para aquelles niñes y personas excluidas por las instituciones educativas hegemónicas. En este libro también se recogen las experiencias de colectivos como Regeneración y Kidz City, que centran lo que la crianza de criaturas racializadas y pobres tiene de resistencia al sistema capitalista.

NO TE SERVIRÉ MÁS/ EN NOMBRE DEL AMOR

La madre negra no tiene aliados.

Michelle Wallace señala lo retorcido del rencor del hombre negro por la mujer negra, dado que la mujer negra «es el taller que mantiene la casa (del hombre negro) funcionando» con su labor de cuidados, y en la mayoría de los casos con su trabajo asalariado, pues en muchos hogares afroamericanos la mujer ha sido históricamente la principal proveedora.

Dentro del movimiento de liberación negra en Estados Unidos, enmarcado en la época de los «derechos civiles» (años sesenta y setenta), los líderes de grupos como los Panteras Negros pecaron de miopía al considerar la liberación de las mujeres negras como una lucha aparte de la suya, además de como políticamente irrelevante. Una falta de visión y solidaridad que en su momento ya les recriminó Angela Davis, y que se puede recoger en la advertencia que la revolucionaria Assata Shakur le hacía a sus «hermanas» cuando les decía que se alejaran de «hombres reaccionarios» porque «las personas negras nunca serán libres hasta que las mujeres negras no participen en todos los aspectos de la lucha».

Desdeñar las necesidades de las mujeres y les gays (a pesar de las llamadas a la inclusión que hicieron algunos Panteras como Huey P. Newton) solo contribuyó a debilitar la causa revolucionaria. ¿Cuántes camaradas no se perdieron al caer en esta trampa, al hacer crecer movimientos de liberación dejando espacio para el sexismo, la homofobia, el racismo, etcétera, dentro de ellos?

Para los hombres negros revolucionarios de la época el rol tradicional de la mujer, su lugar en la familia, queda sin cuestionar.

Para ellos las mujeres negras, al ser «no naturales», creaban familias «no naturales» que reproducían dinámicas que ellos creían que estaban cercenando la masculinidad de los hombres negros, masculinidad de la que habían sido privados por culpa de la supremacía blanca, en especial en las épocas de la esclavitud y más tarde del Jim Crow —«la esclavitud americana fue una experiencia deshumanizante para todos los involucrados» nos recuerda Michelle Wallace.

Las comunidades de clase obrera que juntan recursos frente al abandono masculino en la forma de una multitud de «tías» que ayuda a la crianza sin importar los lazos biológicos; la maternidad concebida como lo que hacen las Madres en las casas del ambiente queer de los balls de los 1980s en Nueva York; la conferencia de Third World Lesbians and Gays proponiendo la importancia de la maternidad como responsabilidad colectiva: todos ellos esfuerzos por convertir el hecho de «hacer de madre» en una acción disociada del género.

Eso no quiere decir que la reproducción sea necesariamente una elección revolucionaria para una mujer negra, o que deban usarse las posibilidades queer de estas maternidades para presionarlas a ejercer estos roles. Aunque no es el tema de este artículo, el hecho de que las prácticas de polimaternidades negras y sus reflexiones sobre el carácter queer de las mismas sea una corriente importante en los movimientos anticapitalistas afroamericanos no quiere decir que no haya habido lla-

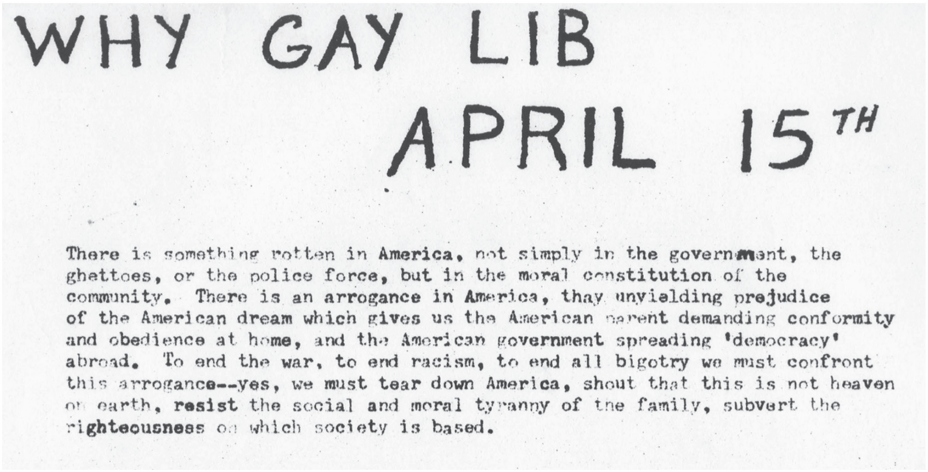
mamientos a la abolición de la familia de una manera más directa por parte de las mujeres negras, a través del derecho de las personas gestantes a elegir no hacer de madres.

Recordemos *Rachel* de Angelina Grimke y lo polémico de su rechazo de la reproducción en un mundo racista y sexista.

Recordemos, una vez más, el trabajo de Pat Parker:

> **La izquierda tiene que renunciar a su eterna lealtad a la familia nuclear. La familia nuclear es la unidad básica del capitalismo y para que podamos pasar a la revolución tiene que ser destruida.** Y quiero decir destruida. La izquierda masculina ha engañado a demasiadas mujeres con gritos de genocidio haciéndoles creer que es revolucionario estar atadas a los bebés.

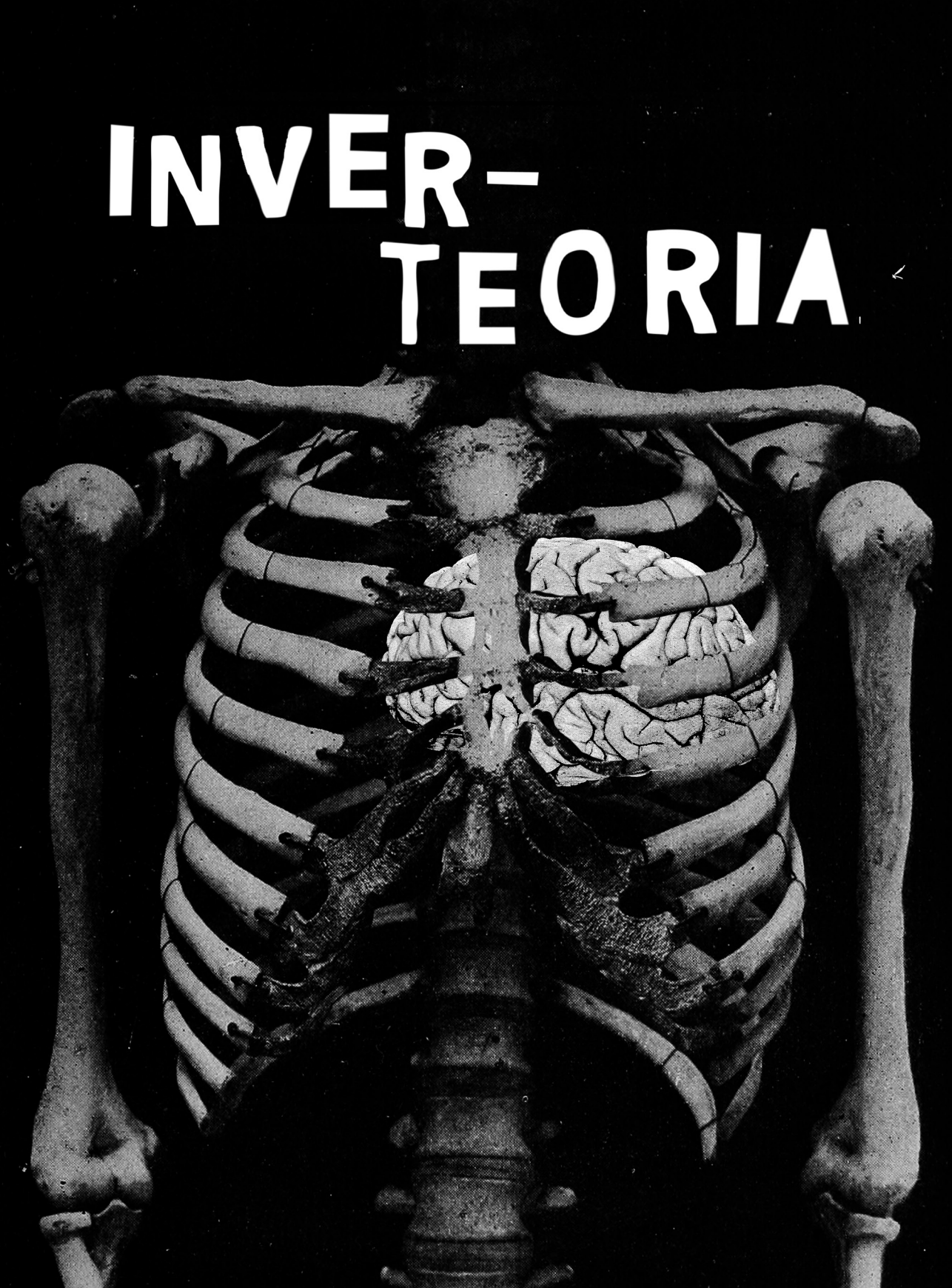
Liberar a todes les «madres» para que todes les «hijes» sean libres, y eso incluye rechazar estos roles; pues como dice una de las diez demandas de 1972 del Frente de Liberación Gay de Boston, los derechos de les adres sobre «sus» hijes deben ser disueltos y comenzar una crianza en común por parte de toda la comunidad, para que cada niñe pueda elegir su propio destino.

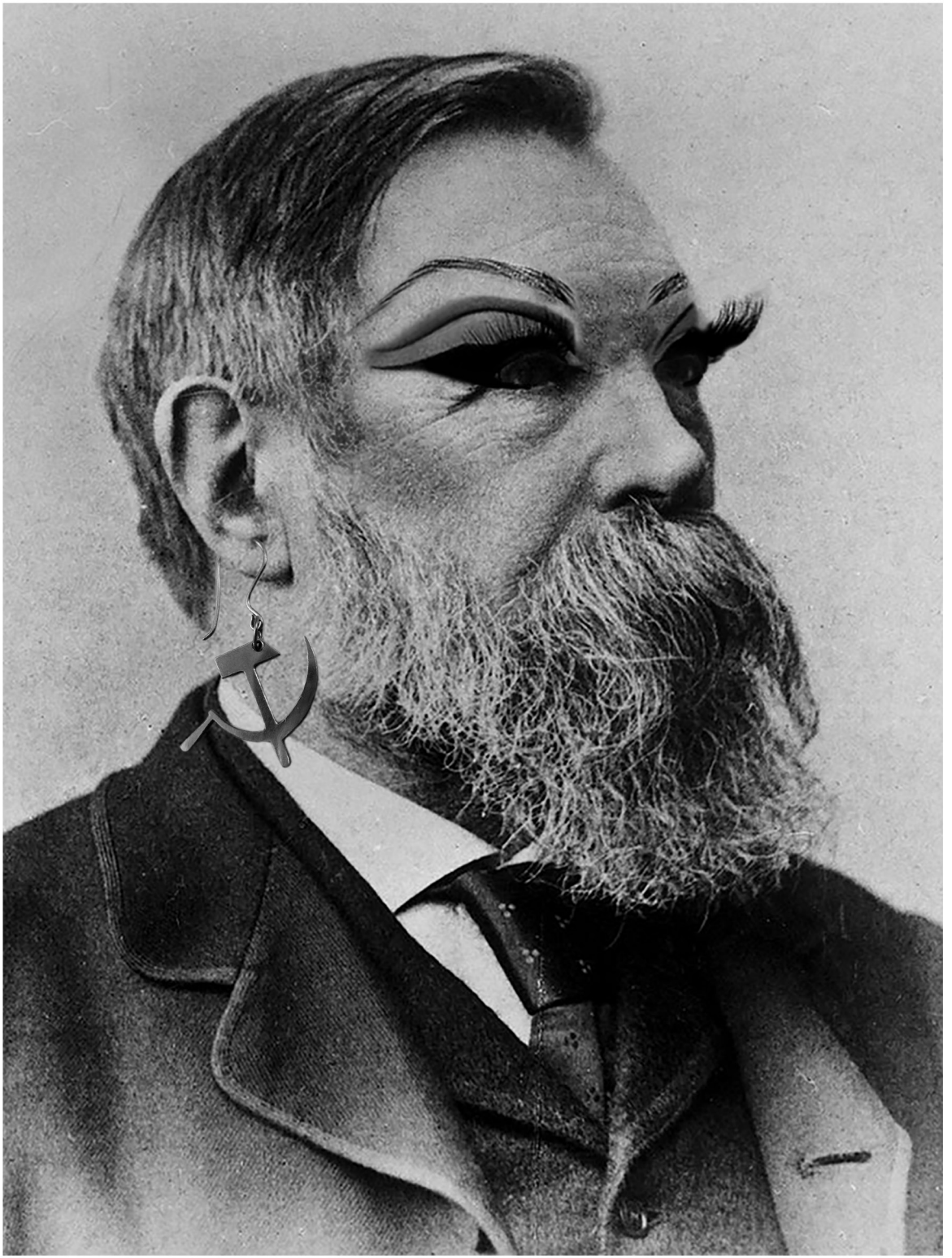

WHY GAY LIB

APRIL 15TH

There is something rotten in America, not simply in the government, the ghettoes, or the police force, but in the moral constitution of the community. There is an arrogance in America, thay unyielding prejudice of the American dream which gives us the American parent demanding conformity and obedience at home, and the American government spreading 'democracy' abroad. To end the war, to end racism, to end all bigotry we must confront this arrogance--yes, we must tear down America, shout that this is not heaven or earth, resist the social and moral tyranny of the family, subvert the righteousness on which society is based.

INVER-
TEORIA





ENGELS EN LOS MÁRGENES[1]

REVISITANDO *EL ORIGEN DE LA FAMILIA, LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL ESTADO*

Diego Parejo

LOS REGALOS DEL TALLER DESORDENADO DE LA PRODUCCIÓN

El 14 de marzo de 1883, Friedrich Engels ascendió, muy a su pesar, a primer violín del movimiento comunista internacional. En pocas semanas, Laura y Eleanor Marx le «encasquetarían» la herencia de su padre, compuesta por miles de cuartillas de letra prieta y emborronada con ideas sueltas o con simples extractos con alguna anotación ingeniosa, meramente formal o hiriente. Entre esos papeles se encontraban los tomos II y III de *El capital* que, al verlos en ese estado de desarrollo, casi le mandan automáticamente a hacer compañía a su «amigo» en la tumba. Sin embargo, unos de los cuadernos que Engels encontró en esos días de arremangarse entre el desorden del taller de producción de Marx fueron los referentes a los estudios etnológicos. Estos eran relativamente pequeños y de letra apretada —como señala en la introducción a *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Lawrence Krader— y en ellos Marx extractó las obras de diferentes etnógrafos y antropólogos de su época: Taylor, Morgan, Maine o Kovalevsky.

Engels conocía la obsesión de su amigo los últimos años de su vida por entender las sociedades no capitalistas y no occidentales. Lo que años antes habían llamado «modo de producción asiático» se complejizaba según atendían a los pueblos antiguos de Europa y de América gracias a, entre otras cosas, los avances de la antropología evolucionista. Esta escuela antropológica, que comienza a asentar los métodos de lo que hoy llamamos antropología social o cultural, proponía —dicho aquí de manera sucinta y no desprovista de una complejidad que nos llevaría

1 El texto estará acompañado de una nota bibliográfica que quedará colgada y comentada en la web, pues entendemos que es un texto complejo y el compañero quiere poner a disposición de todes las lecturas que realizó en su elaboración y que en muchos casos no han quedado reflejadas en el cuerpo del texto para no sobrecargar la lectura.

a la revisión de la época y las ideas del momento sobre los antiguamente considerados pueblos «sin historia»— una forma de ver la evolución de la sociedad de manera lineal, en la cual sociedades más simples evolucionaban hacia formas más complejas a través de estadios como el «salvajismo», la «barbarie» y la «civilización». En lenguaje antropológico algo más actualizado, hablaremos de sociedades de «cazadores y recolectores», de «sociedades de agricultura» y de «sociedades urbanas».

En estos textos, Marx encontró muchas ideas clave que reforzaron (cuando no cambiaron) su visión de las tierras comunales, así como las formas de tenencia y propiedad, y le permitieron ir dilucidando de manera más fina las imbricadas formas del desarrollo social hacia el modo de producción capitalista o hacia formas diferentes. Podemos verlo desde su parte bonita, Marx el investigador que no se contentaba con respuestas simples, o podemos verlo como lo recoge Krätke: Engels vio el estado de los tomos II y III de *El capital* y le contó en carta a August Bebel: «de haberlo sabido le habría perseguido día y noche hasta que lo hubiera terminado e impreso, y eso lo sabía Marx mejor que nadie».

De las idas y venidas, lecturas y relecturas de los cuadernos etnológicos ya se ocuparon otras autoridades del campo por lo que, en lo que a nosotres respecta, vamos solo a acordarnos de Henry Lewis Morgan y su libro *La sociedad primitiva*. Este texto fue el que Marx sometió a mayor escrutinio poco antes de su muerte —noventa y ocho páginas de extractos y anotaciones como recogen Krader y Raya Dunayevskaya—, dejando incluso un bosquejo de los contenidos tal y como él consideraban que debían ir y eliminando partes. Estas amplias notas que recogían críticas, matizaciones y apuntes sobre la valía del trabajo de Morgan fueron, en apariencia, la base sobre la que Engels, entre marzo y mayo de 1884, redactó *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

UNA CUESTIÓN DE ORDEN... Y ALGO MÁS

Néstor Kohan y Lawrence Krader plantean en sus trabajos sobre los cuadernos etnográficos que la fascinación que sienten Marx y Engels por la obra de Morgan es diferente, y que el primero la recibe críticamente mientras el segundo ve en ella la confirmación de su visión materialista histórica para las sociedades antiguas. Sea como fuera, y teniendo en cuenta que ni el MI6 ni la CIA tenían micros en la casa de Marx donde discutían sus asuntos, sabemos que este dedicó un especial cuidado a trabajar la obra de Morgan y que posiblemente tuviera la intención de que formase parte de algún trabajo más complejo que le absorbió sus últimos años. Engels encuentra unos documentos mejor trabajados que en el resto, lo que le lleva, junto a la coyuntura del momento, a tomar la decisión de publicar un libro que considerará «en cierto sentido, la ejecución de un testamento» (Prólogo a *El origen*...). ¿Pero cuál era esa situación de coyuntura?

En 1879, August Bebel publicaba *La mujer en el pasado, en el presente y en el futuro* que acabaría siendo más conocido como *La mujer y el socialismo*. Este libro, pese a las leyes antisocialistas bismarckianas, gozó de una rápida difusión y acogida, pues se oponía a buena parte de las consignas machistas y antimujeres que discurrían dentro del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD), sostenidas por partidarios de Lassalle. Sin embargo, como sostiene Lise Vogel en *El marxismo y la opresión de la mujer*, el libro de Bebel tenía dos debilidades evidentes y relacionadas entre sí: carecía de una aproximación materialista histórica fuerte y tendía al liberalismo político, dibujando la opresión de la mujer de forma transhistórica, y —aquí la segunda debilidad— su superación como una cuestión utópica.

Engels apreció estas debilidades, según recogen algunas autoras, pero no se las comunicó ni a Bebel ni a Kautsky, y se limitó a replicar con evasivas cuando le insistían por carta sobre lo que le había parecido la obra, o con lacónicos «magnífica» en general. Así, Vincent Streichhahn en su capítulo «From the "woman question" to Social Reproduction Theory», dentro del libro *Engels @200. Reading Friedrich Engels in the 21st Century*, sugiere que una de las lecturas posibles por la cual Engels se introdujo de lleno en escribir *El origen*... fue corregir tácitamente a

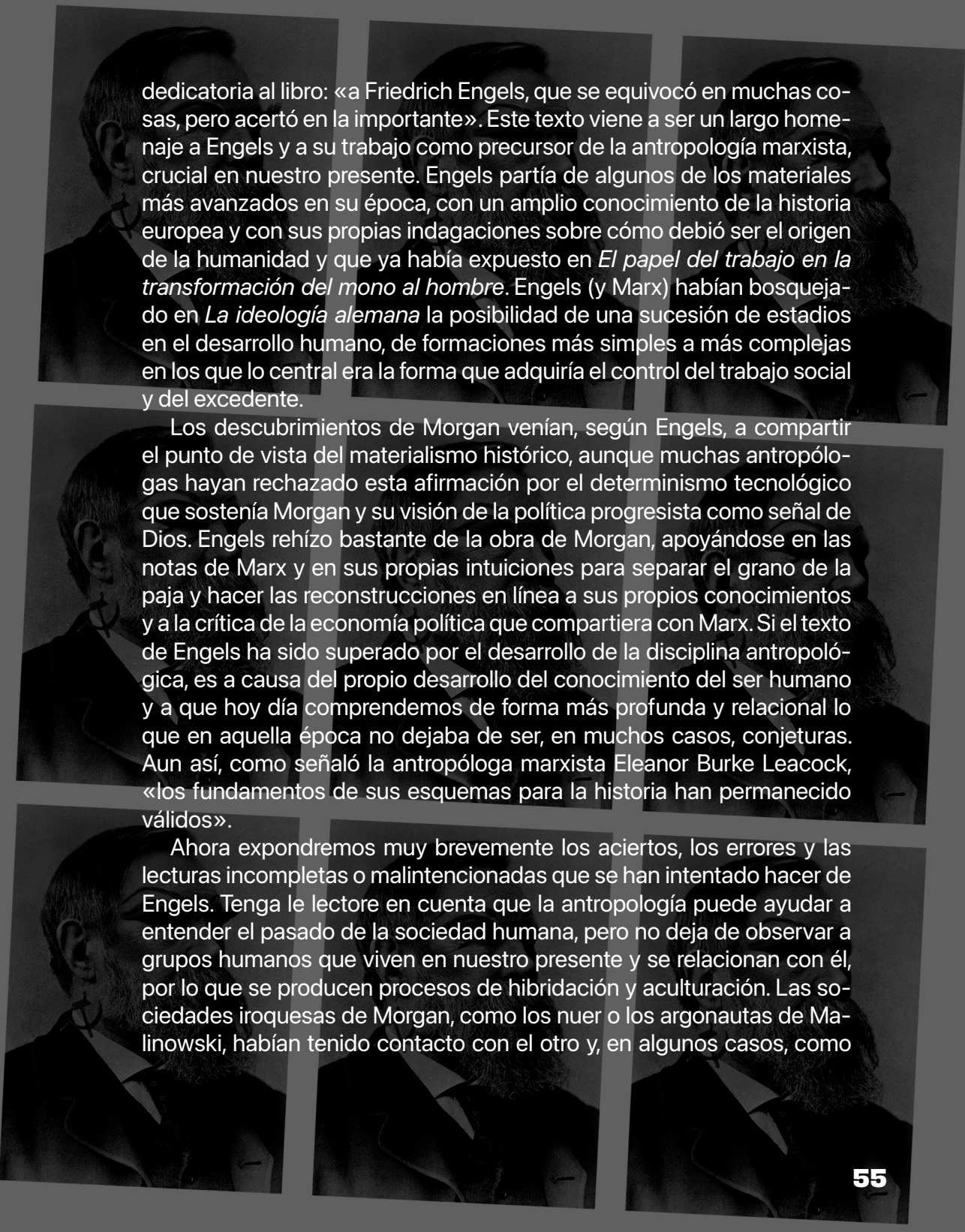
los nuevos líderes díscolos poco versados en el materialismo dialéctico. Este autor insiste, y creemos que con razón, que esta es la principal causa, y que lo que busca Engels con *El origen*... es dar una explicación del desarrollo de la humanidad desde el materialismo histórico. Y en el libro de Morgan había encontrado dónde apoyarse para semejante empresa.

No queremos decir que Engels no pretendiera analizar el origen de la opresión de la mujer o el papel de la familia en ella. Son elementos dentro de un conjunto más amplio que buscaba analizar cómo surgían en la historia las relaciones sociales que llamamos familia, propiedad privada y Estado y, junto a estas, la lucha de clases. Engels estaba profundamente preocupado por las derivas que pudiera tomar el SPD y sus principales dirigentes, que podían llevar a una interpretación en suma economicista o liberal de lo que él y Marx llevaban décadas construyendo. Con *El origen*... da una explicación de la raíz de la explotación de la mujer, a la vez que centra los esfuerzos en sistematizar la teoría de Marx y da una orientación política al movimiento. Con Marx ya fallecido le correspondía a él que los díscolos volvieran al redil del método marxista y se dejaran de florituras liberales. La urgencia de su redacción (entre marzo y mayo de 1884 con un bosquejo preliminar en febrero del esquema de contenidos) lo refuerzan.

ENGELS Y LA ANTROPOLOGÍA: ACIERTOS, ERRORES Y MALAS INTENCIONES

> Los catorce años transcurridos desde que apareció su obra capital han aumentado mucho nuestros conocimientos acerca de las sociedades humanas primitivas. En adición a los antropólogos, viajeros e investigadores profesionales de la prehistoria, han salido a la palestra los representantes de la jurisprudencia comparada, que han aportado nuevos datos y puntos de vista. Algunas hipótesis de Morgan han llegado a bambolearse y hasta a caducar, pero los nuevos datos no han descartado ninguna de sus ideas principales.
>
> *El origen...*

En 1985 Richard Lewontin y Richard Levins publicaron *El biólogo dialéctico*, donde sintetizaban muchos de sus trabajos sobre biología, evolución y genética. Conscientes de su militancia política por el futuro socialista de la humanidad, ambos científicos escribieron la siguiente



dedicatoria al libro: «a Friedrich Engels, que se equivocó en muchas cosas, pero acertó en la importante». Este texto viene a ser un largo homenaje a Engels y a su trabajo como precursor de la antropología marxista, crucial en nuestro presente. Engels partía de algunos de los materiales más avanzados en su época, con un amplio conocimiento de la historia europea y con sus propias indagaciones sobre cómo debió ser el origen de la humanidad y que ya había expuesto en *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre*. Engels (y Marx) habían bosquejado en *La ideología alemana* la posibilidad de una sucesión de estadios en el desarrollo humano, de formaciones más simples a más complejas en los que lo central era la forma que adquiría el control del trabajo social y del excedente.

Los descubrimientos de Morgan venían, según Engels, a compartir el punto de vista del materialismo histórico, aunque muchas antropólogas hayan rechazado esta afirmación por el determinismo tecnológico que sostenía Morgan y su visión de la política progresista como señal de Dios. Engels rehízo bastante de la obra de Morgan, apoyándose en las notas de Marx y en sus propias intuiciones para separar el grano de la paja y hacer las reconstrucciones en línea a sus propios conocimientos y a la crítica de la economía política que compartiera con Marx. Si el texto de Engels ha sido superado por el desarrollo de la disciplina antropológica, es a causa del propio desarrollo del conocimiento del ser humano y a que hoy día comprendemos de forma más profunda y relacional lo que en aquella época no dejaba de ser, en muchos casos, conjeturas. Aun así, como señaló la antropóloga marxista Eleanor Burke Leacock, «los fundamentos de sus esquemas para la historia han permanecido válidos».

Ahora expondremos muy brevemente los aciertos, los errores y las lecturas incompletas o malintencionadas que se han intentado hacer de Engels. Tenga le lectore en cuenta que la antropología puede ayudar a entender el pasado de la sociedad humana, pero no deja de observar a grupos humanos que viven en nuestro presente y se relacionan con él, por lo que se producen procesos de hibridación y aculturación. Las sociedades iroquesas de Morgan, como los nuer o los argonautas de Malinowski, habían tenido contacto con el otro y, en algunos casos, como

recuerda el antropólogo marxista Claude Meillassoux, el tabú, así como otras normas e instituciones sociales, pudieron ser impuestos exógenamente al modo de producción en el que ese grupo humano se encontraba. Lo que vemos desde la lente antropológica y con lo que intentamos reconstruir el pasado de las relaciones humanas ha sido penetrado de alguna manera por el capital y sus consecuencias, como el imperialismo. Trazar el origen de los seres humanos requiere tanto de la antropología social y cultural, como de la arqueología y otras muchas disciplinas sociales, humanas y naturales.

Está prácticamente aceptado por la disciplina antropológica que las sociedades humanas se desarrollan con el tiempo, complejizándose y evolucionando. Y que en los albores de la organización humana pudo haber una suerte de comunismo primitivo en el cual la propiedad de la tierra fuera comunal y su uso pudiera ser cedido temporalmente a diferentes unidades productivas que llamaremos familia. La forma de desplegar el trabajo social en esas sociedades que habían superado ya el nomadismo y por tanto no eran «recolectores y cazadores» se realizaba a través del parentesco y la estratificación social, si bien no tomaba la forma de clases sociales, podía venir dada por los grupos de edad o «género» socialmente constituidos como señalaba Meillasseux en *Mujeres, graneros y capitales* y que también se puede encontrar maravillosamente narrado por Margaret Mead en *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*.

Esta estratificación podía ser más laxa pero daba origen a diferencias de poder y sumisión, y aunque eran sociedades consideradas más igualitarias, no puede deducirse de ello una completa igualdad entre hombres y mujeres y mucho menos el dominio de estas. La idea del «matriarcado» ha sido ampliamente descartada por la antropología. Si Engels emplea el concepto lo hace con el sentido de matrilinealidad (que tiene que ver con que el parentesco se fija de cara a la línea materna, con las implicaciones en cuanto a deudas y compromisos adquiridos) o matrilocalidad. En la defensa de que las sociedades que practicaban de alguna forma el comunismo primitivo eran más igualitarias, la antropóloga Karen Sacks en su texto «Engels revisited: women, the organization of production and private property», sostiene, a partir del estudio comparado de cinco etnografías africanas, que en sociedades sin Estado o estratificación por clases las mujeres gozan de un mayor estatus público. Leacock,

en su introducción a la edición americana de 1972 de *El origen*..., también sostiene que en la sociedad comunal primitiva no existe distinción entre el mundo público del hombre y el mundo privado de la mujer como ama de casa, «ambos sexos trabajaban para producir los bienes necesarios para la supervivencia».

Lo erróneo en las apreciaciones de Engels sobre el comunismo primitivo y el desarrollo evolutivo de la sociedad fue su linealidad universalista, aunque algunas antropólogas como Maria Rosário de Carvalho o Eleanor Burke Leacock lo han puesto en duda y sugieren una visión más centrada solo en Europa en las conclusiones de Engels de lo que se apunta tradicionalmente. Sea como fuere, la teoría de la antropología social que defiende la evolución trabaja actualmente desde perspectivas multilineales y centradas del desarrollo humano, que también deja atrás o problematiza la dicotomía «simple»/«complejo» —hasta cierto punto esta perspectiva puede rastrearse en algunas de las notas de Marx a los cuadernos.

La transición de la comunidad primitiva y el surgimiento del Estado a partir de la lucha por el control del excedente en los grupos sociales con intereses antagónicos que se formaban ha quedado también validada, aunque ciertamente no como los buenos de Morgan y Engels pensaron. El desconocimiento sobre la arqueología de la Grecia y Roma clásicas, así como del Próximo Oriente, o los reinos africanos u orientales como China, supuso un límite al lugar donde ocurrieron esos acontecimientos, pero no la descripción general del acontecimiento y su vinculación con la propiedad privada y con la descomposición del parentesco o del «modo de producción doméstico» como forma del despliegue del trabajo social. Por poner un ejemplo de estos errores comunes: Morgan introducía Hawái como sociedad primitiva cuando, como señala Maurice Godelier, era un reino centralizado con estratificación en clases.

El concepto de «modo de producción doméstico» utilizado antes, proviene del antropólogo francés Claude Meillassoux, que en su obra ya mencionada intenta elaborar un esbozo de teoría de la reproducción social uniendo los dos momentos («la producción de los medios de existencia [...] y la producción del hombre mismo», como dijo Engels). Meillassoux lleva a la comunidad doméstica al núcleo sobre el que descansan todos los demás modos de producción históricos, ligándolo así al planteamiento de Engels de que la familia es la célula de la sociedad capitalista. Las comunidades domésticas no son, en ningún caso, ahis-

tóricas o espontáneas, sino que se constituyen por las propias relaciones de reproducción y producción en las que están insertas.

Según este antropólogo, Engels prueba que «más allá de las estrictas relaciones de producción, la "consanguinidad" expresa relaciones que unen a los hombres para la reproducción de la vida». Entramos de lleno en el concepto de parentesco, que aparece una y otra vez en *El origen*... a partir del concepto de familia, de linaje, tribu o *gens*, que no dejan de ser formas sociales para referirnos a las relaciones de reproducción. Es, también, uno de los campos más complejos de la antropología y que más transformaciones teóricas sufrió desde que Morgan y Engels publicaran sus respectivas investigaciones. El peso del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss y sus *Estructuras elementales del parentesco* ha jugado un papel fundamental en este campo, así como su idea del tráfico de mujeres. Antropólogas como Gayle Rubin o Eleanor Leacock respondieron críticamente a Levi-Strauss y su teoría del tráfico de mujeres, y su perspectiva estructuralista fue también objeto de duras críticas por parte de Claude Meillassoux, quien rechazó por principio ese enfoque y siguió defendiendo una aproximación marxista a la antropología.

***

Por los límites de espacio de este artículo, vamos a saltar directamente a la discusión sobre la opresión de la mujer y el papel de la familia, que enlaza directamente con la discusión del último punto del texto. En concreto, vamos a proceder a discutir el concepto de «patriarcado», explicando sus límites y su carácter antimarxista e interpretando que Engels nunca lo planteó en ese sentido. También intentaremos problematizar algunas de las apreciaciones de la crítica de Lise Vogel (y que siguieron otras marxistas queer como Holly Lewis).

Al igual que el matriarcado, el concepto de «patriarcado» implica una serie de problemáticas conceptuales que hacen de él un término vago y poco útil para nuestros días. La antropóloga Gayle Rubin, en *El tráfico de mujeres: Notas sobre la «economía política» del sexo*, señala que con el término «patriarcado» se subsume: «la distinción entre la capacidad y la necesidad humana de crear un mundo sexual y los modos empíricamente opresivos en que se han organizado los mundos sexuales.» Rubin ve el carácter histórico del patriarcado como modo de dominación en un momento concreto en el que la figura del patriarca —o del conjunto

de padres, como indica también Meillassoux y que tiene implicaciones simbólicas que van más allá de las biológicas—, dispone de la fuerza productiva y reproductiva a través de la organización del parentesco. Es por ello por lo que Meillassoux insistirá en este sentido en hablar de «modo de producción doméstico».

Sin embargo, esta problemática del «patriarcado» o de la teoría dual («capitalismo» y «patriarcado») es señalada por Lise Vogel en su obra ya mencionada. Vogel ve en el párrafo de la introducción a *El origen*... el problema raíz de Engels, que rompería con Marx y permitiría la interpretación de que existe otro modo de dominación que no es el capitalista y que es el que mantiene la opresión sobre las mujeres. En el capítulo «Engels: a defective formulation» Lise Vogel plantea tres grandes críticas a *El origen...*: 1) Engels pone la responsabilidad de la reproducción del hogar directamente en las mujeres; 2) sitúa el énfasis del matrimonio en la transmisión de la propiedad, por lo que no puede explicar la dominación masculina dentro de la familia obrera y lo deja sin ahondar; y 3) confunde propiedad con explotación en tanto que ve el matrimonio como la transmisión de la propiedad y no tanto de la relación de explotación. El párrafo de Engels es el siguiente, situado en el prólogo de la primera edición:

> Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos tipos. De una parte, la producción de medios de existencia, de alimentos, de ropa, de vivienda y de los instrumentos necesarios para producir todo eso; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres en una época o un país dados está condicionado por esos dos tipos de producción: por el grado de desarrollo del trabajo y de la familia. Cuanto menos desarrollado está el trabajo y más restringida es la cantidad de sus productos —y por consiguiente, la riqueza de la sociedad—, con tanto mayor fuerza se manifiesta la influencia dominante de los lazos de parentesco sobre el régimen social.

No es este el lugar donde poder abordar con el detenimiento que se merecen estos planteamientos y se podrán desarrollar en otros trabajos, pero sí quiero dejar apuntadas una serie de cuestiones. Se le debe reconocer a Lise Vogel su incansable trabajo por elaborar una teoría unitaria que huye del reduccionismo económico y abarca la complejidad de las relaciones del modo de producción capitalista. Si bien es cierto esto, creo que su lectura de Engels es, sencillamente, injusta. Estoy de

acuerdo en la primera crítica si se contextualiza a los modos de producción previos, pero en lo que se refiere al modo de producción capitalista, Engels propone un punto de partida básico que es que la emancipación de la mujer solo es posible cuando se libera de las cargas domésticas y se introduce en la producción, todo ello acompañado de servicios de lavandería, escuelas infantiles, comedores grupales, etcétera. La segunda crítica también es correcta en parte. Dejando al margen a la familia burguesa, es cierto que Engels no analiza en profundidad la situación de la mujer obrera en el capitalismo en *El origen*, ni la dominación masculina del obrero. Pero Vogel, para explicar la situación de la familia obrera y el papel de la mujer en esta, glosa con profundidad, precisión y hasta cierta admiración unos capítulos antes *La condición de la clase obrera en Inglaterra* elaborado por ¡Engels! Quizás el autor no afinó su análisis y pudo haberse referido incluso a su antigua obra en lugar de dar por sentada la realización «plena» de la monogamia en la familia obrera y que «será una realidad, también para los hombres» (esta idea la discute Alba García Ferrín en su texto «Recuperar el deseo y el amor: hacerlos nuestros» en este volumen). Sin embargo, y sin eludir la crítica, ya hemos dicho al principio que Engels se proponía corregir la perspectiva transhistórica del texto de Bebel, por lo que sus esfuerzos estaban puestos en explicar cómo surgía la opresión de la mujer en el desarrollo de la familia, la propiedad privada y el Estado. En lo que se refiere a la tercera crítica, el propio Engels sostiene que «en la familia, el hombre es el burgués y la mujer representa al proletario», es decir, la relación de explotación por antonomasia. E igual que solo en la república democrática la lucha de clases «llega a su máxima expresión por resolver dicho antagonismo», la igualdad legal, es decir, formal entre hombres y mujeres, dejará al descubierto la relación de opresión de la mujer y de las formas de vida que no se ajustan a la cisheteronorma con respecto al hombre cisheteronormativo.

En cuanto a la crítica de que Engels, con su vaguedad en el prólogo a la primera edición de *El origen*... abre la puerta a la teoría dual, varias autoras han señalado que el párrafo que le sigue cierra cualquier posibilidad de interpretación en esa línea. Como sugiere Paul Blackledge en «Towards a unitary theory of women's oppression»: «Engels no yerra en su ejecución de un enfoque de sistema dual porque él no sostuvo ninguno». Veámoslo en toda su extensión:

Sin embargo, en el marco de esta sociedad basada en los lazos de parentesco, la productividad del trabajo aumenta sin cesar, y con ella se desarrollan la propiedad privada y el intercambio, las diferencias de fortuna, la posibilidad de emplear fuerza de trabajo ajena y, por consiguiente, la base de los antagonismos de clase: los nuevos elementos sociales, que en el transcurso de generaciones tratan de adaptar el viejo régimen social a las nuevas condiciones hasta que, por fin, la incompatibilidad entre uno y otras conduce a una completa revolución. La sociedad antigua, basada en las uniones gentilicias, salta por los aires a consecuencia del choque de las clases sociales recién formadas. Su lugar lo ocupa una sociedad organizada en el Estado y cuyas unidades inferiores ya no son gentilicias, sino territoriales. Se trata de una sociedad en la que el régimen familiar está completamente sometido a las relaciones de propiedad y en la que se desarrollan libremente las contradicciones de clase y la lucha de clases, que constituyen el contenido de toda la historia *escrita* hasta nuestros días.

Engels, como sostiene Blackledge: «argumentó que los cambios en la estructura familiar estaban determinados por cambios en la naturaleza de la producción». Y estos cambios en la estructura familiar tienen que ver con los cambios en las relaciones de parentesco, la disolución de la vida comunal y su sustitución por la maquinaria estatal que condenó a la mujer a ser la sirviente permanente del hombre dentro de la casa familiar, produciendo una forma de familia que fuera célula de producción y de reproducción. La llegada del capitalismo y la destrucción de la función productiva de la familia en buena parte del mundo implica la crisis de la propia forma familia, que aun así encuentra su acomodo en la reproducción de la mano de obra, tanto física como ideológicamente.

MATERIALISMO CULTURAL *MEETS* TEORÍA DE LA REPRODUCCIÓN SOCIAL

Según toda probabilidad nos encontramos aún bastante al comienzo de la historia humana, y las generaciones que nos corregirán serán probablemente mucho más numerosas que aquellas cuyo conocimiento corregimos nosotros, con bastante desprecio a menudo.

Anti-Dühring

Maurice Godelier recogía en una nota a pie de página de su *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* la avidez con la que Marx y Engels acogían la producción científica en el campo de la antropología y de la etnología de su época. Igual la sorpresa ante esto viene del sectarismo al que nos hemos acostumbrado y al descarte rápido de las producciones científicas que no se correspondan con nuestras coordenadas ideológicas, o incluso a nuestras filias personales. Como se desprende de su obra y de su correspondencia, Engels y Marx no tenían problema alguno con leer toda la producción teórica de su época si consideraban que les permitiría hacer avances en su comprensión del mundo y, por ende, afilar aún más las herramientas con las cuales lo transformarían. El materialismo dialéctico seguía siendo el principal método para el conocimiento, pero las lecturas gozaban de cierto (y sano) eclecticismo que era sometido a la crítica más despiadada.

En este texto no hay una pretensión de salvar a Engels de sus propias limitaciones y errores. Como sugiere Holly Lewis, siguiendo a Lise Vogel y a Heather Brown, el libro está cargado de un sexismo oposicional que es compartido con otros autores relevantes de la época y que la propia Eleanor Burke Leacock contextualiza en la mentalidad del siglo XIX. *El origen...* de Engels se apoya demasiado en las interpretaciones de Morgan y omite algunas de las agudas críticas de Marx a *La sociedad primitiva*, así como algunas de sus sugerencias. En el texto, Engels cae en cierto determinismo en la evolución de las etapas históricas debido a la influencia del determinismo tecnológico de Morgan. Muchos de los errores de Engels probablemente no le hubieran ocurrido a Marx, pues, como el propio Engels solía decir, su amigo era bastante más preciso, reflexivo y de mente más aguda que la suya. Sin embargo, estoy convencido de que Engels no pensó por un momento que en el siglo XXI seguiríamos discutiendo un libro escrito en tiempo récord para poner orden dentro de las cabezas pensantes del SPD. Y mucho menos que aún hubiera quien buscase en sus páginas la verdad no revelada.

Aunque la intención de este texto se encuentra en trazar las líneas de *El origen...* con respecto a la abolición de la familia y un análisis aproximativo a su importancia para la disciplina antropológica, me gustaría lanzar la siguiente pregunta: ¿qué le puede decir el materialismo cultural a la teoría de la reproducción social a partir de algunas de las cuestiones que hemos visto? En primera instancia, nos permite situar la cultura en-

tendida como «modo total de vida» (y también, de conflicto) en el centro de la evolución social, uniendo relacionalmente la producción de medios de existencia con la producción del ser humano mismo. Nos permite entender cómo instituciones arcaicas como la comunidad doméstica pueden seguir formando parte de elementos residuales de la hegemonía. Así, un modo de producción como el doméstico queda subsumido por otro modo de producción, pero sigue produciendo efectos y organizando parte de la vida social a partir de su funcionamiento hegemónico, que va transformándolo. No es una respuesta ni mucho menos acabada, es una intuición, un bosquejo, un hilo desde el que seguir trabajando para entender cómo se han producido las transformaciones sociales y las formas del ser humano de entenderse, relacionarse y conflictuar desde una sociedad comunal hasta el modo de producción capitalista. Hay otros hilos y otras posibilidades, como el análisis que ofrece Bruno Monfort en su texto «Superar a Edipo, liberar a Eros: la abolición de la familia y la teoría de la comunización» en el que aborda la obra de Maya González y Jeanne Neton y ofrece otro foco a tener en cuenta en estos esfuerzos por repensar(nos) juntes para la praxis política transformadora estos conceptos.

***

Desde Rojo del Arcoíris defendemos que la praxis política que tiene por meta abolir el estado presente de las cosas no puede ignorar en sus análisis sociohistóricos las opresiones que sufrimos las personas LGTBI o queer, ni las opresiones específicas que sufren las mujeres, o las personas discas, o las personas racializadas y colonizadas. El capital requiere de esas opresiones para que el movimiento permanente de su autovalorización siga produciendo. La familia nuclear capitalista, célula de la reproducción social, es un producto histórico que, ni existió siempre ni siempre tuvo la misma forma. Como marxistas queer pretendemos la abolición de la familia como institución y práctica reproductiva del capital. Esto no quiere decir que los vínculos y lazos desaparezcan, sino que aparecerán nuevas y elevadas formas de amor y compromiso. Nuestro amor, como nuestro futuro, será fluido. Suena quizás demasiado vago, pero, como dijo Engels en *El origen*...:

¿qué sobrevendrá?

¿Qué sobrevendrá? Eso se verá cuando haya crecido una nueva generación: una generación de hombres que no sepan lo que es comprar una mujer con dinero ni con ayuda de ninguna otra fuerza social; una generación de mujeres que no sepan lo que es entregarse a un hombre por miedo a las consecuencias económicas que pudiera acarrear una negativa ni en virtud de otra consideración que no sea un amor real. Y cuando esas generaciones aparezcan, enviarán al cuerno todo lo que nosotros pensamos que deberían hacer. Se dictarán a sí mismas su propia conducta y, en consonancia, crearán una opinión para juzgar la conducta de cada uno. ¡Y todo quedará hecho!

RECUPERAR
EL DESEO Y EL AMOR

HACERLOS NUESTROS

¿POR QUÉ ES IMPORTANTE HABLAR DE RELACIONES Y DE AMOR?

Decía Kollontai en *Abran paso al eros alado* que hablar del amor puede resultar desconcertante, especialmente a las jóvenes militantes revolucionarias. Y, ciertamente, es normal que lo parezca, sobre todo para quienes no son capaces de entender la importancia que este ha tenido en las diferentes sociedades a lo largo de la historia. Creo que entender el papel que tiene el amor –así como cualquier aspecto relacional, no solo en las sociedades que habitamos, sino también en nuestras propias vidas, organizaciones y colectivos– es clave para construir la verdadera radicalidad del marxismo.

Ya en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels realiza un análisis detallado sobre el matrimonio, las familias y las relaciones a lo largo de diferentes épocas; esta obra, con sus errores y aciertos, ha sido analizada y resumida en este mismo número en «Engels desde los márgenes», de Diego Parejo, así que no nos detendremos mucho más en esto.

En la obra de Alexandra Kollontai, por otra parte, se encuentra un repaso que resulta equivocado en muchos aspectos, especialmente en aquellos que tienen que ver con las sociedades precapitalistas. En este sentido, su análisis de la realidad ateniense y del feudalismo incurren en errores. Sin embargo, resulta importante entender y asimilar la idea de fondo que Kollontai es capaz de esbozar, siguiendo con la línea que ya dibujó Engels: el matrimonio, el amor, la amistad y, en general, las relaciones, han tenido siempre una función social y no se entienden sin su contexto económico, histórico y social.

Con el final del feudalismo y el comienzo del capitalismo aparece la familia tal y como la conocemos a día de hoy. Es entonces cuando el matrimonio se vincula, por primera vez, con la noción de amor y enamoramiento. La mujer debe no solo proveer al hombre de una descendencia clara que contribuya a la propiedad privada de los bienes de producción y sus consecuentes beneficios, además de las herencias obtenidas por la clase burguesa, sino también convertirse en una buena consejera, una buena esposa y amiga en la que se pueda confiar a la hora de cuestiones como la gestión económica y de la casa.

Sin embargo, como bien comenta Holly Lewis en *La política de todes*, esta argumentación no es válida para hablar de la monogamia en parejas de obreros, ya que

> mientras que los hombres de las clases altas quieren controlar con quien duermen sus mujeres para no legar su propiedad al hijo de otro hombre, los hombres de clases trabajadoras necesitan saber si son responsables o no de una criatura, porque están obligados socialmente a mantener a sus parejas hasta que estas puedan volver a trabajar.

En este sentido, es más fácil hablar de la importancia que tiene la reproducción de la mano de obra para las clases capitalistas y la sustentación del orden actual. El salario familiar cobra una importancia radical a la hora de entender la monogamia en la clase trabajadora, y por qué la sexualidad libre penaba especialmente a las personas de esta clase.

Una de nuestras principales tareas es, pues, desnaturalizar las relaciones familiares tradicionales y monógamas; entenderlas como relaciones que se desarrollan y obedecen a un contexto material e histórico concreto.

NEOLIBERALISMO, FAMILIA Y «FLEXIBILIZACIÓN» DE LAS RELACIONES

Muchas de las críticas que se han elaborado contra el cuestionamiento de la monogamia y de la familia tradicional tienen que ver con la cuestión del neoliberalismo, lo líquido de las relaciones y todas esas cosas que tantos rojipardos han decidido sacar a relucir en los últimos años. Es innegable que estamos viviendo otra nueva crisis capitalista y que, como siempre, eso acaba repercutiendo en los niveles de vida, en el poder adquisitivo de quienes más sufren. Sin embargo, quienes argumentan que esta situación es una especie de artimaña (capitalista y neoliberal) que busca acabar con cualquier lazo familiar en las sociedades actuales caen en dos errores que, como marxistas, habría que evitar a toda costa.

El primero de ellos es asumir que la familia no sigue siendo la unidad en la cual se articulan los círculos de reproducción social dentro del capitalismo actual. Esto no quiere decir que de aquí a cien años no se establezcan otros mecanismos para sobrevivir si esta colapsa, sino que hoy en día es una pieza fundamental en torno a la que el sistema se es-

tructura. En la crisis de 2008, muchas de las economías de la mal llamada «clase media» sobrevivieron, en gran parte, gracias a las ayudas económicas que sus padres (pensionistas) eran capaces de darles. Para entender esto es importante remitirse a Melinda Cooper, en cuyo libro *Los valores de la familia* explica cómo, tanto el neoliberalismo como el neosocialconservadurismo establecen una fuerte relación entre el Estado, la familia y el mercado. Cuando este mismo se «desestabiliza», cayendo en una de las crisis cíclicas del capitalismo, lo que se espera es que sean los vínculos de la esfera privada, la familia, quienes asuman (si pueden) las pérdidas

Como comenta Cooper, la moral burguesa no habría sobrevivido sin conceptos como la responsabilidad familiar, muy extendida en sociedades como la estadounidense en los setenta y que, según Holly Lewis, «forma la ortodoxia moral que mantiene el sistema a flote. El deber familiar pone la responsabilidad en la fuerza de trabajo para alimentar a sus propias criaturas individuales, independientemente de lo mucho que bajen los salarios».

El segundo error, caer en las propias trampas falsamente dicotómicas a las que el capitalismo nos puede llevar. En *Estado de inseguridad,* Isabell Lorey habla de la falsa dicotomía entre seguridad y libertad. En este sentido, que una situación de inseguridad e inestabilidad, como es la incapacidad de vincularnos afectivamente de una manera duradera, nos haga retrotraernos a posiciones socialconservadoras es otra victoria más del pensamiento del capital. Pensar que, ante la crisis y precarización de nuestras relaciones, la respuesta, la solución, se encuentra en las fórmulas tradicionales y en la reivindicación de la familia y la monogamia es, como revolucionarias y marxistas, un error grave. El amor y los afectos estables y seguros se han visto afectados debido a las diferentes crisis que hemos experimentado en los últimos años, pero ¿acaso nos tiene que llevar eso a reivindicar posiciones anteriores?, ¿acaso nos conformamos con el amor configurado en torno a la moral burguesa?; ¿acaso debemos dejarnos llevar por la nostalgia de lo que fue y ya no es, olvidando el sufrimiento que la familia tradicional y la monogamia como instituciones infligieron a tantas de nosotras?

NO MONOGAMIA, DESJERARQUIZAR Y AMOR-CAMARADERÍA

Para poder desarrollar el artículo más allá de todo este contexto es importante poder definir qué es la no monogamia. En este sentido, quiero partir del concepto de amor-camaradería que usa Alexandra Kollontai en una parte muy importante de su obra.

> El ideal de amor de la clase obrera está basado en la solidaridad de espíritu y de la voluntad de todos los miembros, hombres y mujeres, en la colaboración en el trabajo, y por lo tanto, se distingue de un modo absoluto de la noción que del amor tenían las otras épocas de civilización. ¿Qué es, pues, el «amor-camaradería»?

El amor-camaradería es, en última instancia, la solidaridad total, la ruptura radical con los conceptos de amor que hemos estudiado y con los que hemos socializado hasta el momento. Brigitte Vasallo, en *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso,* habla de cómo romper con la monogamia no consiste en ir sumando más amantes a una relación ya construida con la pareja previa. En este sentido, añade, atacar las consecuencias de la monogamia (relacionarnos afectivamente con una persona) sin atacar primero sus causas puede ser aún más nocivo a la hora de crear una red de afectos en la que todas las personas incluidas se sientan (o puedan llegar a sentirse) cómodas.

También hay que matizar de qué hablamos cuando hablamos de no monogamia de una manera amplia, porque pueden aparecer conceptos viciados, conceptos que, aún sin tener exclusividad sexual, pueden caer una y otra vez en dinámicas monógamas que, como marxistas queer, deberíamos rechazar de manera radical. En el libro de Brigitte Vasallo se habla de cómo cierto tipo de relaciones poliamorosas se convierten en, simplemente, un tipo de monogamia de tres personas, una especie de «monogamia seriada»: una trieja en la que tres personas se priorizan entre ellas, por encima de cualquier otra persona, por un acuerdo de exclusividad sexual entre ellas, sería un ejemplo de esto. Es decir, poner el vínculo de pareja por encima de cualquier otro afecto en la «pirámide de jerarquía» sigue contribuyendo a la institución de la monogamia. ¿Es esto «peor» que una relación monógama tradicional? No. ¿Supone alguna ruptura con las condiciones de fondo de la monogamia como institución? Tampoco lo creo.

Sin embargo, como marxistas no podemos pensar una no monogamia que no asimile e integre las cuestiones claves del amor-camaradería de Alexandra Kollontai en *Abran paso al eros alado*. No podemos hablar de no monogamia si no hablamos de desjerarquizar, en la medida de lo posible, los afectos. Y si esa desjerarquización no es posible por unas condiciones materiales concretas (todas tenemos un tiempo limitado), habrá que intentar entender esa jerarquización en torno a principios que no tengan que ver con aquellos sobre los que la monogamia como institución ha sido cimentada en el capitalismo (las relaciones sexuales, entre otras). En este sentido, no tenemos una brújula ni una bola de cristal que nos haga predecir (¡y menos mal!) cómo serán las relaciones en un futuro posrevolucionario, pero sí podemos imaginar y dar pinceladas del amor y los afectos que queremos y por los que luchamos.

AMAR DE MANERA RADICAL

Hace unos días escuchaba un podcast en el que varias personas hablaban de amor, de la rutina dentro de la pareja y de cómo, a veces, sentir un amor real hacia tu compañere se complica en contextos de apuros, de trabajos, de estudios. Hablaban de cómo muchas veces comenzamos a pensar en la pareja como una «compañera de negocios»: una persona con la que te sientas, únicamente, a programar la vida conjunta. Añadían, además, que, en el caso de tener hijes, esa sensación aumentaba. Creo que escribir y reflexionar sobre el amor y las relaciones en la clase obrera cobra un sentido especial en un momento en el que el capital nos ha alejado (o lo ha intentado) de cualquier forma afectiva que sea importante para nosotras. Es importante rechazar ese eros sin alas que vemos, sentimos y padecemos en tantas ocasiones: tenemos que rebelarnos contra la burocratización de los sentimientos amorosos y afectivos.

Como con cualquier otra cuestión, no hay que ser ingenuas: que cada persona de manera individual decida intentar cambiar la manera que tiene de aproximarse a sus relaciones no supondrá una amenaza directa al neoliberalismo ni al capitalismo. Sin embargo, sí creo que es importante que, dentro de nuestros programas, de nuestra línea política, de nuestras organizaciones y colectivos, seamos capaces de otorgarle a la cuestión relacional la importancia que merece.

No podemos seguir permitiendo que el capitalismo nos arranque la capacidad de amar de manera radical. Nosotras, las disidentes, las obreras, merecemos vivir un amor que sea libre, un amor que sea digno de admiración por parte de quienes hablaron y admiraron la noción del eros alado. Es evidente que esa forma de amar no se encuentra en ninguna fórmula concreta, pero, aún más seguro, no se encuentra en las maneras opresivas de amor que hemos y que seguimos viviendo (y sufriendo, en muchas ocasiones). La única manera de construir relaciones que merezcan la pena ser vividas es desde el amor-camaradería, desde la no jerarquización de los afectos en torno a un elemento tan importante y clave como son las relaciones sexuales. La única manera de construir relaciones que merezcan la pena es desde la horizontalidad: desde el no volver a perdernos las unas a las otras en relaciones insulsas, burocráticas. Es (re)conocernos en las compañeras con las que trabajamos, con las que vivimos, con las que repartimos panfletos y con las que lloramos las victorias y las derrotas.

Decía Kollontai que «la multiplicidad del sentimiento de amor, bajo el yugo de la ideología y costumbre capitalista, crea una serie de dolorosos e insolubles dramas morales.» Un siglo después, no nos queda más que reapropiarnos de nuestra propia manera de sentir, de vivir el amor de la misma forma en la que militamos. La labor revolucionaria pasa, también, por reivindicar otras formas de querer en las que quepamos todas, una forma de amar que nos libere de los dolores de la moral burguesa y nos legitime en la admiración por nuestras compañeras. No nos queda más que abrazar esa multiplicidad del sentimiento de amor, entantoque amigas, amantes, parejas y, en definitiva, camaradas.

SUPERAR A EDIPO, LIBERAR A EROS:

LA ABOLICIÓN DE LA FAMILIA Y LA TEORÍA DE LA COMUNIZACIÓN

BRUNO MONFORT

A lo largo de *El capital*, Marx desveló el funcionamiento interno de *la oculta sede de la producción* y nos legó un método para superar las manifestaciones inmediatas y fetichizadas de la realidad. Es a partir de este mismo método que el feminismo marxista y el marxismo queer asumieron la tarea de desvelar la otra cara de la moneda: la oculta sede de la reproducción, organizada a través de la institución familiar. La voluntad de abolir la familia, explicitada en *El manifiesto comunista*, apunta a superar la escisión de la vida en esferas que el capital conforma en el curso de su despliegue: abolir la totalidad capitalista. Una aproximación renovada a Marx ha permitido plantear una crítica a los análisis hechos con anterioridad a la familia, así como proponer otra forma de entender su función y sus transformaciones, actualizando también la propia idea de revolución. La teoría de la comunización —en palabras de González y Neton, autoras de *La lógica del género y la comunización*— «recupera la perspectiva de una tradición de lucha centrada en la abolición concreta e inmediata de las relaciones capitalistas en las que los trabajadores se reproducen a sí mismos como trabajadores». La idea de comunización sitúa la construcción del comunismo en el presente y su producción se convierte en un asunto ligado a la inmanencia de las luchas. Desde los planteamientos de estas autoras, este texto pretende ser una propuesta de marco analítico que articule los avances teóricos alrededor de la forma-valor, el género, la familia y la reproducción social —entendidos como elementos de una misma unidad conceptual. El objetivo es dotarnos de herramientas para desarrollar un análisis y una práctica capaz de vincular momentos concretos de la dinámica del capital en relación con la totalidad social.

COMUNIZACIÓN, GÉNERO Y FORMA-VALOR

Marx sentencia en *El capital*: «La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués».

La forma del valor, como categoría totalizadora dentro del capitalismo y situada en un plano elevado de abstracción, nos permite comprender el movimiento de la totalidad social, es decir, de las relaciones sociales capitalistas. La reproducción del capital es una danza que requiere de

dos socios cuyos movimientos son articulados por la contradicción capital-trabajo que se perpetúa en el tiempo de forma automática. El capital es valor en continua expansión en base al consumo de la fuerza de trabajo. Pero el trabajo no produce «valor», produce objetos, conocimiento o servicios. Sobre esta cuestión, la teoría de la comunización, que aparece y se configura de forma paralela a la teoría de la forma-valor, estudiará las condiciones necesarias para que el trabajo se exprese en forma de valor. Para Marx, el valor es una relación que se despliega a través de diferentes formas. El valor, como abstracción del trabajo que opera de forma práctica sobre las relaciones, se despliega en forma de mercancías, dinero y capital. La forma-capital del valor representa el valor-en-sí-y-para-sí, fin y sujeto de su propio proceso de reproducción y se convierte en el sujeto automático inconsciente de la vida social alienada (*Endnotes 2*). El proceso de trabajo es subsumido bajo la universalidad abstracta del proceso de valorización del capital. En este sentido, la dialéctica del valor representa un circuito cerrado en su circularidad que impone sus formas sobre la actividad social. Cuando el valor asume la forma-mercancía presenta una contradicción fundamental que constituye el inicio de *El capital*: la contradicción entre valor de uso y valor (de cambio). Una contradicción entre la singularidad del producto de cada trabajo concreto y su manifestación general abstracta, fruto del carácter abstracto del trabajo. El proletariado, como portador inseparable de la mercancía fuerza de trabajo, experimenta esta contradicción en su propia existencia. Del análisis de esta contradicción se deduce que la reproducción de la fuerza de trabajo presupone dos esferas diferenciadas: una *esfera directamente mediada por el mercado* (DMM) y una *esfera indirectamente mediada por el mercado* (IMM). La especificidad de cada esfera reside en su relación con el mercado, el intercambio y la acumulación de capital. Como se muestra en la Figura 1, las esferas se definen por la validación social de sus actividades, es decir, si son intercambiadas por un salario.

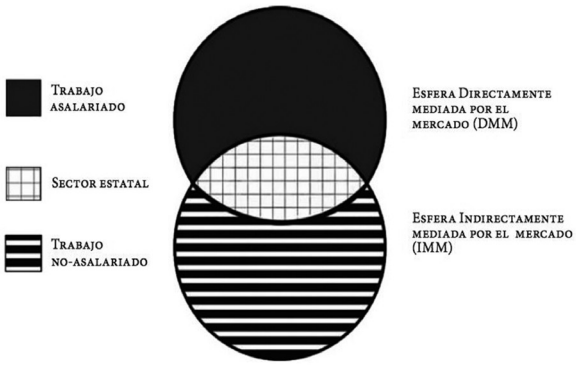


Figura 1: Representación gráfica de la relación entre las esferas DMM/IMM y asalariada/no-asalariada.

El género se define, así, como «el anclaje a una esfera específica de actividades sociales» (González y Neton). La proyección de esta dualidad se inscribe biológicamente sobre los cuerpos permitiendo «separar determinados sujetos y su trabajo del circuito del valor» («Editorial», *Invert Journal*), definiéndolos como cuerpos abyectos. El fetiche del género oculta el carácter social de la diferencia sexual que nos marca y nos constituye como sujetos sexuados. Kay Gabriel cuestiona esta concepción del género en *El género como estrategia de acumulación capitalista* aduciendo al olvido de la dimensión intersubjetiva y criticando la analogía de la dualidad sexo-género con el doble carácter del valor. Argumenta que *Endnotes* concibe el género como un instrumento del capital para explotar y, por lo tanto, la abolición debe ser del propio género, junto con el capital, y no de «la instrumentalización reificadora» que el capital hace de él. La propuesta de Gabriel consiste en desalienar el género, desatarlo de sus cadenas para convertirlo en fuente de placer en vez de un instrumento para el capital. Me gustaría problematizar la crítica y la propuesta de Gabriel por dos motivos: 1) si bien la dimensión intersubjetiva del género no está incluida en el texto, las autoras abren la puerta a un desarrollo posterior haciendo referencia a términos propios del psicoanálisis lacaniano y 2) Gabriel parece aludir constantemente a una instrumentalización de ciertos elementos por parte del capital que conformarían una estrategia para garantizar su reproducción y que podrían ser reconfigurados. La posición de Gabriel presupone una voluntad abstracta del capital que utilizaría determinadas relaciones para reproducirse; el género como una relación funcional al capital. Las tesis funcionalistas, en las que parece ubicarse esta crítica, erran en explicar la forma concreta que toman las relaciones y por qué no podrían tomar otra forma también funcional. Sin negar el componente ideológico e histórico del género, el análisis de *Endnotes* aterriza la lógica de la diferencia sexual en los mecanismos propios del capital en su despliegue y no da por sentada la separación entre productivo/reproductivo que la TRS y Gabriel toman como base. Para un desarrollo más completo sobre el género, el ya mencionado *La lógica del género…* se encuentra disponible en la biblioteca de Rojo del Arcoíris.

FAMILIA, CAPITAL Y PROLETARIADO

La separación en esferas de la vida social requiere de una unidad organizativa capaz de cumplir con las funciones y expectativas asignadas a cada una. La familia se define entonces como la «unidad económica que reúne las esferas IMM y DMM que delimitan los aspectos de la reproducción proletaria» (González y Neton). Como señaló el feminismo radical en los setenta, es también un espacio de subyugación violenta donde los mecanismos que garantizan el funcionamiento de la esfera IMM imponen y reproducen el género para asegurar el desarrollo de las actividades reproductivas. La reclusión de las relaciones sexoafectivas en el seno de esta estructura permite privatizar los cuidados y los afectos. La lógica económica que rige la familia es ocultada bajo una narrativa protagonizada por el amor romántico y la opresión patriarcal. En resumen, la familia es un espacio de socialización primaria cuya lógica responde a los procesos de reproducción de la fuerza de trabajo vehiculados a través de la diferencia sexual y la devaluación de los cuerpos abyectos. Sin embargo, esta lógica ha variado históricamente. Asumimos los planteamientos de M.E. O'Brien cuando señala en el ensayo *To Abolish The Family* que «existe una lógica histórica en desarrollo que subyace la transformación del eslogan [abolir la familia], una lógica que puede ser identificada con las dinámicas del mismo capital». Partiendo de la periodización de la relación entre capital y proletariado que elabora Théorie Communiste, expuesta en *Endnotes 1*, identificamos dos grandes períodos que rigen la institución familiar: 1) el período del modelo *male-breadwinner* (subsunción formal) y 2) la desintegración de este modelo (subsunción real) y el ascenso del abyecto.

El modelo *male-breadwinner* es el modelo familiar normativo que se conforma desde mitad del siglo XIX y perdura como un referente organizativo hasta las décadas de 1960–1970. El proceso de acumulación originaria obligó progresivamente a reducir la configuración de las familias extendidas, en las que podían convivir tres generaciones, hasta adoptar el modelo de familia nuclear burguesa monogámica. En un inicio, las mujeres y los niños formaban parte de la fuerza de trabajo, eran sujetos activos de la esfera DMM. Esto era un «indicador flagrante de pobreza» ya que el salario masculino no era suficiente para cubrir los medios de subsistencia necesarios para su reproducción. A mitad del siglo XIX, des-

pués de décadas de luchas obreras, «el Estado intervino para restringir el empleo de las mujeres y los niños [...] porque enfrentaba una crisis de la reproducción de la fuerza de trabajo» (González y Neton). Entonces, la separación de las esferas adquiere una dimensión espacial entre la fábrica y el hogar, los hombres quedan sujetos a la esfera DMM a través del salario y las mujeres ancladas a la esfera IMM desarrollando actividades reproductivas. La dependencia respecto a la lógica del mercado y a los procesos de proletarización imponen así una estructura sobre las relaciones. Se da una combinación de violencia y afectos que rige la lógica de la familia para asegurar la reproducción del capital. El fordismo y la producción en masa permitieron confinar en los hogares las actividades de la esfera IMM y la división sexual del trabajo se impuso a partir de la inscripción de los cuerpos a una de las dos esferas. Cabe señalar que esto no se produjo de igual forma para todes. El modelo *male-breadwinner* se construyó a partir de la exclusión de las personas negras, queer y las prostitutas, estableciendo un vínculo normativo entre los trabajadores y la burguesía. La familia burguesa se expandió como modelo organizativo para la clase trabajadora como símbolo de respetabilidad social. En el caso de la burguesía, la familia garantizaba la herencia de la propiedad privada; en el caso de la clase trabajadora, la reproducción de la fuerza de trabajo. Durante este siglo, la reproducción de la clase trabajadora no estuvo plenamente integrada en los circuitos del capital. Esto permitió al proletariado afirmarse delante del capital desde un marco común que definía su experiencia. Las llamadas a la generalización del salario junto a la colectivización de los cuidados (Kollontai) o el mantenimiento de la familia como espacio primario de socialización (Zetkin) representan propuestas propias del programatismo del viejo movimiento obrero, que operaba en base a la voluntad de emancipar el trabajo erigiendo la clase como polo positivo en su relación con el capital.

A partir de 1960, el empoderamiento autónomo de la clase mostró «no ser otra cosa que el propio desarrollo capitalista», como se expone en *Endnotes 1,* pues tanto el proletariado como el capital son los agentes que personifican esta contradicción incapaz de ser superada de forma afirmativa en su seno. El inicio de la fase de subsunción real supone una interiorización completa de la relación entre capital y proletariado, integrando la reproducción de este último en los circuitos del primero. La esfera de la reproducción es mercantilizada paulatinamente

y las mujeres se reincorporan al mercado como fuerza de trabajo. Las relaciones y formas de vida cotidianas que regían la reproducción de la clase trabajadora se pliegan ante las necesidades de reproducción del capital. Estas actividades reproductivas, ahora asalariadas, son asumidas por sectores peor pagados, normalmente mujeres migrantes, produciendo lo que conocemos hoy como cadenas globales de cuidados. Asistimos a la desintegración del modelo *male-breadwinner* a partir del propio desarrollo capitalista, que muestra la necesidad de superar sus propios límites integrando fuerza de trabajo devaluada mientras expulsa cada vez más personas fuera de los circuitos productivos. Este período de reestructuración también es testigo de contestaciones por parte de aquellos sectores excluidos de este modelo familiar. Las experiencias de las comunidades queer y afroamericanas muestran un rechazo a la familia patriarcal como elemento constitutivo de su exclusión. Como sostiene M.E. O'Brien, «la decadencia del modelo familiar *male-breadwinner* de clase trabajadora ha desplazado la experiencia de las mujeres y las personas queer desde la dependencia de la dominación personal de un marido o un padre hacia la dependencia del dominio impersonal del salario». Sin embargo, esto no fue un indicador de un grado más elevado de emancipación. Al contrario, «la creciente integración de la esfera de la reproducción en la producción, en lugar de romper las opresiones construidas sobre esta división, reforzó la división y las graves desigualdades entre la propia clase obrera» (González en *Endnotes 2*).

En la actualidad, la absorción de las actividades reproductivas por la esfera DMM está interrumpida. Las actividades que se incorporaron a la esfera DMM después de la Segunda Guerra Mundial suponen un costo demasiado alto para el capital y vuelven a reincorporarse a la esfera IMM como no-asalariadas. «La categoría del abyecto se refiere específicamente a las actividades que se volvieron asalariadas en algún momento, pero que están en proceso de retornar a la esfera IMM no-asalariada, puesto que se han vuelto demasiado costosas para el Estado o el capital» (Gonzáles y Neton). El ascenso del abyecto muestra el colapso de la reproducción de la clase trabajadora, y con ella, la reproducción de clase capitalista. Las relaciones de género son desnaturalizadas y renaturalizadas al margen de la familia, mostrando el carácter construido de las determinaciones que el capital imprime sobre nuestra experiencia, en función de la mercantilización de ciertas actividades y la integración

o expulsión del mercado de determinados sectores de la clase trabajadora *(Endnotes 2)*. El aumento de la violencia contra las mujeres y las personas queer debe ser puesto en relación con la privatización de las formas de reproducción organizadas de forma estatal y la imposibilidad de acceder a ellas a través del mercado.

Una vez expuesta la lógica que ha configurado la familia desde el surgimiento del capitalismo y frente a la crisis de reproducción social de este a la que nos enfrentamos hoy en día, ¿qué salida nos queda? Tomando de referencia algunos textos del socialismo utópico de Fourier, O'Brien señala en el ensayo *Comunizando los cuidados*, que «la abolición de la familia generalizaría lo que ahora llamamos *cuidados*» y permitiría liberar el placer de los imperativos familiares y heterosexuales –superar a Edipo para liberar a Eros. La llamada a comunizar los cuidados se concreta en la creación de comunas: espacios que prefiguran la reproducción social comunista a partir de la apropiación común de la industria y la colectivización del trabajo, aboliendo las estructuras de dominación del capital como la familia. La comuna se establece y se despliega en el desarrollo de la lucha contra el capital. En el curso de un proceso revolucionario «la gente empezará a apropiarse de grandes edificios para emplearlos como centros de reproducción social organizando comedores colectivos, refugios, guarderías» (O'Brien). Esta concepción de la organización de la reproducción social amplía los lazos de parentesco y afectivos a una comunidad de lucha fundada sobre la voluntad revolucionaria de abolir el capital. La familia deja así de tener su razón de ser una vez suprimidas las esferas en las que se inscribían las actividades reproductivas que constituían esta institución como mediación. Las familias, despojadas de su aspecto mediador, se constituirían ahora en base a «acuerdos voluntarios y personales [...] siendo solo alternativas dentro de una multiplicidad de opciones» (O'Brien).

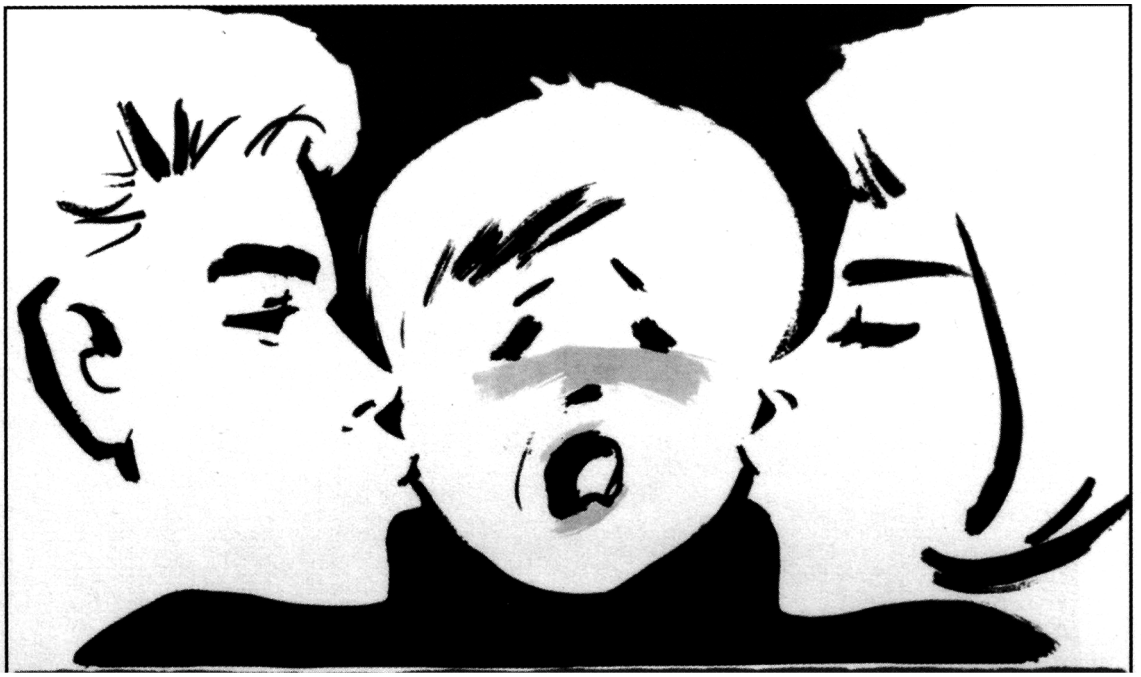
A esta tentadora propuesta cabe plantearle algunas dudas. O'Brien señala que «la comuna tenderá a emerger espontáneamente de la insurrección», ¿hasta qué punto esta confianza en el espontaneísmo hace viable la comuna sin una organización estratégica internacional con capacidad de proyección? Si nos fijamos en los aspectos reproductivos, ¿podrían las comunas repetir los mismos errores que las comunas del siglo XX, de las que dicen desmarcarse, convirtiéndose en espacios aislados? Y uno de los aspectos más peligrosos, ¿podrían estos espa-

cios comunistas ser absorbidos de forma paralela por la esfera IMM, ser sumidos en su lógica, reforzando el género y la familia fuera de ellos? Finalmente, ¿no es la comuna una romantización de determinadas prácticas que nos ofrecen un relato y un escenario reconfortante frente a la barbarie capitalista?

Las cuestiones planteadas suscitan dudas de carácter táctico-estratégico que deberán ser resueltas en la práctica, en el despliegue efectivo de la acción revolucionaria. Las comunas representan un intento de articular la lucha de la clase trabajadora en la actualidad alrededor de la producción y reproducción social. En este sentido, es una propuesta completamente en línea con el concepto de emancipación en Marx que pasa por un control consciente de las condiciones de producción y reproducción por parte de la humanidad, realizando así su esencia y aboliendo las clases. A modo de conclusión, el marco teórico presentado nos muestra la variabilidad histórica de la familia y las relaciones de género que la constituyen en diálogo con la periodización de la relación entre capital y proletariado. Como he descrito, la crisis de reproducción de la relación de clase capitalista es un elemento inmanente al horizonte actual de nuestras luchas que apunta más allá de sí misma. La lucha de clases apunta a la abolición de las propias condiciones que configuran su lógica. En estas condiciones, la comunización aparece como la forma que debe adoptar la revolución. En este proceso revolucionario, la abolición de la familia se materializa a través la comunización de los cuidados, es decir, el control efectivo sobre las condiciones en las que producimos y (nos) reproducimos a través de una práctica revolucionaria anclada en la cotidianidad.

J. J. GLEESON Y K. D. GRIFFITHS

KINDERKOMMUNISMUS



UN ANÁLISIS FEMINISTA DE LA FAMILIA EN EL SIGLO XXI Y UNA PROPUESTA COMUNISTA PARA SU ABOLICIÓN

2015

TRADUCCIÓN DE RICARDO GALIANO E IRA HYBRIS

Este ensayo fue publicado originalmente en la hoy desaparecida revista *Ritual* en 2015. Desde Rojo del Arcoíris queremos dar a conocer este texto al público marxista queer hispanohablante por tratarse de uno de los primeros trabajos escritos por personas trans y comunistas en el que se retoma el horizonte político de la abolición de la familia. Si bien este ensayo tiene sus limitaciones históricas y ha podido quedar anticuado respecto a trabajos posteriores, sigue siendo una contribución fundamental para pensar, desde el punto de vista de las desviadas, la superación dialéctica de la familia capitalista.

INTRODUCCIÓN

Después de que estallaran los disturbios en Baltimore tras la muerte de Freddie Gray a manos de la policía local, el congresista republicano de Texas Bill Flores argumentó que los disturbios eran el resultado de la «ruptura de la familia», incluyendo la «legalización del matrimonio gay». Dichas declaraciones seguían una tendencia conservadora de larga data que pretende explicar los conflictos sociales, políticos y culturales atribuyéndole la culpa a los cambios en la familia. Esto sugiere una relación entre la depresión económica global, el aumento de los conflictos y tensiones sociales y los cambios estructurales en la familia como institución. Los políticos y activistas liberales, por su parte, mantienen su fijación en la representación justa e igualitaria en categorías cada vez más desiguales, haciendo de la igualdad matrimonial (para las parejas de gays y lesbianas) el principal ejemplo del éxito de una agenda progresista. Sin embargo, más allá de reformas específicas como la ampliación del matrimonio, la defensa limitada de los derechos formales de aborto y la legislación sobre la igualdad LGTB y los «delitos de odio», los liberales no tienen nada que ofrecer. Aunque es cierto que, en algunos casos, las reformas liberales han introducido alteraciones sustanciales en las normas familiares (por ejemplo, facilitar el acceso al divorcio, reduciendo especialmente la fundamentación burocrática de las convenciones patriarcales), incluso los mejores esfuerzos liberales han hecho previsiblemente poco para deshacer el papel central de la familia en la organización de la reproducción social.

Para los conservadores, la institución social de «la familia» está siendo destruida, por lo que es necesario apelar a los privilegios burocráticos revanchistas para asegurar su dominio. Para los liberales, los cambios en

la familia representan una revisión progresiva de la misma, ajustada para que sea un lugar pluralista y solidario para la producción de individuos. En la visión liberal de la familia, se dejan de lado las cuestiones de coerción (económica): se asume que los padres (y en realidad, esto suele significar las mujeres) asumirán la mayor parte de la carga reproductiva social de sus hijes, lo que permite actitudes más permisivas sobre qué tipo de parejas pueden asegurar legalmente un contrato matrimonial.

Mientras que tanto los conservadores como los liberales han sido capaces de ofrecer una imagen clara del lugar que debería ocupar la familia dentro del capitalismo contemporáneo, la izquierda ha abandonado en gran medida las cuestiones relacionadas con la familia. El proyecto de sustitución de la unidad familiar, además de seguir sin realizarse, parece que nunca se ha intentado, ni siquiera imaginado realmente. En este artículo intentaremos escapar de estos confines ideológicos, analizando el papel de la familia en el capitalismo y proponiendo una alternativa para un contexto revolucionario.

Históricamente, les marxistas y otres revolucionaries han reconocido, en cambio, la centralidad de la familia para la reproducción del orden social capitalista y su papel como lugar de opresión dentro de él. El *Manifiesto comunista* pide la abolición de la familia, para sustituirla por la educación «social»:

> ¡Abolición [Aufhebung] de la familia! Incluso los más radicales se indignan ante esta infame proposición de los comunistas. Pero veamos: ¿en qué se funda la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. Solo la burguesía tiene una familia, en el pleno sentido de la palabra; y esta familia encuentra su complemento en la carencia forzosa de relaciones familiares de los proletarios y en la pública prostitución. Es natural que ese tipo de familia burguesa desaparezca al desaparecer su complemento, y que una y otra dejen de existir al dejar de existir el capital, que le sirve de base. ¿Nos acusan de querer acabar con la explotación de los niños por sus padres? Nos declaramos culpables de este delito.

Por el contrario, les militantes de izquierda contemporáneos han hecho pocos esfuerzos positivos para sustituir activamente a la familia, y las alternativas que desde la izquierda se ofrecieron a la misma resultaron en gran medida poco sistémicas. Los esfuerzos de los grupos contraculturales para sustituir la unidad familiar por comunas fueron de corta duración y han sido más o menos abandonados durante décadas. Los

esfuerzos recientes siguen siendo a pequeña escala, poco sistémicos y centrados en gran medida en los sectores más inestables de la izquierda global, como las subculturas okupas. Peor aún, incluso la especulación teórica sobre la familia parece haber tocado «demasiado cerca» para los pensadores de izquierda. Hoy en día no parece posible sustituir a la familia más que hace cuarenta años debido a la omnipresente dependencia personal de la misma, tanto como fuente de recursos económicos como centro naturalizado de la existencia social colectiva. Tácitamente, al menos, las organizaciones de izquierda de hoy han aceptado a las familias como una característica de la sociedad capitalista contemporánea a la que no harán nada por poner fin.

Esto sigue siendo evidente en todos los debates confusos sobre el concepto de «reproducción social», que con demasiada frecuencia ha llegado a significar cualquier cosa que tenga lugar bajo el capitalismo fuera de la «esfera de la producción» prestando así una atención insuficiente a las diversas formas que adopta la reproducción social bajo el capitalismo. En la actualidad, las medidas de austeridad y la ideología «neoliberal» se centran cada vez más en la familia como lugar principal de reproducción social, en contraposición a las instituciones del Estado de bienestar y las colectividades *ad hoc* que en su día pudieron disputarse ese puesto.

Sin embargo, les marxistas han hecho poco para teorizar la familia más allá de discutir sus funciones ideológicas y su lugar como sitio de reproducción colectiva (limitada) de los individuos como trabajadores. Argumentamos que la familia es fundamental no solo para el mantenimiento del capitalismo en términos de proporcionar un espacio «fuera» de las crisis presupuestarias de los estados y las externalidades de los beneficios en el que descargar las necesidades humanas de los trabajadores (individuales), sino que es fundamental para la resistencia del capitalismo en condiciones de crisis y depresión, precisamente porque es estructural e ideológicamente flexible, apelando al mismo tiempo a un sentido de «tradición» para los conservadores, de «progreso» para los liberales y de «solidaridad social» para lo que queda de la izquierda. De hecho, son estas características las que la convierten en el lugar ideal para la batalla campal entre conservadores y liberales que comparten la agenda de «fortalecer» la familia mientras apoyan el asalto del capital a los salarios y la racionalización de las funciones reproductivas del Estado capitalista.

LA FAMILIA COMO LUGAR DE CONFLICTO Y FUENTE DE RESISTENCIA DEL CAPITAL

Cambios en la familia

Para apreciar el estado actual de la familia es necesario entender que la Nueva Derecha impulsa a la vez un cercenamiento de la familia heterosexual y una purificación de las economías locales mediante la mercantilización. El apego de la Nueva Derecha a la familia no era simplemente un impulso negativo contra el progreso social: la destrucción del Estado del bienestar necesariamente volvió a poner a la familia heterosexual en el centro de las relaciones sociales. Las afirmaciones de la Nueva Derecha sobre su postura "pro-familia", contra los ataques vagamente definidos de les subversives, fueron anticuadas desde el principio y no han hecho más que avanzar en esa dirección. La característica que define a la familia bajo el capitalismo es su flexibilidad. Sin embargo, el tratamiento que la Nueva Derecha le ha dado ha sido el de una recuperación ideológica de una institución intergeneracional que habría resultado un imperativo material a pesar de todo.

Frente a la austeridad global, la familia se enfatiza ideológica y estructuralmente hasta tal punto que se plantea como algo natural y atemporal y, al mismo tiempo, capaz de acomodar y facilitar los cambios en el mercado laboral. Esta extensión de la hegemonía familiar fue en parte el resultado de un proyecto político positivo para destruir y «racionalizar» los servicios reproductivos estatales, y en parte la consecuencia negativa del fracaso de todos los esfuerzos comunales para crear sustitutos intergeneracionales para las comunidades convencionales centradas en la familia. En última instancia, ambas pérdidas se deben a la escasez de trabajo seguro a tiempo completo y al aumento de la movilidad de los trabajadores.

El resultado son familias que se parecen más a las que existían en los primeros tiempos del industrialismo capitalista o a las que han existido de forma continuada fuera del «primer mundo» o en mayor número durante el periodo en el que el salario familiar se mantuvo para muchos trabajadores en los países metropolitanos. Las mujeres se han incorporado al trabajo en mayor número y son «cabezas» de familia con mayor

frecuencia; el mantenimiento de las familias nucleares depende de dos ingresos, situación que cada vez es más difícil de gestionar de forma consistente. En consecuencia, la «reproducción social» a nivel del cuidado directo de las personas dependientes (niñes, ancianes, enfermes y discapacitades) requiere el empleo de ayuda asalariada o la dependencia del trabajo no asalariado de parientes, a menudo miembros de una familia extensa.

Tanto en Estados Unidos como en Reino Unido, la atención comunitaria a les psiquiatrizades, planteada como una reforma de la peligrosa y cruel atención institucional, ha dado lugar a un gran número de familias agobiadas por el cuidado de familiares gravemente enfermes o discapacitades. Como las instituciones de salud mental y holísticas[1] se han reducido al mínimo, la disfunción se ha convertido en un lugar común cuando estas instituciones vestigiales interactúan con las familias. Las personas rechazadas por sus familias, o que se han quedado sin una, se han enfrentado a la falta de hogar y a la indigencia y se han quedado sin acceso a tratamiento, a vivienda o a otros apoyos. En muchos casos, las deficientes disposiciones en materia de salud mental han dado lugar a la inversión exacta de los ideales tradicionales de la familia: ante la escasez de cuidadores adecuades, les niñes y adolescentes se han visto obligades a supervisar la subsistencia de les adres que se enfrentan a enfermedades crónicas, trastornos mentales graves y adicciones. Esta vuelta a la dependencia de las familias extensas es necesaria sobre todo por los patrones de migración laboral y movilidad del capital, y se ve facilitada por los avances en la tecnología de la comunicación.

Las familias pueden mantenerse a través de las distancias físicas con creciente facilidad, desde les trabajadores que envían remesas de su trabajo mal pagado a sus parientes en el extranjero, hasta las familias burguesas que financian los estudios internacionales de sus hijes con la esperanza de avanzar en sus posibilidades relativas dentro de la clase dominante. El éxito de une se basa cada vez más en el apoyo que le ofrecen las relaciones familiares, y así se ha naturalizado la reproducción de la clase. Convenciones como la fianza de la vivienda alquilada, los

1 El texto original lee «as mental health and holistic institutions have been stripped to minimal form». Las autoras se refieren con este término a aquellas instituciones destinadas al cuidado que sobrepasan las urgencias médicas, como por ejemplo los centros de rehabilitación, cuidado terminal y atención a la tercera edad. [N. de las T.]

costes cada vez más elevados de las matrículas universitarias, el apoyo financiero durante los periodos de formación profesional o de búsqueda de empleo, o la realización de prácticas no remuneradas, garantizan que las familias más ricas sean capaces de asegurar mejores condiciones para sus miembros. La familia funciona aquí como una fuente natural de trabajo afectivo, y el Estado solo sirve como proveedor inadecuado y de último recurso.

Trabajos recientes, como el de Thomas Piketty, han identificado hasta qué punto las familias han demostrado ser capaces de mantener la riqueza de una generación a otra. Se ha sugerido que esto refuerza los argumentos a favor de la redistribución de la riqueza. Sin embargo, este análisis también señala el papel que desempeña la unidad familiar en el mantenimiento del orden social a lo largo del tiempo. La resiliencia de la familia plantea problemas para cualquier tipo de programa redistributivo. La política está determinada por los impulsos de preservar la riqueza dentro de la familia, y estas presiones deben entenderse de forma intergeneracional. Es decir, no muches aceptarán que sus hijes pierdan las ventajas sociales que elles poseen. La ausencia de instituciones alternativas de obligación asegura que esto se sienta como una carga vinculante: más allá de la familia, solo hay individuos.

El enraizamiento global de la familia

No existe un solo lugar en el mundo en el que parezca que las relaciones familiares se están disolviendo bajo la presión de las relaciones mercantiles. De hecho, en contra de lo que pensaron en un principio Marx y Engels, el capitalismo, por sí mismo, no ha acabado con, ni dañado, el papel central de la estructura familiar, ni siquiera entre la clase obrera.

Durante años se ha descrito Sudáfrica como un caso «excepcional» en lo que respecta al desarrollo histórico de la familia y las relaciones de género bajo el capitalismo. En *El marxismo y la opresión de la mujer*, Lise Vogel se refiere a Sudáfrica como ejemplo de un concepto de reproducción social que se extiende más allá de la familia:

> [estos] no son [...] los únicos espacios en los que la clase obrera se renueva diariamente. Por ejemplo, muchos trabajadores de Sudáfrica viven en barracones junto a sus centros de trabajo, y cuentan con un permiso para visitar a sus familias, asentadas en las zonas periféricas, una vez al año. Además, la progenie

> no es necesariamente la única contribución de una familia que repone de fuerza de trabajo a la sociedad. Otros miembros de la familia pueden a veces participar de la fuerza de trabajo, durante la recolecta o, por ejemplo, en un período de crisis económica. Por último, las familias no son la única fuente de reposición. Existen otras posibilidades, como la migración y el régimen de esclavitud para les extranjeres. Estas observaciones demuestran que la identificación de la familia como la única sede de mantenimiento de la fuerza de trabajo sobreestima su posición en la producción inmediata.

El hecho de que Vogel apunte a estos sistemas de reproducción social debe recibirse positivamente. Sin embargo, su testimonio pasa por encima del grado en el que las presuntas «alternativas» que describe son en realidad formas de organización familiar. En vez de leer Sudáfrica como un caso excepcional, es más útil darse cuenta de que se trata de un caso en el que el capitalismo está desplegando la familia como método principal para sostener las brechas de pobreza, así como acomodar/introducir las nuevas realidades del mercado laboral. En Sudáfrica el trabajo migrante todavía hoy es un aspecto crucial de la vida social y económica, sin embargo, con el fin del «apartheid de género» ahora es más probable que la trabajadora migrante sea una mujer. Todos los políticos, desde Jacob Zuma hasta miembros de su oposición como Julius Malema (integrante del partido socialista Luchadores por la Libertad Económica) exaltan retóricamente la importancia de los padres y el patriarcado. En los períodos de austeridad las tensiones entre la «tradición» y el aumento de una aparente realidad de igualdad de género oscurece el grado en el que la familia refuerza y se ve reforzada por la desigualdad económica. La división de clase no solo ha permanecido, sino que ha ido en aumento desde los tiempos del apartheid.

Al margen del camino que pueda tomar a corto plazo el panorama político volátil de la Sudáfrica contemporánea, la estructura geográficamente dispersa pero económicamente integrada de la familia parece que sobrevivirá al sistema colonial y los tiempos del apartheid en la democracia contemporánea como una institución de acumulación del capital. El Estado sudafricano actuó con brutalidad contra las manifestaciones que llevaron a cabo sin previo aviso los mineros de Marikana y cuya demanda principal era un aumento salarial para poder garantizar la subsistencia de sus familias en el Cabo Oriental. Las acciones se cobraron treinta y cuatro muertes a manos de agentes de la policía. Esto

subraya las contradicciones que se están repitiendo a escala global entre las «segundas» y «terceras» capas de reproducción bajo el capitalismo. Cada familia individual y la clase obrera en su conjunto están encontrando cada vez más obstáculos para llevar a cabo la tarea de reproducirse, mientras la dictadura del beneficio obliga a bajar los salarios de cualquier manera posible.

Incluso los Estados comparativamente seguros que antes se dedicaban a intervenir radicalmente en las relaciones familiares no han impulsado esos esfuerzos para lograr sus supuestos fines. En la mayor «tecnocracia capitalista» postsocialista, China, el Partido Comunista está flexibilizando actualmente una de las mayores intervenciones en la vida familiar de la historia, la política de hijo único. Alcanzado el objetivo económico-ambiental de esta política, y ante el creciente descontento laboral, los discursos del Estado han pasado a centrarse en la necesidad de que las mujeres cumplan con los roles «tradicionales» (ama de casa). Los incipientes intentos de las mujeres chinas de participar en el resurgimiento feminista que tiene lugar en otras partes del mundo han sido reprimidos por el Estado, a pesar de sus cuidadosas concesiones retóricas hacia el orden político existente. El 8 de marzo de este año (Día Internacional de la Mujer) fueron detenidas las activistas feministas que intentaban que el Estado cumpliera con sus propias normas formalmente establecidas.

Incluso las campañas con objetivos políticamente moderados para que China aplique sus propias políticas formales contra el sexismo son, como tales, inaceptables *de facto* para el Estado. El incipiente culto a la personalidad que rodea al primer ministro chino Xi Jinping, conocido como el Gran Tío Xi, ha promovido una canción indicativa de este cambio político. Refiriéndose a su relación con la antigua diva Peng Liyuan, que abandonó su anterior estilo de vida por una apariencia más austera y una labor benéfica, la canción «Xi Dada Loves Peng Mama», incluye el verso «Los hombres deben aprender de Xi y las mujeres deben aprender de Peng». Aunque la política de hijo único del Estado chino exigía esfuerzos que parecían radicales desde la perspectiva de cualquier liberal (especialmente la coacción sistemática del Estado hacia el aborto para los padres que supuestamente tuvieran segundos hijos), parece que esta campaña era en última instancia para mantener la unidad familiar como una característica permanente de la sociedad china.

Incluso en una de las políticas más aparentemente inestables del mundo, la del Estado Islámico, la familia permanece imperturbable. Los informes de la inteligencia interna del EI indican que se utilizó una serie de alianzas matrimoniales entre los miembros del grupo y los dignatarios locales para consolidar el control del Ejército Islámico sobre franjas de Siria. Esta estrategia dio ventaja al Estado Islámico sobre los actores democráticos sirios y los grupos islamistas rivales. Aunque el Estado Islámico se presenta a menudo como el único experto en el uso de la tecnología de las redes sociales del siglo XXI, o como los defensores de una teología política regresiva, incluso supuestamente «medieval», en realidad aseguraron su dominio territorial con una convención mucho más antigua que internet o el islam. La explotación de los lazos familiares sigue siendo una táctica viable para los grupos que esperan aprovechar la ruptura de los asentamientos nacionales del siglo XX.

La victoria de la Nueva Derecha y el asimilacionismo gay

Los esfuerzos de la Nueva Derecha por hacer de la familia heterosexual la única fuente viable de existencia social coincidieron con el auge de la epidemia del VIH/SIDA en Occidente. Aquellas comunidades que en otro tiempo eran más propensas a resistir al proyecto revanchista de la familia estaban demasiado ocupadas haciendo campaña por su propia supervivencia. La epidemia puso a prueba los límites entre las comunidades gays y las relaciones que habían conformado. El papel de la Nueva Derecha en todo esto fue pasivo (el encarcelamiento de las personas seropositivas, como en Cuba, tan solo era entonces una fantasía derechista). Esta dinámica de inacción obligó a les activistas a enmarcar sus políticas en ruegos, cada vez más desesperados, al Estado y otras instituciones poderosas. El hombre gay se convertía en un ejemplo implícito de la aceleración de la lógica de la familia: dado que en muchos casos habían sido abandonados por sus familias biológicas, una gran parte del trabajo de cuidados que necesitaban recaía sobre otros miembros de la comunidad LGTB. Es especialmente notable la contribución de las lesbianas, que llevaron a cabo la mayor parte del trabajo reproductivo que necesitaban les pacientes gays, bisexuales o trans de SIDA. Menos conocida es su aportación al desarrollo de las «prácticas sexuales se-

guras» que luego han sido incorporadas por los Estados burgueses y las ONG.

Con la llegada del cataclismo, el potencial que ofrecía una liberación gay radical fue silenciado. Con el paso del tiempo, la liberación gay cada vez se centró más en asegurar el derecho a la participación civil de las parejas gays y en que estas obtuvieran las ventajas que se otorgaba a las parejas heterosexuales reconocidas por las cadenas burocráticas del Estado. Este testimonio de J. Bryan Lowder, aunque probablemente algo hiperbólico, refleja cómo dañó la crisis del VIH/SIDA a la política gay:

> Cuando la crisis del SIDA barrió a los hombres gays en la década de los ochenta y al principio de los noventa, también barrió la cultura gay. En primer lugar, las prácticas gays en apariencia más frívolas devinieron en una suerte de *camp* menos prioritario que la supervivencia básica. Pero, lo que es más importante, alteró el proceso gay de transmisión cultural que llevaba reproduciéndose desde el *fin de siècle*. En cosa de años, una gran parte de la cohorte gay que habría formado en el mariconerío a la nueva generación –o por lo menos compartido sus líneas de debate– había fallecido [...]. Una vez se dio por perdida a la clase gay «más valiente y más transgresora», la que debía «poner el listón» para los siguientes, le «sustituyó» una «panda de aburridos normativos», más conservadores, e integracionistas. Por lo general eran hombres que hasta entonces habían estado en el armario y que procedieron a utilizar «su capital superior y sus habilidades ejecutivas» para tomar la política gay y su *branding*.

El farolillo rojo de esta nueva tibieza hacia el poder establecido fue el *Stonewall Británico* que en un comunicado elogió la coalición de gobierno constituida en el año 2010 entre conservadores y liberales y que duró hasta el 2015. En él afirmaban su deseo de colaborar con el gobierno en minoría de los conservadores. Este posicionamiento claramente priorizó la actitud del gobierno hacia las parejas gays (ahora ya capaces de establecer matrimonios) antes que posicionarse ante las deportaciones de les solicitantes LGTB de asilo. Estas prácticas incluían la deportación a Estados en los que los actos homosexuales son punibles con pena de muerte o donde las personas LGTB enfrentan una violencia y peligro de arresto y encarcelamiento especialmente intensos.

LA POLÍTICA QUEER DEL RECHAZO

> Lo queer no es una mera identidad que pueda sumarse fácilmente a un listado de categorías sociales, tampoco es la suma cuantitativa de nuestras identidades. Es más bien la postura cualitativa de oposición hacia las apariencias de estabilidad –una identidad que problematiza los límites manejables de la identidad. Lo queer es un territorio en tensión, definido por su oposición a la narrativa dominante del patriarcado blanco, hetero y monógamo, pero también por su afinidad hacia todas aquellas personas que han sido marginadas, alterizadas y oprimidas.
>
> Mary Nardini Gang, *Hacia una insurrección queer*

Conforme la política «gay» comenzó a identificarse cada vez más con la asimilación y el conservadurismo, una tendencia minoritaria del movimiento LGBT comenzó a llevar a cabo ejercicios de concienciación con la intención de agitar (retóricamente) la hegemonía de la ideología familiar. La política del rechazo queer es el resultado de la acomodación del liberalismo hacia las reformas de la familia y la eliminación de los subsidios para fomentar la reproducción. En algunos casos se ha centrado sobre todo en grupos locales o campañas de corta duración como *Bash Back* en Estados Unidos o *Queers Against the Cuts*, en Reino Unido. Su desarrollo puede comprenderse como una reacción ante la creciente tibieza de las de la política oficial de las ONG LGBT. La mayoría de las orientaciones de rechazo han germinado en las estructuras más endebles: tejidos informales acogidos en las redes sociales, zines efímeros (hoy en su mayoría distribuidos en formato PDF) y en forma de bromas internas. Resulta imposible desentrañar en profundidad esta maraña tan variopinta de performatividades polarizadas, pero esta otra cara de la política convencional LGBT resulta útil para nuestros propósitos. La política queer del rechazo es la única fuente de crítica política a la familia como tal que existe en la anglosfera ante el manifiesto esfuerzo de los liberales (incluidas las asociaciones LGBT) por incluir a las minorías sexuales en la familia.

En el argumentario de la política queer del rechazo aparecen constantemente apelaciones a controversias «históricas». Estas apelaciones se dirigen especialmente al menosprecio hacia las mujeres trans. Por ejemplo, el grupo británico que hemos mencionado antes recientemente incluyó en su esfera de acción las cuestiones trans. Las referencias a los hechos que acontecieron durante los disturbios de Stonewall (que la

política queer del rechazo normalmente describe como «liderados por mujeres trans») se contraponen con eslóganes tales como «Stonewall fue un disturbio, el Orgullo es protesta». Los análisis más precisos identifican la relación entre «la política de la respetabilidad» y los objetivos de la agenda masculinista, promocionada por grupos como la Mattachine Society. Esta característica apelación a la historia yuxtapone el panorama político actual con la actitud tibia del movimiento gay contemporáneo enarbolada por las asociaciones LGBT. Las críticas que la política queer del rechazo dirige hacia organizaciones y sucesos como la Campaña de Derechos Humanos y Stonewall demuestran que el programa de estas no solo es deficiente, sino que se encuentra en un estado de desconexión total con las genealogías que le preceden. A diferencia de la agenda gay radical, que condenaba el matrimonio, la de las asociaciones LGBT consiste en fomentar la incorporación de las vidas gays al espacio cívico y su mayor hito es, evidentemente, el reconocimiento estatal de las relaciones gays.

Esta perspectiva histórica demuestra el estado insípido y sumiso del activismo LGBT contemporáneo. Sin embargo, la política queer del rechazo no ha sido capaz de cosechar el mismo éxito que sus predecesores a la hora de formular un enfoque activamente contrario a la familia, e ignora cómo la división alrededor de este asunto ha llegado a caracterizar la política queer desde el siglo XIX.

Un punto a valorar de esta tendencia es que ha logrado impulsar eslóganes que describen a las personas queer como sujetos antisociales. Sin embargo, el apoyo a imperativos como «que le jodan al binarismo de género» o «destruyamos el heteropatriarcado» han acabado por ser abstractos, con llamadas a sustituir la normalidad por estrategias de subsistencia a través del «autocuidado». Estos esfuerzos yerran al no identificar la familia como una convención cultural o como un instrumento de control enmarcado en un proyecto sociocultural concreto. Bajo su lectura, el «asimilacionismo» que encabezan las asociaciones LGBT es un fracaso político en un sentido moral: una abdicación de sus responsabilidades dirigida hacia los sujetos menos afortunados en el contexto del género, una traición a un destino histórico, y una concesión a las hegemonías heteronormativas. Este relato parcial obvia la función que cumple la familia hoy en día. Las familias siguen existiendo por necesidad, al margen de que los miembros que participan de estas sean

conscientes o no de ello. En tal contexto, los agentes de los derechos civiles que fomentan la formación de familias devienen muy relevantes dado que, al margen de toda culpa que se le pueda adjudicar a los liberales de HRC y Stonewall, es evidente que el éxito del enfoque político familiar de estas asociaciones no es el producto solo de malas intenciones si no de una serie circunstancias materiales.

En ocasiones algunos miembros de esta reacción contra la asimilación han sabido demostrar que la familia es la fuente del sufrimiento que padecen las «minorías sexuales y de género». El abogado y activista trans Dean Spade ha sabido acentuar que les miembres de la comunidad LGBT más perjudicades son aquelles menores que desembocan en el sinhogarismo debido al rechazo de sus familias –en otras palabras, aquelles abandonades por sus familias a una edad en la que todavía dependen socialmente y en términos de desarrollo de la unidad familiar. Las experiencias acumuladas por Spade como fundador del *Sylvia Rivera Law Proyect*, un proyecto creado en 2002 con el objetivo de proporcionar asesoría legal gratuita a personas trans y disidentes de género, ponen de manifiesto que quienes más sufren son precisamente quienes menos atención reciben por parte de las asociaciones LGBT convencionales. Las mujeres trans negras están sometidas con diferencia a mayores tasas de sinhogarismo, además de encontrarse con obstáculos específicos a la hora de acceder a los albergues apropiados para su género, centros de asistencia a víctimas de violación y otros servicios básicos. Todo apunta que este padecimiento tiene pocos visos de mejorar, de hecho, en condiciones de austeridad probablemente empeore. La política de la pluralidad y la «tolerancia» puede que reduzca los niveles ambientales de homo/transfobia, y puede que también consiga con éxito sermonear a los padres para que lleven a cabo por vergüenza aquellas tareas que en otro contexto no estarían dispuestos a realizar. Si bien, en tanto que la unidad familiar siga siendo el centro de las relaciones económicas y sociales del orden existente, se topará con defensores políticos (objetivos) que rechazarán todo cuanto se les presente menos las permutaciones de la familia.

Colectivos queer como el dúo poético *Dark Matters* (conformado por Alok Maid-Venon y Bala Subrahmanian) han reincidido en los esfuerzos de la política LGBT contemporánea por desracializar su discurso, así como el carácter limitado de la «normalización» en una sociedad cuyo pilar fundamental es el racismo sistémico.

Es harto claro que el activismo LGBT hegemónico no ha sido capaz de poner en tela de juicio la supremacía de las relaciones familiares, pero no queda tan claro si la política queer del rechazo lo ha hecho ni si será capaz de hacerlo en el futuro. Las personas queer (o para el caso, las heterosexuales) no participan en la familia por una tacha moral. Su participación es más bien un reflejo de las exigencias que recaen sobre quienes están obligades a mercantilizar su fuerza de trabajo. Cualquier labor retórica (inclusive los análisis descriptivos académicos) que no proponga una solución institucional no logrará desplazar a la familia como principal proveedora de reproducción social intergeneracional. La familia sobrevive porque la mayoría no puede elegir no participar de ella, al margen de cómo se sienta al realizar esa concesión.

En el mejor de los casos, la tendencia que estamos estudiando describe la familia como la fuente de una serie de sesgos cognitivos de la experiencia humana, pero suspende a la hora de no ofrecer ninguna senda política para su disolución. En muchos casos, la crítica permanece de puertas para dentro, parte de queers radicales y se dirige a las organizaciones e instituciones LGBT hegemónicas, pero no queda claro cómo contribuirá la recuperación de un posicionamiento abiertamente radical queer hacia la abolición de la familia. Nos sentimos tentades de adaptar a la realidad queer las palabras que Bordiga dedicó al movimiento antifascista, al decir que se trataba del peor excedente del fascismo: el fracaso de la política LGBT ha desembocado en un pastiche de activismos queer cuyos posicionamientos solo se definen a través el rechazo de la primera. Dicho rechazo facilita a les opositores de las organizaciones LGBT que celebran la vida burguesa y aspiran a participar de ella a reclamar su pedazo de pastel de la historia queer, pero en última instancia se trata de un movimiento reaccionario. Pese a que existen algunos esfuerzos particulares que suplen con éxito el vacío de apoyo que dejan atrás los movimientos LGBT, estos proyectos no dan señales de lograr aumentar su impacto. La política queer del rechazo no concentra sus esfuerzos en imaginar cómo sería ese cambio sistemático. Las descripciones que ofrece del cambio revolucionario presentan abstractas visiones de «insurreccionismo queer» contra la normatividad social, o sencillamente no presentan ninguna visión y se enfoca solo en la política de la supervivencia. Las camaradas queer reaccionarias aciertan al rechazar la sumisión liberal de las asociaciones LGBT, pero no están

sumando hacia la abolición de la familia. Su política celebra la tensión, no el colapso de los pilares sobre los que se sostienen las identidades heterosexuales. Su poética nostalgia historiográfica no ha sido capaz de proveer un camino de emancipación que destruya la coaptación heterosexualizante de la familia ni han sido capaces de imaginar con claridad cómo ha de ser ese camino.

Sin la construcción exitosa de instituciones sociales alternativas a la familia, la contracultura queer solo vocifera el descontento que le provocan las actuales condiciones no los medios para la destrucción consciente de ellas. Por más que sus convicciones políticas les haga reticentes, su participación es inevitable, y la oposición retórica nunca se encarnará en una política transformadora materialista.

La política queer del rechazo se debe comprender como un ejercicio estético que pretende perfeccionar las políticas institucionales y entrenar a los agentes políticos a ponerse de lado de les desposeídes y rechazar de manera consciente los beneficios que el orden heterosexual les ofrece a cambio de su sumisión. Para nosotras es un movimiento valioso en tanto que ese proyecto autodirigido nos sea útil. Pero necesitamos más que esto para que les queer avancemos hacia el comunismo.

VUELTA AL COMUNISMO

Recuperar el análisis comunista de la familia se basa en dos procesos centrales: (1) estudiar hasta qué punto pueden jugar un rol en el desarrollo de una conciencia de clase revolucionaria para les proletaries las familias existentes y las alternativas a esta, y (2) imaginar qué puede sustituir a la familia después del capitalismo.

La familia en la reproducción social

Para bosquejar una posible abolición de la familia, primero debemos definir qué es y cuál es su función. Idealmente, consiste en un hogar físico y una familia nuclear, pero cada vez se pueden encontrar más familias organizadas en viviendas multigeneracionales, con figuras femeninas a la cabeza y compuestas por unidades económicas que se extienden a lo largo de varios países como resultado de los patrones globales de trabajo migratorio y desplazamiento. Para nuestro propósito la familia es

una unidad social, legal y financiera en la que se espera (o se exige) una relación biológica de descendencia entre les miembres. Esta realidad adopta diferentes formatos.

La familia es una institución vertical que vincula tres cadenas diferentes de la reproducción capitalista. En primer lugar, las familias son la institución principal en la que se generan individuos sociales y trabajadores. En la segunda cadena, las familias (y los centros de trabajo) operan como sedes de trabajo colectivo en las que se constituye la clase trabajadora propiamente dicha. Este último tema lo trataremos más adelante examinando el papel de las familias y cómo participan en la constitución de una subjetividad de clase obrera. En la tercera cadena, la familia vincula a la clase obrera con el Estado, cumpliendo el cometido fundamental de someter a la clase obrera al imperio de la plusvalía. Sirve como un instrumento de coerción de los trabajadores como individuos y también como colectividad. Los costes de la reproducción se externalizan desde las relaciones de plusvalía hacia las familias, tanto a través de relaciones directas de trabajador-empleador como a través de los restos que quedan de los servicios sociales públicos.

Dado que el objetivo del comunismo es concentrar estas tres capas de reproducción social en una única esfera orgánica, el pensamiento comunista estudia las maneras en que las familias existentes no solo vinculan las tres esferas de la reproducción social sino también cómo se separan las unas de las otras. Toda propuesta de abolir la familia debe primero centrar su atención en teorizar el rol de la familia y el papel de la reproducción social en las políticas revolucionarias y también en cómo desarrollar instituciones de cuidados que suplan el papel de la familia capitalista.

Una vez hemos consensuado que la familia es la institución que liga los tres aspectos o escalas de la reproducción social, queda claro que el papel de la familia en la reproducción de la conciencia de la clase trabajadora es complejo, cuando no contradictorio. Como ya hemos señalado, la familia es a la par la única experiencia «vívida» de colectividad que la gente ha experimentado al margen de las relaciones mercantiles; también es el espacio en que se producen las experiencias más devastadoras de abusos de género. Incluso en las «mejores» familias, libres de abuso, la institución familiar tiene el deber de producir individuos e incluso nuestras identidades marcadas por la raza/etnia y el género. Va-

rios etnógrafos del género y el trabajo señalan que estas divisiones nos preparan para la división del trabajo, los abusos en los centros en los que se lleva a cabo y nuestra exclusión de este y estos. El género en su formato actual es el principal sistema para organizar la violencia regulatoria y la familia es la institución en la que más se expresa esa violencia.

Para comprender el papel de la familia en la potencial producción de una conciencia revolucionaria debemos pensar en la aparente contradicción que existe entre el primer y segundo aspecto de la familia y la reproducción arriba mencionada: entre la producción de individuos capitalistas y la constitución de la clase trabajadora. Por ponerlo de otra manera, la familia como sede de la reproducción social del trabajo colectivo, junto al modelo clásico en el que el proyecto colectivo de producir mercancías define a la clase trabajadora, constituye a la clase trabajadora en sí misma como una característica objetiva de la sociedad capitalista. La familia es también una construcción ideológica y la sede de la producción de identidades que reprimen la conciencia de clase justificando la participación atroz en el mercado de los individuos para apoyar a sus familias y que prepara a dichos individuos para acceder a todo aquello que el Estado y el capital les demande, a veces produciendo su consentimiento antes incluso de que se encuentren con estas. Por un lado, les trabajadores con diferentes experiencias en el mercado laboral (precarias, no precarias, como empleades o des-empleades) comparten sus realidades subjetivas de estas en y a través de las familias y no solo eso, sino también la tortura que suponen estas materialmente. Por otra parte, las demandas urgentes de la familia y la reproducción social pueden (aunque no siempre) actuar como inhibidores de procesos de identificación más amplios y de la acción radical.

Partiendo de estos conflictos, es necesario pensar cómo las familias producen una experiencia común de «precariedad» que atraviesa a toda la clase obrera y las diferentes formas de relativa seguridad laboral. En general, este sentido de precariedad es **conservador,** pero en otros casos puede ser explosivo, como sucedió durante las huelgas sudafricanas convocadas sin aprobación sindical y como respuesta a la masacre de Marikana. En otros casos se produce una mezcla. Este es el caso por ejemplo de los movimientos de ocupación y otros «movimientos de las plazas».

Creemos que existe algo de esperanza en el hecho de percatarse de que se ha generalizado una conciencia de les trabajadores precaries, cargades con responsabilidades respecto a la reproducción social de la familia, y argumentar que la política y acción revolucionaria han de atender a este hecho. Primero, porque evidentemente, y como ya suele mencionarse, la clase obrera –incluso aquella masculina, bien pagada y con trabajos estables– no debe considerarse ni al margen de esta conciencia general, ni se le debe complacer para creer que lo está. De hecho, la **actual** atención a la reproducción social ha animado a activistas a llamar a «huelgas» contra la reproducción social, lo que resuena a eslóganes del pasado. Sin embargo, nosotras argüimos que durante las manifestaciones, las huelgas, las revueltas y los momentos de crisis, como por ejemplo durante las crisis producidas por Sandy y Katrina, la colectivización, aunque solo fuera de manera temporal, del trabajo básico de reproducción social que va más allá de la familia nuclear y las esferas más amplias de la familia, contribuye al desarrollo de una conciencia revolucionaria de clase, y de hecho esta afirmación liga con una larga tradición histórica de la lucha de la clase trabajadora definida por esas prácticas.

Históricamente los momentos de intensa organización y conflicto han hecho posible y requerido a la militancia participar de roles contrarios a la normatividad de género y los roles familiares, así como a oponerse a la re-integración de esos roles en las organizaciones obreras y revolucionarias. Estas acciones y otros esfuerzos diarios entre los géneros y sexualidades oprimidas para llevar a cabo un igualitarismo de género y «autoorganizarse» no son suficiente para acabar con la presión de género que la familia y el mercado laboral refuerzan constantemente, pero podrían ser el sustrato, en términos políticos y organizativos, para imaginar y llevar a cabo alternativas llegado el momento. En vez de enmarcar tales prácticas en forma de familias alternativas o una «querida comunidad» nos posicionamos en favor de atender a las maneras en las que contradicen y confrontan la lógica habitual de la vida familiar.

Ahora nos adentramos en nuestra tarea: imaginar qué ha de sustituir a la familia en el futuro. Esto resulta una labor más difícil y especulativa. ¿Qué es «la educación social»? ¿De qué manera pueden la reproducción y la reproducción social orientarse en las direcciones adecuadas para la sociedad del futuro? Algunes marxistas y otras feministas se han planteado esta cuestión, tanto en el pasado como en el presente, donde

de hecho cada vez prolifera más. En el núcleo del debate entre los que proponen sistemas «duales» o «triples» a escala teórica, la indiferencia del capitalismo, o la «teoría unitaria», yace la pregunta sobre si el fin de los imperativos económicos que presionan a la vida familiar desembocará bajo el comunismo realmente en la abolición de la familia y/o la función de sus elementos constitutivos: el género, el matrimonio y la heterosexualidad obligatoria. Ciertamente, eliminar la coerción económica sobre la vida familiar tendría un impacto radical sobre las decisiones a escala individual, pero esta afirmación dice poco o nada sobre qué implicaría realmente liberar la coerción económica sobre la vida familiar.

LA *CRÈCHE* ANTI-DIÁDICA

Si definimos la familia como una institución laxa, flexible y sin embargo vinculante, cualquier progreso histórico hacia su superación requerirá sustituirla por otra institución revolucionaria. Un esfuerzo esencialmente destructivo de acabar con la familia desembocaría en la hambruna de las infancias. Como comunistas, aceptamos (pero no abrazamos) el rol material que la familia ha aportado y reconocemos abiertamente que los avances en contra de esta y por su superación se desarrollan bajo su sombra.

Esbozaremos un formato ideal de trabajo en esta dirección antes de un breve (e inevitablemente insuficiente) comentario logístico.

Una institución contra-familiar: un formato ideal

Si la familia sirve para naturalizar, abstraer y particularizar, una institución contra-familiar deberá ser contingente históricamente, educativa y universal. Si la familia requiere de una continua rearticulación de las díadas de género, los centros comunistas de reproducción social deberán ser liberadores en términos de género, tanto para aquelles que están siendo criades ahora como futuras mujeres como para todes les que hoy sufren bajo la opresión de los ideales que regulan los roles de género sexuados. Implicaría la destrucción deliberada de las distinciones hegemónicas que a día de hoy delimitan la experiencia humana. Habría de ser un proceso activo, anti-diádico sin contemplaciones y arrollador. Sería unifica-

dor, pedagógico, estimulante, orientador, insistente, integral, autorizado y revolucionario.

Proponemos un sistema más formal (y por ello, de mayor confianza) de supervisión de la reproducción intergeneracional. A esta institución contra-familiar la llamaremos *crèche*. Varios aspectos de esta implicarían simplemente la expansión de estructuras existentes, o con claros precedentes históricos. Las cualidades más definitorias de esta institución sustituta serían, en primer lugar, la necesidad de que naciese en el contexto de la previa (y tan necesaria) abolición de las instituciones educativas, y en segundo lugar, que se fundase con una perspectiva de destrucción de la familia, así como de todas sus encarnaciones ideológicas (masculinidad, maternidad, díadas de género, etcétera). Aunque esta ambición pueda parecerle severamente utópica a los izquierdistas contemporáneos, paupérrimos en términos de capacidad de concebir el fin del género tal y como hoy se constituye, esta etapa primigenia sería el camino más directo hacia el universalismo.

En resumen, la *crèche* proveería a todas aquellas personas que dieran a luz acceso a una fuerza de trabajo que cubra las necesidades reproductivas de las infancias. Este servicio no podría ser interrumpido bajo ningún concepto. Sus instalaciones estarían basadas principalmente en centros metropolitanos facultados para ello (con centros rurales adaptados en una cantidad proporcional a su demanda). Serían grandes en tamaño y estarían orientadas conscientemente hacia la disolución de las existentes diferencias sociales. Estas *crèches* se integrarían en los sistemas escolares públicos allá donde existan, puesto que paulatinamente dejarían de ser necesarios. La integración de todas las universidades, acabando con su función burguesa de ilustración, permitiría forjar una estructura unitaria de educación y desarrollo que abarcaría las dos primeras décadas de vida de una persona, en su transición de un estado neonato a la vida adulta.

Se garantizaría el acceso universal a los recursos necesarios para cubrir las necesidades nutricionales y pediátricas. Esto combatiría las brechas radicales en términos de salud entre aquelles que se críen en la sociedad revolucionaria. Las campañas de vacunación para la erradicación de todo tipo de enfermedades desde el Virus del Papiloma Humano hasta el sarampión se convertirán en un estándar. Los protocolos médicos facilitarían a todas las infancias control sobre el comienzo de su

pubertad. Esta medida será especialmente efectiva entre todas aquellas infancias que se encuentran actualmente en tratamiento por su «Trastorno de Identidad de Género» debido a su incapacidad de desarrollarse como sujetos capitalistas cisgénero. En este contexto, las infancias trans serán totalmente despatologizadas. Este será uno solo de los aspectos de los protocolos de control de la fertilidad que serán introducidos a escala general y que incluirán el acceso a la contracepción y los abortos, accesibles para cualquiera que esté en edad de necesitarlos. El trabajo reproductivo dejará de ser una carga para las mujeres.

El poder igualador de los protocolos nutricionales se puede comprender gracias a esta anécdota de la autora sobre su experiencia en el sistema escolar público de Escocia:

> Ningune alumne se marchaba de la escuela con sobrepeso. A veces, con un poco de tripa. Una infancia obesa podía empezar al llegar al colegio con trece años, pero para cuando dejaba la escuela, se convertían en jóvenes delgados, liberados [...]. Fue cuando llegué a la universidad cuando me di cuenta por primera vez de que era alta. Medía un metro setenta y en el instituto era de las bajitas. Recuerdo quedarme a cuadros cuando de pie, entre otres estudiantes de primero, me percaté de que nadie me sacaba dos cabezas.

Como comunistas nos tenemos que comprometer a extender a todes los privilegios que actualmente utilizan las élites para estimular la solidaridad entre sí. Al proveer a las infancias de todo lo que necesitan en términos generales de salud y nutrición se asentarán unos estándares «únicos e imprescindibles», destruyendo la raigambre de las anteriores diferencias de clase.

Los posicionamientos pedagógicos también beneficiarían de manera general al conjunto de la sociedad, mejorando significativamente nuestra calidad de vida. Los «requerimientos básicos» de cada sistema (médico, ingeniero, investigativo) se proveerían de tal manera que existiría un excedente de trabajo especializado, a diferencia del actual sistema donde una escasa minoría (con trabajos altamente explotables) recibe tal formación. Así, aumentando drásticamente la masa de trabajadores profesionalizades actualmente asociados a actividades de corte elitista, el sistema arrancaría de raíz el actual régimen de profesionalización. El crecimiento de esa bolsa de trabajo técnico aliviaría la presión por ejercer de inmediato profesionalmente a la que están sometides quienes osten-

tan estos conocimientos teóricos. Este aspecto pedagógico es solo uno de los roles de esta institución, pero serviría para alterar el actual déficit de trabajo especializado que se ha ido arrastrando de generación en generación. Por último, veríamos caer la frontera que separa la educación superior de la investigación académica, ya que esta última se encuentra confinada a crear segregaciones en el marco de la economía capitalista.

Levando el ancla de la reproducción biológica del sustrato de la reproducción social

El efecto de la diferenciación entre sucesivas generaciones estaría acompañado paralelamente de una disolución de las fronteras entre figuras parentales y no parentales. Enfrentarse en soledad a la gestación biológica se concebiría como una tortura, siendo por tanto una contribución social de pleno derecho. No implicaría necesariamente la responsabilidad de supervisar el desarrollo de una infancia (por lo menos durante una década y media) y de esta manera se disolverían las bases de la «maternidad». La reproducción social y biológica serían obligaciones diferentes, así que quienes gestaran podrían renunciar a la reproducción social sin experimentar los retos lógicos y formales ni la vergüenza subjetiva que recae sobre quien entrega una infancia a nuestro actual sistema, estructuralmente deficiente, de acogida. La «maternidad» se convertiría en una ideología materialmente desarraigada frente al secuestro **alienante** de riquezas reservadas para las generaciones futuras que es hoy.

Mientras, en el sistema de *crèche* no se ignorarían las necesidades de las infancias de disponer de una red estrecha de relaciones establecidas con un número pequeño de cuidadoras a lo largo de su infancia y juventud. Este papel quedaría reservado para aquellas personas formadas en desarrollo infantil, comprometidas con el objetivo de la institución y capaces de demostrar habilidades de cuidado. Así, la *crèche* combatiría el peso atroz de las expectativas de género, las inseguridades y la ignorancia históricamente perpetuada de estas a través de un acercamiento (empleando medios directos e históricos) a todo el capital acumulado por las experiencias de género que han existido hasta hoy. Con el tiempo ello se convertiría en un proceso anticultural, caracterizado por el recha-

zo a participar de la regulación social a través de un proceso de categorización basado en unos rasgos diferenciadores desactualizados.

Ahí donde la familia ofrece la reducción de los vínculos sociales a conexiones individuales, el encorsetamiento de la exposición a la cultura y la limitación de aquellas conexiones que se acerquen a la interacción homosocial, la educación comunista aspirará rotundamente al desarrollo del individuo frente a la historia (en vez de tratar de inducir una subjetividad ontólogicamente diferenciada e inscrita en una amalgama ideológica nacionalista o comunista). Una vez haya tenido contacto directo con el amplio espectro de variedades humanas (a través de la pedagogía individual y del desarrollo grupal) durante su proceso educativo, la clase trabajadora en desarrollo estará preparada para dirimir sus afinidades y definir sus referencias.

No somos capaces de ofrecer una predicción informada respecto a la capacidad de la *crèche* de «abolir el género» como pretenden varias feministas radicales y materialistas. No tenemos claro si el género seguirá existiendo, así que en ese sentido nos declaramos agnósticas en ese debate enojoso, pero también sugerimos que cualquier forma que adoptara el género nos resultaría difícil de reconocer. Pero al margen de dicha cuestión analítico-categórica, el fin del sistema de crianza que conocemos aliviaría una parte importante del dolor que ahora experimentan las mujeres y las minorías sexuales y de género. Además, múltiples transmutaciones impredecibles brotarían gracias a una experimentación que ya no operaría en contra del núcleo de las expectativas sociales ni bajo la necesidad económica. Menos vidas se perderían por la desatención, el suicidio y el asesinato sin el peso de las díadas que hoy en día se reproducen tanto activa como estructuralmente en los sistemas familiares y escolares.

Logística, resistencias e implementación

En muchos casos, aquellas personas que gesten querrán rechazar la opción de utilizar los servicios de la *crèche* personalmente. Sin lugar a dudas, muches adres seguirán deseando tener contacto personal con su progenie y participar individualmente de su educación. Este aspecto del desarrollo social no podrá eliminarse a través de la fuerza. Los resul-

tados de dicho protocolo darán resultados positivos. A diferencia de la situación actual que demanda de forma tácita trabajo a quienes gestan, nuestra institución comunitaria de crianza sustituirá tanto la crueldad de la familia como de las familias de acogida y ni qué decir tiene de las calles, que con demasiada frecuencia se convierten en el centro principal de formación de tantas infancias del siglo XXI. Las transformaciones que vivirá el término actual de «maternidad» son difíciles de predecir, dado que la obligación de vigilar el desarrollo se impone normativamente. Pero la abolición de las obligaciones materiales implícitas en la inmensa mayoría de los embarazos contemporáneos es un requisito mínimo material para cualquier movimiento que pretenda avanzar en la superación de los actuales mandatos de género de la mujer.

Somos perfectamente conscientes de que este proyecto ideal de institución se convertirá, a corto plazo, en uno de los más impopulares que jamás haya existido. Despertará reacciones variadas como una competición en falta de participación en estas instituciones como rasgo de clase elitista, la proliferación de adres revanchistas que quizá lleguen a formar sus redes clandestinas de colegios e incluso hasta formas de subversión consciente y de sabotaje. También cabe esperar resistencia por parte de las infancias, a las que el izquierdismo subestima como agentes del reaccionarismo, el racismo, el sexismo y la reinscripción de clase.

También reconocemos la probabilidad de que prolifere el abuso entre las filas de empleados sobre los que recaiga la sostenibilidad del sistema. La mejor estrategia para combatir esto será un proceso constante de auto-investigación además de dedicar quizá un órgano específico a remitir investigaciones al respecto. Confiamos en que esto mejorará el elevado porcentaje de incestos que se producen en todas las sociedades y que actualmente afectan a aproximadamente un veinticinco y un treinta y tres por cierto de las infancias, así como los casos de abuso que abundan en las familias de acogida y los sistemas de prisión juveniles que actualmente tienen la competencia de cuidar a las infancias y las juventudes. Hoy en día, las infancias sufren violaciones y abusos sexuales por parte de sus tíos, sus entrenadores, sus trabajadores sociales, sus orientadores y otros individuos que ostentan su custodia. Este es un rasgo que atraviesa totalmente al actual sistema social de educación infantil de manea inevitable, y creemos que los sistemas y procedimientos institucionales de investigación tienen un potencial mayor de éxito a la hora de mitigar y reducir esta forma diaria y devastadora de delincuencia.

Ahondar en las formas específicas que tomará este combate contra las flaquezas de la implementación, los abusos de poder y la hostilidad directa es difícil de describir en detalle. En última instancia el éxito de esta institución llegará a través de la colectivización del día a día. Una vez se arraigue como cuna indiscutible del desarrollo del subconsciente postproletario, esta estructura socialista será la antesala de las relaciones comunistas a base de liberar la reproducción biológica de un nexo de asistencia obligatoria y de devenir los vínculos familiares y la masculinidad primero en redundantes, y en última instancia en inconcebibles. Este será un camino intrincado. Se valorará el ingenio de les comunistes, y sin lugar a duda, se pondrá a prueba su apoyo al proyecto de superación del capitalismo.

CONCLUSIÓN:

Nuestro proyecto de *crèche* antidíadica parte de la necesidad de una revolución comunista lo suficientemente avanzada como para poder fundar tal institución. Solo en dicho contexto se podrían movilizar y dirigir los recursos necesarios de la manera centralizadora y sostenible que exige arrancar materialmente la obligación familiar (y especialmente la maternal). En este sentido, este texto es una propuesta especulativa-revolucionaria: nuestro fin último no es aportar un esquema metódico sobre el que deban construir les futures comunistas, sino ahondar en el análisis materialista de la familia, el género y la reproducción del capitalismo. Escribimos con la intención de definir la estructura básica para cualquier tipo de impulso comunista que quiera triunfar en la abolición de la coerción de facto de las relaciones familiares, así como la segregación material en la sociedad. En pocas palabras: el capitalismo no puede sobrevivir sin la familia; el comunismo revolucionario no puede sobrevivir con ella.

ANEXO: LA *CRÈCHE* REVOLUCIONARIA: UNA GUÍA PARA LES PERPLEJES

La *créche* abole la élite. Antes de que las infancias lean, se entrenen para el trabajo o piensen, deben comer. La *créche* las alimentará y elevará el criterio mínimo que hoy espera un cuerpo en desarrollo. Conforme nos acerquemos al comunismo, nadie volverá a pasar hambre.

La *créche* forja una «élite» de alfabetizades frente a les analfabetes, de saciades frente a les hambrientes, de les que crecen escuchando mitos y fábulas frente a les que carecen de estas. La *créche* abolirá las condiciones de falta de recursos. Aportará unas condiciones que permitirá a sus beneficiaries sentir lástima de las carencias y la alienación que experimentaron las generaciones pasadas.

La *crèche* destruye la coerción. En la actualidad, les adres exponen a sus hijes durante la crianza a incesantes formas de miedo y ansiedad. Cada uno de sus actos está mediado por una conciencia clara de los juicios sociales. La *créche* proveerá para muches que no quieren tener nada que ver con esto, que quieren descansar, que han colapsado.

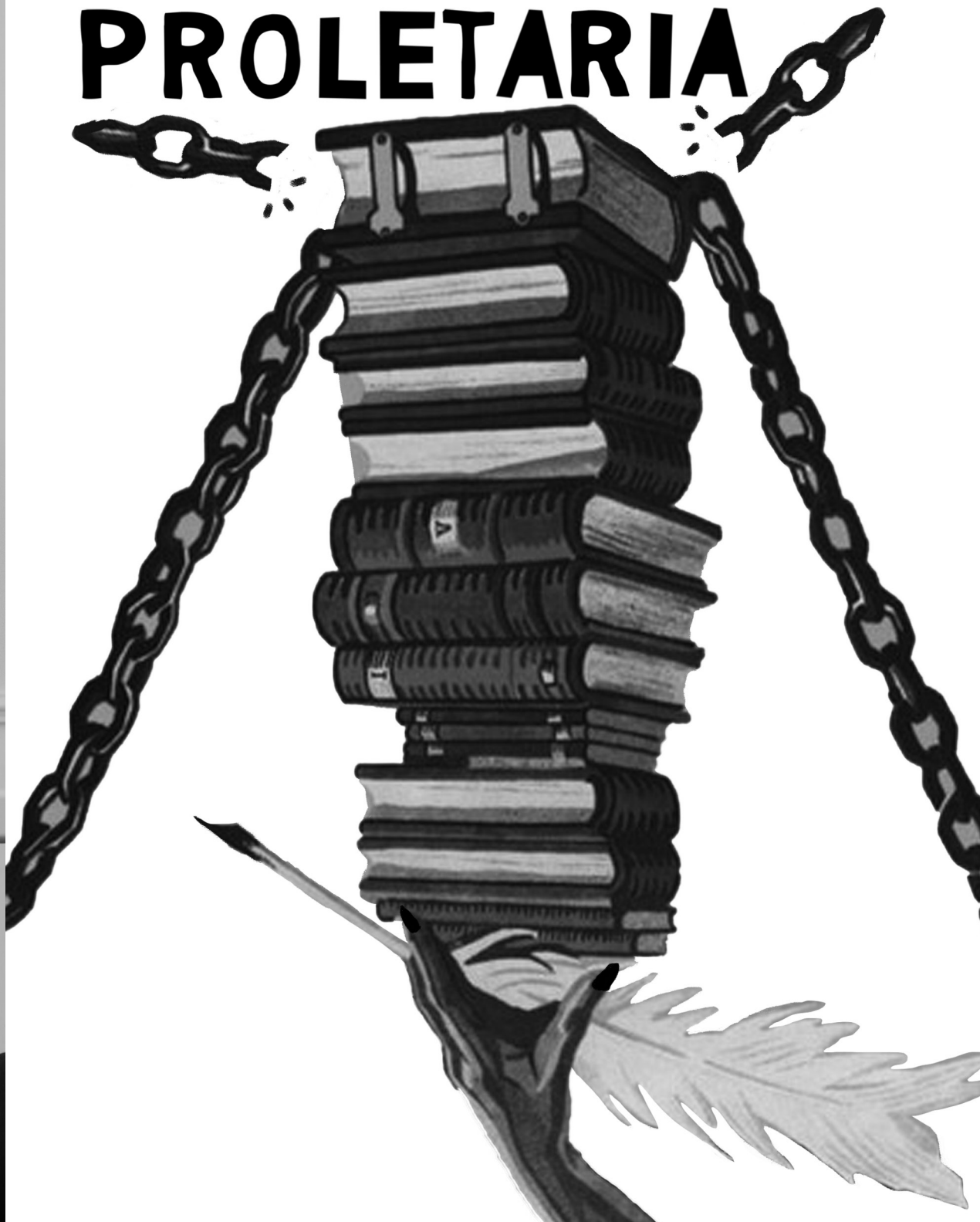
La *créche* también coarta. No existe tal cosa como una crianza libertaria. Ahora mismo, les adres y otres trabajadores sometidos a las circunstancias capitalistas enseñan a las infancias a sentir desesperación y acomodarse al capitalismo. La *créche* sería una institución comunista, que animaría a las infancias a prepararse a sí mismes para una nueva forma de sociedad.

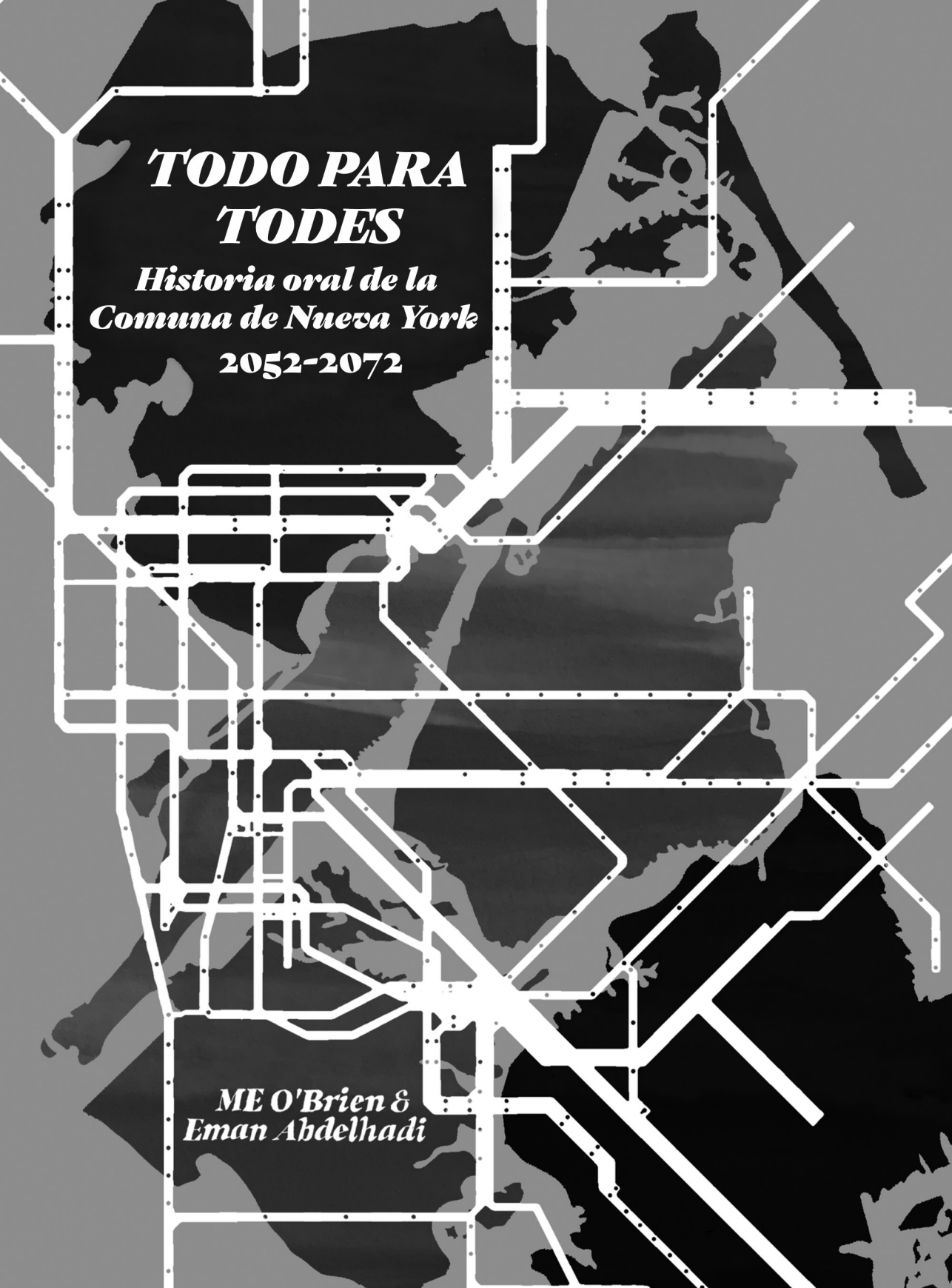
La *créche* perseguirá su propia obsolescencia. La *crèche* pretende ofrecer una solución ante la necesidad de instituciones antidiádicas, a base de debilitar los pilares de la opresión de género y las relaciones diádicas. Al principio se tratará de una política creada como respuesta a una necesidad, pero conforme se desintegre la familia y la sociedad y la cultura se eleven por encima del sistema del encorsetamiento de las infancias y las juventudes en roles sexuales diádicos, se convertirá en parte de la rutina.

La *crèche* es una parte fundamental de la revolución comunista e indispensable para una sociedad comunista. De la misma manera que los patriarcados crecieron y suplantaron otras formas más variadas e igualitarias a través del auge de la agricultura, el fin de la opresión de género solo será posible con la destrucción de las relaciones económicas capitalistas. Pero también resulta igual de imposible imaginar el avance de una sociedad comunista sin el objetivo de destruir la familia.

GARANTIZAR DE MANERA FORMAL EL CUIDADO A TODAS LAS INFANCIAS ES LA MANERA MATERIALISTA DE APUNTALAR CUALQUIER POTENCIAL LIBERACIÓN DE GÉNERO.

PLUMA PROLETARIA




TODO PARA TODES
Historia oral de la Comuna de Nueva York 2052-2072
ME O'Brien &
Eman Abdelhadi

Everything for Everyone: An Oral History of the New York Commune, 2052–2072 (publicado por Common Notions en agosto de 2022), de M. E. O'Brien y Eman Abdelhadi, es una novela de ciencia ficción narrada en forma de historia oral con entrevistas a personas que han participado y vivido el periodo de revolución y asentamiento de las comunas, en el futuro que ellas imaginan para la segunda mitad del siglo XXI. A través de entrevistas a diversos personajes se tocan temas muy variados pero que comparten el hecho de imaginar un horizonte revolucionario y la práctica diaria de una vida en común sin explotación: desde la comunización de la carrera espacial para explorar otros planetas a la abolición de la familia y la creación de nuevas formas de relacionarnos, pasando por cómo incluir a personas de generaciones anteriores en un proyecto de liberación comunista.

CAPÍTULO 9: LATIF TIMBERS SOBRE EL TRABAJO DE GESTACIÓN

Grabado el 2 de enero de 2069 en AfroCarr, Brooklyn.

Eman Abdelhadi: Soy Eman Abdelhadi, estoy grabando una entrevista con Latif Timbers en Bed-Stuy, Brooklyn, el 2 de enero de 2069. ¡Bienvenide, Latif!

Latif Timbers: Gracias, es una alegría estar aquí.

Abdelhadi: Ahora mismo estamos sentades en el Centro de Gestación de Bed-Stuy. Por lo que tengo entendido, eres coordinadore de cuidados de gestación.

Timbers: ¡Sí, de prácticas! Era consejere, pero ahora estoy en prácticas para ser CCG.

Abdelhadi: Desde luego deseo saber más sobre esos roles. Pero me preguntaba si podíamos empezar por conocerte un poco a ti. ¿En qué año naciste?

Timbers: 2045, creo. Eso es un poco mentira. Bueno, no mentira... Una conjetura, una conjetura. Es una conjetura. Hicimos las cuentas, más o menos, y eso fue lo que averiguamos.

Abdelhadi: ¿A quién te refieres con ese plural?

Timbers: A mi familia.

Abdelhadi: Cuéntame algo más sobre tu familia.

Timbers: Son les chavales con les que crecí. De algún modo me encontré dentro de ese grupo. En plan, mis recuerdos más tempranos son de elles —de nosotres— viviendo en una ciudad de tiendas de campaña que había surgido en el parque Prospect. En la pradera, ya sabes. En cualquier caso, eso es lo más lejos que llegan mis recuerdos, vivir en una tienda de campaña con un montón de chavales que se convertirían en mi familia: Mirna, Lulu, Matt, Shireen, Carissa. Eso fue antes de las liberaciones, y antes de que las comunas despegaran de verdad.

Abdelhadi: ¿Y cómo te decidiste por la fecha de 2045?

Timbers: Pasé por cierta versión de la pubertad desde mediados a finales de los años cincuenta, así que elucubré que probablemente había nacido a mediados de los cuarenta. Mi mejor amigue, Matt, nació en el 45. Decidí que yo también había nacido entonces, y a veces me olvido que en realidad no sé si esto es cierto.

Abdelhadi: ¿Cómo acabaron Matt y alguno de les otres chiques en este campamento?

Timbers: Matt perdió a sus adres en una de las guerras menores que estallaron con el departamento de policía de Nueva York; creo que se encontraban en Crown Heights en ese momento. Oyes la misma historia un millón de veces: les caseres estaban tratando de echarles de allí y trajeron a la policía. La gente empezó a formar coaliciones de autodefensa para resistir, pero eso no siempre funcionaba. Les adres de Matt acabaron en un tiroteo con la pasma y ambos se convirtieron en mártires. Les adres de otras personas murieron en enfrentamientos con el ejército (de los Estados Unidos) o con fachas. Ya sabes, las cosas se fueron a la mierda en los cuarenta. Hubo muchos enfrentamientos. Algunes adres murieron congelados o de LARS o de yo qué sé. Todes tenían una historia, ¿sabes? Excepto yo. Une de les chavales mayores, Fatima, dijo que un día me habían encontrado llorando sentade en un banco de la plaza Grand Army, y me llevaron con elles.

Abdelhadi: Ya veo. Así que... ¿vivíais todes juntes?

Timbers: Sí. ¿Sabes?, últimamente he estado leyendo mucha historia antropológica, y supongo que se podría decir que hacíamos forrajeo. Durante la mayor parte del año vivíamos en tiendas de campaña, pero cuando hacía frío de verdad, dábamos una vuelta para encontrar edificios vacíos. Lo más normal es que fueran *brownstones*[1] abandonados. La gente con dinero llevaba años marchándose de Nueva York. El LARS había golpeado duro en algunos barrios, matando a familias enteras. Así que había muchos edificios abandonados. Encontrábamos una manera de colarnos dentro, comíamos lo que encontrásemos, nos acurrucábamos para calentarnos. Mi favorito era una preciosa mansión en Ditmas Park. Tenía paneles verdes y una torre en un lado. Caminábamos por la

1 Edificio de piedra arenisca de color rojizo muy típico de Nueva York, especialmente Brooklyn. [N. de T.]

casa jugando a inventar chorradas durante unos días; nos poníamos la ropa y los accesorios que quedaban y fingíamos que éramos personas distintas, de una época diferente. Pero al final nos quedábamos sin comida y nos teníamos que marchar. En fin, que cuando podíamos nos gustaba estar en el exterior. Allí todo era más divertido. En el parque podíamos jugar al fútbol, hacer lo que quisiéramos, estar todes juntes. También era más seguro; es más fácil que te cojan en grupos más pequeños.

Abdelhadi: ¿Cuánto tiempo viviste en el campamento?

Timbers: Hasta algún momento de los años cincuenta, creo que el 53... ¿quizás el 52 o el 51? No estoy segure; hasta que el ejército dejó la ciudad y los maderos abandonaron la zona. Les fachas también huyeron alrededor de esa época. Las cosas se calmaron mucho. Las comunas aún no se habían unido, pero todo mejoró. Se podía sentir un suspiro de alivio en Nueva York. Antes todes teníamos un enemigo común, pero no se sabía quién era quién y todes estaban muy desesperades por sobrevivir. Después de la retirada, fue como si las fuerzas del odio hubieran retrocedido y la gente pudiera volver a ser amable con les demás. Cuando nos encontrábamos con adultes en la calle, preguntaban por nosotres, nos preguntaban cómo estábamos, nos daban comida. Antes de eso nos veían como una molestia o, en el peor de los casos, como una amenaza. En fin, un día conocimos a un calvo alto, que se llamaba Paul, pero al que apodamos Paulina. Nos hizo muchas preguntas sobre cómo vivíamos. Al día siguiente, volvió con un grupo de otras personas adultas, que también hacían preguntas. Recelábamos, pero parecían simpátiques y siempre traían comida. Finalmente, nos explicaron que estaban construyendo una comuna. AfroCarr. Nos invitaron a ingresar, nos consiguieron una casa, coordinaron nuestra comida y nos pusieron en la *crèche* para que recibiéramos algo de educación.

Abdelhadi: ¿Fue un alivio?

Timbers: Sí, porque nos dieron de comer. Incluso cosas frescas. Se hicieron cargo de las antiguas granjas cooperativas aquí en la ciudad y empezaron a trabajar con granjas cercanas; fue la primera vez que comí lechuga. Sabía a agua crujiente. Todavía me encanta. Antes de eso, mi vida solo giraba en torno a encontrar comida y reaccionar al tiempo que hiciese. Tener demasiado calor en verano, demasiado frío en invierno, y tener hambre siempre, siempre. Nos trasladaron allí y nos dieron un

pequeño apartamento, y llenaron la nevera y la cocina, y no había visto tanta comida en mi vida. Comí hasta vomitar. Todes lo hicimos. Pero la comida siguió llegando, y eso, sinceramente, fue un milagro. [Hace una pausa, comienza a llorar.]

Abdelhadi: ¿Quieres un pañuelo?

Timbers: Claro, gracias.

Abdelhadi: **¿Podías elegir con quién vivir?**

Timbers: Sí, más o menos. Dijeron: escuchad, podemos dividiros para que viváis con personas adultas o podéis vivir en grupo pero con una persona adulta que os supervise de vez en cuando. De alguna manera estaba relacionado con la forma en que la gente estaba pensando en sus situaciones vitales, también. Como les propios adultes. Al leer más sobre cómo vivía la gente antes, me he dado cuenta de que la familia solía ser de sangre, y era con quien vivías. Y con quién vivías estaba muy ligado a lo que recibías. Así que, si tu sangre tenía comida, tenías comida. Si tenían una buena casa y calefacción, tú también. Si no la tenían, pues mala suerte para ti. Estabas jodide.

Abdelhadi: **[Se ríe] Sí, tengo la edad suficiente para confirmar que vivimos así durante mucho tiempo.**

Timbers: Hablando con les ancianes y leyendo libros de historia, me doy cuenta de que, con las comunas, realmente la gente intentaba deshacerse de ese sistema. Sinceramente, ¡es difícil imaginar que todas tus elecciones se basen en la sangre! ¿Por qué iba a importar tanto quién te dio a luz? O de quién te has enamorado o quién ha tenido le misme adre. ¿Y si esas personas resultaban ser directamente gilipollas? ¿O simplemente no supiesen cuidar de ti? ¿Y la gente solo tenía dos adres? ¿que se supone que se tenían que encargar de todo? ¡Qué ineficiente! En plan, ¿por qué no colectivizar cosas como el cuidado de les niñes? ¡¡No tiene ningún maldito sentido!!

Abdelhadi: **[Se ríe] Realmente no tenía mucho sentido, tienes razón.**

Timbers: Es difícil imaginar cómo era posible que alguien se centrase en los aspectos relacionados con el amor cuando había tantas otras cosas involucradas: la cosa material. Para la mayoría de la gente, la sangre

importa ahora por el amor. Y no es rehén del dinero, ni de la comida, ni de la vivienda, ni de la educación: todes tenemos eso siempre, independientemente de lo demás. Vas a estar bien, sin importar si esas relaciones son centrales para ti o no. Es como se suele decir: «No toda la sangre es parentesco, no todo el parentesco es sangre».

Abdelhadi: Sí, ahora es muy diferente, porque todes tenemos lo que necesitamos. Antes, si te mudabas de la casa que compartías con une amante, por ejemplo, eso afectaba mucho a tu bienestar. Porque todo estaba ligado al dinero y ese dinero era muy escaso. De hecho, yo estudiaba todo esto en mi época de socióloga.

Timbers: ¿De *verd*? Eso es una locura. Me encantaría escuchar más. Me pongo a despotricar cada vez que pienso en esos tiempos. Tal vez puedas sugerirme algunas lecturas, de verdad. Quiero aprender más, y últimamente me gusta mucho la historia sociológica y antropológica.

Abdelhadi: Por supuesto. Por ahora, volvamos a ti. ¿Cómo elegisteis vivir cuando entrasteis en AfroCarr?

Timbers: Paulina nos dio una vuelta por los alrededores y nos mostró un montón de opciones diferentes. Algunes chiques vivían en pequeñas subunidades dentro de grandes edificios de apartamentos. Y a veces eran personas que vivían con amantes o con un par de amigues, a veces de sangre. Une adre, una hermana, ese tipo de cosas. Otres vivían en grupos más grandes en una casa o en una situación tipo *brownstone*. La mayoría de la gente seguía comiendo junta en el comedor y pasaba mucho tiempo en proyectos o en reuniones de relax con otras personas de la comuna, fuera de sus pequeñas subunidades. AfroCarr tenía la mejor música y las mejores fiestas. Algunas personas se movían entre subunidades. Pero para muches, quién era tu familia era algo importante, en plan esas personas pasaban mucho tiempo hablando de con quién debían ser adres o acostarse o conseguir una subunidad o no sé. Ahora, al trabajar con agrupaciones de adres, entiendo un poco más el compromiso que puede suponer para algunas personas criar a un bebé juntas. Al principio, algunas cosas de AfroCarr me asustaron un poco, y me llevó mucho tiempo entender las diferentes formas de pensar, ser y vivir que aportaba cada une.

Abdelhadi: ¿Y qué decidisteis?

Timbers: Queríamos permanecer juntes, les niñes. Encontramos una casa en Park Place, entre Troy y Schenectady. Está muy cerca de este parque tan mono, St. John's. Queríamos estar cerca de un parque y queríamos estar juntes, así que elegimos esa. Es una casa adosada. Los mendas de nuestra izquierda eran un divertido polígono semifuncional, seis o siete tipos que vivían juntos, involucrados románticamente de forma complicada y en general felices. Al otro lado, tres tías que vivían juntas. Eran hermanas de sangre, creo. Y a veces su madre venía a quedarse con ellas. De todos modos, ambos grupos de vecines nos ayudaron mucho. Nos ayudaban a coordinar la llegada de cosas a la casa: suministros básicos, comida y todo eso. Poco a poco, empezamos a comer en la cantina una o dos veces al día, pero creo que todos entendieron que necesitábamos algún tiempo antes de confiar en alguien. También nos enseñaron algunas aptitudes útiles en la vida. Una de las tías, Sophia, nos enseñó a cocinar. Una de sus amantes era muy hábil –se llamaba Monique, creo– y me enseñó a trabajar la madera. Todavía se me da muy mal, pero bueno, construí una mesa. [Se ríe.]

Abdelhadi: Entiendo que te extrañaba la atención que la gente prestaba a con quién se acostaba, pero también que te importaba mucho quedarte con tu familia.

Timbers: Sí, supongo que es un poco contradictorio. No sé, no tiene por qué tener sentido. Cuando estábamos en el parque, no pasábamos mucho tiempo montando numeritos sobre quién dormía en las tiendas de los demás o qué tiendas estaban al lado una de la otra. Porque estábamos todes juntes, y eso es lo que nos importaba.

Abdelhadi: ¿Cómo gestionábais los conflictos siendo jóvenes y viviendo soles?

Timbers: Bueno, empezamos a tener reuniones en casa cada semana para hablar de algunos asuntos. Si las cosas se calentaban, pedíamos a uno de les vecines que viniera a mediar. Luego todes realizamos cursos de facilitación y gestión de conflictos. En AfroCarr había mucho interés en ese tipo de cosas. Y en esa época también empezamos a hacer terapia, que era muy importante para nosotres. Y a veces hacíamos terapia de grupo. Pero sí, en varios momentos, la gente se mudó de casa. De

hecho, Matt se mudó con las tías de al lado, creo que necesitaba un poco más de cariño. Ese niñe quería que le mimaran, y no hacía falta decírselo dos veces a esas tías. [Risas.] Pero sí, nos dio pena que se fuera. Pero fue entonces cuando empezamos a tener, en plan, una tradición que cuando la gente se muda, tenemos una gran sesión chill juntes. Tomamos un montón de drogas, leemos poesía, lloramos, algunes follan. Simplemente le damos espacio a la tristeza para que respire. Se convirtió en un... un... umm.

Abdelhadi: ¿Un ritual de duelo?

Timbers: ¡Claro! Sí, casi como una ceremonia. ¡Eso también está en los libros de antropología que estoy leyendo!

Abdelhadi: Claro. ¿Has mencionado que también habías empezado a ir a la escuela cuando te mudaste a AfroCarr?

Timbers: Bueno, yo había aprendido a leer porque une de les chavales mayores del grupo me enseñó. No muy bien, por supuesto. Pero sí, empezamos a ir a la *crèche*. AfroCarr había ocupado algunos de los antiguos edificios de la escuela. Me aficioné mucho a la lectura. Las cosas de ciencia eran mis favoritas. Mis guías en la *crèche* se dieron cuenta de ello, así que, cuando aprendí todo lo que pude allí, me pusieron en contacto con científiques que habían empezado a operar en el antiguo campus de la universidad de Brooklyn College. Creo que has entrevistado a una de mis mentoras, Aniyah. Ella coordina el Brooklyn College y el campus de Harlem. Allí trabajé en un par de equipos, tratando de averiguar qué era lo que más me gustaba, trabajé con biólogues, con químiques. Pero seguía volviendo a esta idea de la reproducción, específicamente entre humanes. Y en ese momento, me di cuenta de que yo quería gestar, pero eso no funcionó.

Abdelhadi: Cuéntame más sobre ello.

Timbers: Bueno, yo estaba enamorade de una persona que vivía en Brownsville. Nunca quiso estar conmigo románticamente, pero sabía que la quería y pasábamos mucho tiempo juntes. Ella fue la primera que me ayudó a darme cuenta de que quería gestar. Me dijo: «Siempre has estado obsesionade con este proceso. Solo tienes que hacerte un trasplante. Anímate». Para entonces, los hospitales ya habían sido reclamados, muchos de ellos. Y así, fui al Downstate, pedí una cita y me hicieron un chequeo.

Abdelhadi: ¿Y qué dijeron?

Timbers: Dijeron que no. Supongo que mi cuerpo había sufrido muchos traumas, estoy segure de que algunos eran anteriores a mi memoria. Me hicieron un montón de pruebas y básicamente dijeron que sería demasiado arriesgado someterse a algo tan invasivo.

Abdelhadi: Suena a que pasaste un mal trago.

Timbers: Durante mucho tiempo estuve muy deprimide. Me quedé en casa, no sabía qué significaba eso para mi vida, qué haría en su lugar. Era extraño estar tan destrozade por algo que ni siquiera había sabido que quería. Pero una vez que me lo reconocí a mí misme, me di cuenta de que el deseo había estado ahí todo el tiempo. Durante un tiempo, no quise saber nada de criaturas ni de gestación. Dejé de leer o hablar sobre ello. Dejé de hacer casi todo. Pasé mucho tiempo de fiesta. De todos modos, mis compañeres de casa me apoyaban, hacían turnos para estar conmigo, para asegurarse de que no estaba sole, ya que nadie estaba muy segure de lo mal que estaban las cosas, y trataban de asegurarse de que no me fuera a suicidar. Todo el mundo cambió sus veinte horas de trabajo a la semana a diez para tener más espacio y cuidar de mí. Dejé completamente de hacer horas de trabajo. Y empecé a hablar con un par de consejeres hasta que encontré une que me gustaba. La terapia me ayudó. No me había enfrentado a mi pasado ni a nada, así que me ayudó a desenterrar algunas cosas.

Abdelhadi: ¿Cuánto duró este episodio?

Timbers: Ay, puede que un año. Luego me sentí más ligere y me di cuenta, a través de todas estas conversaciones con mis compañeres de unidad, de que no tenía que experimentar algo yo misme para formar parte de ello, que podía seguir siendo una parte significativa del proceso. La gestación es para todes, para que todes podamos tener niñes en nuestras vidas, una nueva generación que criar juntes. El objetivo no es nunca las personas individuales, en realidad no. Así que sí, al principio, me formé para ser consejere. Me llevó un tiempo porque la depresión me ralentizó. Pero al final me di cuenta de que quería acercarme a lo que me gustaba, y así fue como decidí formarme como CCG.

Abdelhadi: ¿Cuál es la diferencia entre une consejere y une CCG, une Coordinadore de Cuidados de la Gestación?

Timbers: Cuando la gente decide gestar, puede ser realmente agotador desde el punto de vista emocional y físico. Les consejeres son principalmente terapeutas complementaries; son terapeutas que están muy familiarizades con este proceso y trabajan con les gestantes mientras lo atraviesan. Les CCG son más bien personas de referencia para todo el equipo de cuidados. Trabajamos con la gente del centro: mediadores, consejeres, médiques y todo eso, incluso con los seres queridos de les gestantes y gente de fuera del centro.

Abdelhadi: ¿Trabajan solo con gestores residentes o con cualquiera que geste? Hay gente que lo hace en casa, ¿no? Que gesta en casa, quiero decir.

Timbers: Aproximadamente la mitad de les gestores de las comunas que atendemos se quedan en el centro. Tengo la sensación de que es una proporción similar en toda la ciudad, por lo que he hablado con otros CCGs. Así que sí, a veces la gente quiere gestar en casa y siente que está mejor en su comuna. Otres sienten que quieren esta experiencia de relajación inmersiva y vienen y se quedan con nosotres. Otres vienen y se van: pasan unos días aquí, unos días en casa, etcétera. Hay algunas personas que quieren estar aquí en el primer trimestre, luego echan de menos su casa y se van, y luego vuelven para los eventos. Y algunas personas descubren que solo necesitan apoyo en el último trimestre. Es una mezcla, la verdad. Dejamos que esté todo muy abierto a la peña. Si estás gestando y nos avisas, tenemos un lugar para ti y lo mantenemos calentito y listo para cuando quieras usarlo.

Abdelhadi: ¿Qué crees que influye en lo que la gente decide?

Timbers: Muchas cosas, quiénes son como personas, qué pasa en su comuna o unidad de vivienda, por qué decidieron gestar en primera instancia. Hay muchas razones por las que la gente lo hace y muchos preparativos diferentes para cuando nazca el bebé. Ayer estaba haciendo una admisión para una mujer que llegó al centro y me contaba cómo simplemente sintió un anhelo en su cuerpo de crear vida. Como una atracción física hacia ello. De hecho, escucho eso a menudo. Su comunidad –ella es de Sunset, creo– tiene una guardería preciosa...

Abdelhadi: ¿Cómo se quedó embarazada? ¿Implantación?

Timbers: ¡Guau! Nunca preguntamos eso. No es asunto nuestro, en verdad. Creo que se ha trabajado mucho sobre esto, políticamente, en las últimas dos décadas. El ADN no da a nadie la propiedad de les niñes. Les niñes son niñes, son preciosos y hermoses y realmente no importa quién les hizo o cómo. ¿Entiendes? Así que no, no preguntamos eso en esta etapa. Por supuesto, hay consejeres de fertilidad y la gente tiene conversaciones intensas sobre cómo quedarse embarazade con sus seres queridos. Tengo entendido que la mayoría de la gente utiliza bancos de esperma y óvulos. Aunque esto varía mucho. Pero, una vez que alguien está embarazade, que es donde yo entro, no preguntamos por los métodos.

Abdelhadi: ¡Lo siento! Gracias por la explicación. A veces viejetes como yo hacemos preguntas anticuadas.

Timbers: ¡No pasa nada! Todavía hay gente que pregunta, y eso es algo en lo que hemos estado trabajando en el mundo de la repro. Hablamos mucho de ello en las conferencias y reuniones municipales. Cómo desviar la atención de la gente de lo bio que hay en ello. Pero, sinceramente, la propia estructura de la comuna ya lo ha hecho.

Abdelhadi: Por supuesto. Me hablabas de la guardería de Sunset Park.

Timbers: ¡Sí! Así pues, las estructuras del trabajo de cuidado varían mucho entre las comunas, y todes estan intercambiando ideas sobre lo que parece funcionar. En Sunset, todes les bebés van a la guardería y les adultes se turnan para trabajar en ella. Por supuesto, normalmente hay más personas interesadas que turnos, pero les coordinadores de la guardería intentan incluir a todo el mundo. Todavía no me puedo creer que la gente hiciera los cuidados de guardería sola o con otra única persona, en los viejos tiempos. Sinceramente, ¿¡cómo podían!?

Abdelhadi: [Se ríe.] ¿Por qué crees que las tasas de natalidad habían disminuido tanto a principios del siglo XXI? Era algo muy difícil de llevar a cabo en estos pequeños hogares de una o dos personas. Y todo el mundo tenía que seguir trabajando al máximo para producir para los jefes.

Timbers: Y en aquella época solo las mujeres podían gestar, ¿no? También suena horrible. De todos modos, sí, hay un montón de solucio-

nes. Una persona que vino el mes pasado estaba en una unidad de tamaño medio. Tienen dos casas adosadas que se abren la una a la otra y viven con otras quince personas. En su casa hay básicamente varias parejas más o menos monógamas y un par de solteres. Y todos ellos quieren criar a unes cuantes niñes como una única casa. Creo que, volviendo a tu pregunta sobre el embarazo, van a mezclar las cosas para que no parezca que les niñes [hace el gesto de comillas con los dedos] «pertenecen» a determinadas parejas. ¿Sabes?

Abdelhadi: Entiendo. ¿Y en tu casa hay niñes?

Timbers: Todavía no. Como nuestra casa empezó como un grupo de niñes, tenemos relaciones escalonadas. Algunes de los chavales mayores se encargaban de mí y yo de algunes de les más pequeñes. Ahora que todos somos adultes, pensamos en cómo sería criar niñes y cómo queremos hacerlo. En las reuniones de la casa se habla mucho de ello. Casi todes quieren gestar al menos una vez. Así que tenemos que decidir cómo no acabar con más niñes de los que podamos manejar. Pero sí, es muy emocionante. Hay una compañera de casa, Amanda, que no quiere participar en el tema de les niñes. Está pensando en mudarse a la puerta de al lado con el polígono, que sigue yendo a tope. [Risas.]

Tengo una pregunta para ti, ¿es cierto que cuando la gente tenía bebés en el mundo de antes, era algo que se miraba con desprecio? ¿O como si fuera una especie de estatus bajo? Me parece tan descabellado, con toda la gente que quiere gestar ahora. La gente se siente muy atraída por ello, como una parte del crecimiento y una forma de relacionarse con sus cuerpos que es nueva y supone un desafío. Ahora casi todo el mundo puede tener útero. No es necesario haber nacido con uno, así que se ha producido toda una explosión en el número de personas que piensan en gestar y se ponen a ello. A veces hacemos asesoramiento preferente, y tengo que recordarle a la gente el desgaste que supone para el cuerpo. Porque están muy entusiasmades con ello, y creo que a veces subestiman el trabajo que supone.

Abdelhadi: Por supuesto. Era una especie de arma de doble filo. Cuando solo había mujeres cis, estabas condenada si no tenías hijos y condenada si los tenías. Porque se suponía que tenías que hacer todas las cosas que los demás hacían y al mismo tiempo criar al niñe o a les niñes, y todo el mundo ponía en duda tu valor si

eso no era cien por cien cierto, si no podías hacerlo todo o tenerlo todo, que nadie podía. Era una época extraña. Por eso no gesté, al menos en parte esa fue la razón. O ni siquiera materné, hasta mucho más tarde, en una agrupación de ocho adres.

Timbers: Ya veo. Al principio pensé que AfroCarr era bastante extraña, pero le fui cogiendo cariño y ahora me parece normal. Todavía no puedo imaginarme lo raro y duro que era el viejo mundo. Veo que a la gente le debía de parecer normal entonces, pero a mí no me cabe en la cabeza. Gracias por compartirlo.

Abdelhadi: Claro, gracias por preguntar. ¿Qué más ofrecéis en el Centro de Gestación además de asesoramiento y coordinación?

Timbers: Oh, todo. Artes y manualidades. Espacios de meditación y oración. Ejercicio. Atención médica específica para la gestación. Artepiel, desde masajes hasta sexo. Un jardín. Tenemos una magnífica biblioteca en el piso de arriba. Y siempre nos estamos adaptando. Cada persona que viene a gestar aporta algo nuevo.

Abdelhadi: ¿Cómo qué?

Timbers: Hace un par de años vino una persona. Era su primera vez gestando, y vino a visitar al centro antes de su implantación. Y dijo: «¿Dónde está el teatro?». Le dije: «No tenemos un teatro». Y él dijo: «Necesitamos uno». Y cuando vino, se empeñó en que se construyera un teatro. Y así lo hicimos. Y ahora hay obras de teatro y representaciones allí todo el tiempo; AfroCarr y algunas de las otras comunas utilizan el espacio también, ya que están al lado. Deberías pasarte mañana; creo que están representando *Macbeth*. Las obras resultan especialmente graciosas cuando todes les actores están en distintas fases de embarazo. [Risas.]

Abdelhadi: Por supuesto. Veo que han sonado las campanas del mediodía, y has dicho que tienes que irte ya. Quiero cumplir con ese acuerdo. Ha sido maravilloso hablar contigo. Gracias.

Timbers: Ha sido un placer, gracias.

kom-home

la arquitectura que genera comunidad

«En los períodos de insurgencia prolongada, la gente tiende espontáneamente a formar comunidades auto-organizadas basadas en la reproducción colectivizadora. A estas formas sociales las llamo comunas, y las considero expresiones incipientes del tipo de reproducción social que podría llegar a ser predominante en el comunismo. Cuando muchas personas se enfrentan directamente al Estado y al capital en formas que les llevan a compartir un mismo espacio durante varios días, a menudo desarrollan prácticas para obtener colectivamente alimentos, cocinarlos juntos y comer en común; hacen arreglos para dormir cerca unos de otros; para compartir las responsabilidades de criar a los niños y ayudar a los camaradas discapacitados. Todos trabajan para compartir el trabajo de cuidado, para permitir una participación diversa y para protegerse mutuamente de las agresiones.»

Michelle O' Brien, *Comunizando los cuidados*. Traducción del colectivo Antiforma

Partiendo de la necesidad de abolir la familia y la política heterosexual a la que acompaña, realizamos un proyecto teorico-práctico con la mirada puesta en el futuro, utilizando la arquitectura como herramienta. Proponemos un sistema de organización atípico que se traduce en una reconfiguración y transformación de espacios que logra transformar las relaciones jerárquicas dentro de la vivienda e idealmente a escala global.

Un complejo residencial convencional se transforma en uno que se ha despojado de jerarquías, donde lo que prima es la comunidad, cómo se habita en su interior y potencia las relaciones interpersonales.

La arquitectura es una realidad material que juega un papel importante a la hora de determinar la manera en la que nos relacionamos. El objetivo es diseñar un espacio que rompe con los elementos de control arquitectónicos tradicionales, propiciando una convivencia que no gira en torno al núcleo familiar, sino a la reproducción colectivizadora. La creación de dicho espacio promueve un modelo de uso, pero no controla la forma en que los habitantes acaban utilizándolo, ya que la arquitectura no debe ser un molde al que las personas deban adaptarse, sino que debe satisfacer sus necesidades relacionales y personales.

Los preceptos de este proyecto pretenden la ruptura de los roles asignados al género dentro del hogar y de las jerarquías, la búsqueda del espacio seguro, la accesibilidad, la flexibilidad y la autogestión.

Analizando las tareas que típicamente se han asociado al ámbito doméstico y han sido sustentadas por los valores afectivo-familiares—los cuales suelen relacionarse con trabajos silenciados y no remunerados—, se propone la desarticulación de estas actividades en torno al ambiente familiar, y con ella, la generación de un espacio conciliador de las mismas; por ello los cuidados, la cocina, la limpieza, el aprendizaje y otras de estas tareas pasan a zonas de responsabilidad colectiva del edificio donde se comparten los trabajos de cuidado, se garantiza la participación de todes y donde se protegen juntes frente a las agresiones.

No existe la convivencia familiar, sino la comunitaria, por lo que estas tareas no se asocian al género y no se realiza diferenciación para la crianza, generando relaciones más justas e igualitarias.

Todes se desarrollan colectivamente, las enseñanzas son recíprocas y los cuidados mutuos. Nadie recibe de más, ni carece de lo que necesita, la comunidad y la forma en que se plantea la habitabilidad posibilita esta situación. Esta configuración permite adaptarse a cualquier modo de vida y facilita la conciliación además de la cooperación.

Se cuidan los espacios seguros para la identidad y la salud mental de los convivientes fomentando la colectividad como una oportunidad, planteando la posibilidad de recurrir a espacios personales donde la privacidad es algo gradual, que deja al usuario modular la intensidad de contacto.

La pastilla doméstica alberga los espacios donde se llevan a cabo las tareas esenciales del habitar. En los intersticios del complejo podemos apreciar distintos tipos de patios en los que se reduce la agrupación de personas, pueden ser tanto zonas de paso, de juego, o incluso estanciales y de descanso, a través de los cuales se conectan las bandas programáticas.

La organización del programa por bandas favorece esta gradación entre lo público y lo personal y propicia un acceso igual a los servicios.

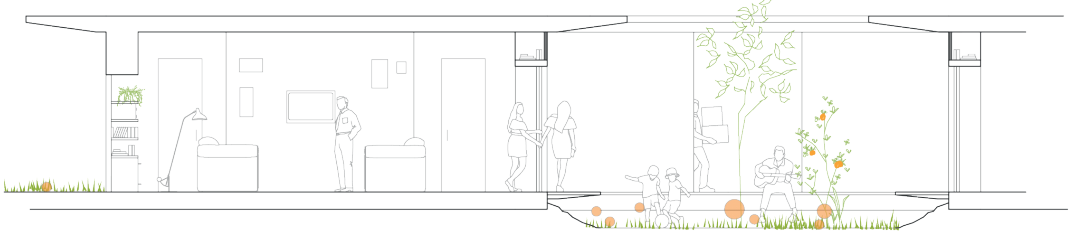
Las habitaciones, individuales, son el módulo más pequeño. Todas son del mismo tamaño y están dotadas del espacio que hemos estudiado como indispensable. Entendemos, por otro lado, como necesaria la liberación del amor, el cuidado y el erotismo en un espacio colectivo y democrático.

Por lo que, estos espacios son flexibles a los cambios, donde cada cuatro habitaciones se comparte una pequeña zona común capaz de contener un espacio dormitorio, erotico y de cuidados compartido. La comuna determina como quiere gestionar espacialmente el edificio.

un taller para reuniones y actividades, una cocina con comedor que cuenta con espacio suficiente para el trabajo simultáneo y para la interrelación personal, además de una despensa. También tiene una enfermería, una sala de cuidados para personas dependientes—aumentando su autonomía—y una lavandería. El edificio se cubre con una plaza en la azotea como sitio de encuentro.

La relación entre estos espacios será clave para crear comunidad, potenciar las redes de apoyo entre habitantes y generar relaciones de cuidado mutuas.

«Para sobrevivir como base de la libertad, la comuna debe ser parte de un esfuerzo más amplio y exitoso encaminado a destruir los mecanismos coercitivos del Estado racial, a

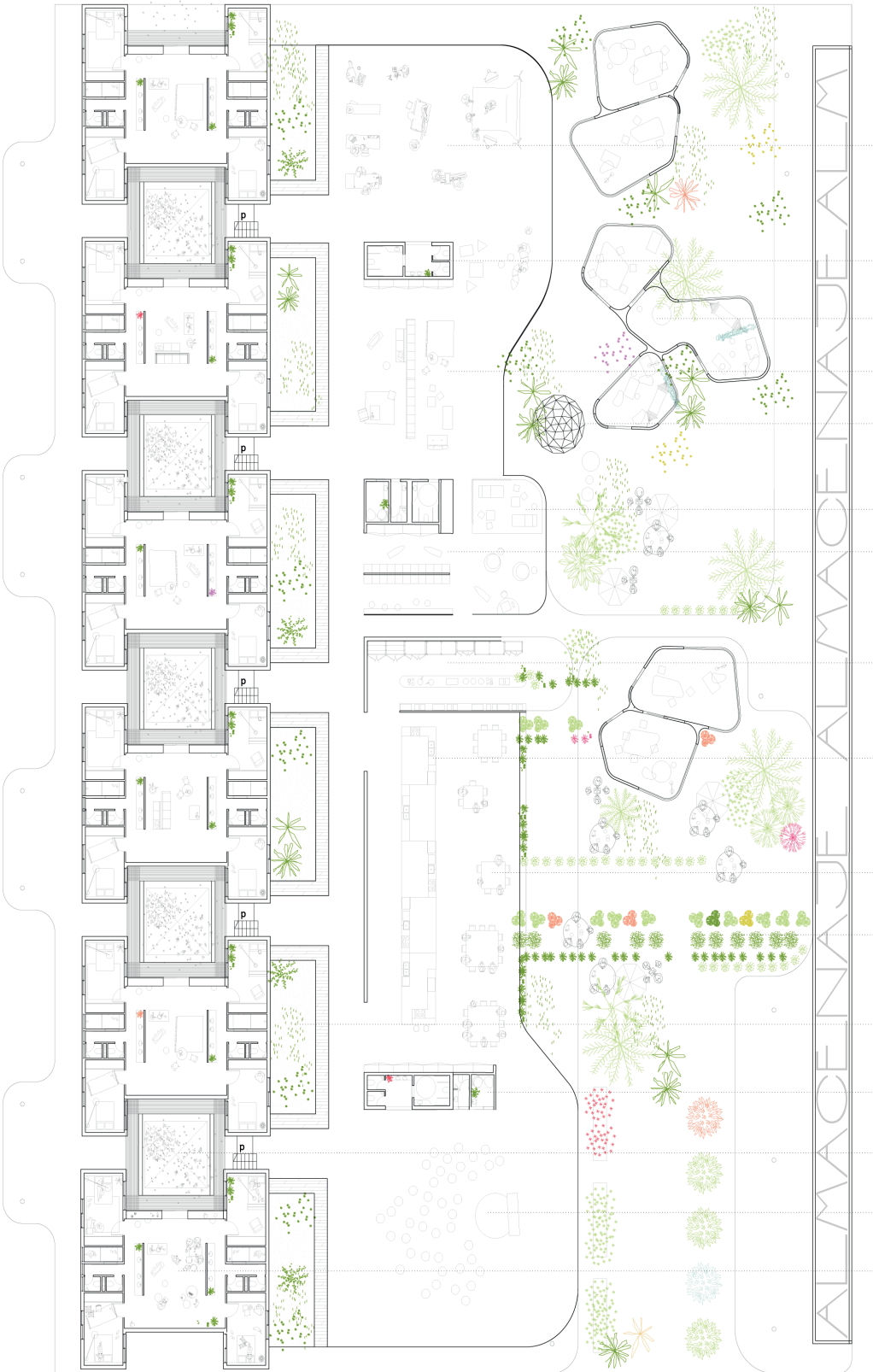


La totalidad del complejo es replicable, pudiendo reproducirse su estructura infinitamente.

A la derecha, en la banda de usos domésticos y reproductivos, encontramos salas polivalentes para la cultura, o el ocio—conectadas visualmente con el jardín exterior—,

tomar los medios de producción y supervivencia colectiva, y a derrotar a los enemigos de clase de la lucha revolucionaria.

La comuna sólo puede sobrevivir bajo las condiciones de la comunización global.» Michelle O'Brien


talleres
pastilla-baño
Espacios de producción y reproducción
cuidados
juego
enfermería
lavandería
despensa
cocinas
comedor
huerto
jardín interior
pastilla-baño
patio interior
sala polivalente
módulo habitacional
ALMACENAJE ALMACENAJE ALM
kom-hone

CASITAS BLANCAS

Cristina R. Pinel

Cajitas pequeñas en la ladera
Cajitas pequeñas de material barato
Cajitas pequeñas en la ladera
Cajitas pequeñas, todas iguales
Hay una verde, y una rosa
Y una azul, y una amarilla
Pero todas son cutres
Y todas se ven igual.
Little Boxes, Malvina Reynolds

En mi barrio hay casitas blancas,
Casitas blancas con sus ventanas y su balcón
Casitas blancas entre los bloques grises del barrio
Casitas blancas en sus parcelitas, casitas blancas en algún piso
Mamá, papá, hijos, a veces abuelitos
Todos viven juntos. Viven. (Y las casitas viven en ellos)
Las paredes son blancas, blancas talco.
Talco que flota como motas de algodón
Talco del culo de los bebés llorones que viven en las casitas
Madre, mano, talco, culo, bebé.
Mamá llora como su bebé
Tiene talco en los pulmones.
El techo es también blanco, lirio.
Papá regalaba lirios a su mujer

Papá convertía gritos en *bouquets*
Los pétalos de la pared se caen y papá no los puede recoger.
En las casitas hay muebles. Justos. Bonitos.
En los pasillos: armarios blancos naftalina
Siempre huelen a cerrado. Agrio.
Para «el niño» fueron blanco cicuta.
Y la niña ya no duerme en casa.
En el salón hay una mesa blanca como el azúcar y la sal
Todos se sientan a comer arroz hervido y pan. Comen.
Nadie habla del «niño». Ni del fin de mes.
Las palabras hacen ovillos y se vuelven del revés.
El bebé crece, el papá no se sienta a comer
Y la mamá, cuello quemado por licor blanco, deja de ver
Las manos que llevan al cole al bebé
Lleno de niños de casitas blancas que dibujan en sus cuadernitos.
Sus casitas con mamá y papá y ¿el «hermanito»? No sé.
El bebé al hospital porque sufre de estrés.
La mamá gime porque también lo es.
Y la doctora le da pastillitas al bebé para curar a la mamá.
—No sufrirá más.
El bebé tiene 14 años y ya no puede pensar.
El bebé se hace mujer y se casa para irse de casa
Y dar a luz a sus bebés.
La mamá quiere sus bebés para seguir cuidando.
La mamá se hace vieja y se cae andando.
Y la adopta su hija en otro piso blanco. Su casita.
Y la cuida, aunque ya no sea su mamá, y le da sus pastillitas.
Pastillas de talco y de lirio y naftalina y azúcar y sal.
¿Y su casita? ¡«El niño» ha vuelto por fin!
La puerta cede sin esfuerzo a su destreza con la ganzúa.

Esta es la casita blanca con sus paredes y su techo y su mesa.
Todo está teñido de polvo blanco olvido.
Y con su dedo, quita el polvo que no ensucia el armario blanco cicuta.
Huele a cerrado. Agrio.
Coge un martillo y vuela el armario blanco cicuta. También vuela la pared.
El aire es polvo, astillas y talco.
Pero detrás del blanco hay hormigón gris, como el barrio.
Frío. Estático. Frágil. Mentira.
Porque en las esquinas: vigas enormes blanco caliza.
«El niño» las abraza y se deja ser niña una vez.
Y llora. Como su mamá, como su bebé.
Llora encima de la caliza, llora hasta que vence
Llora hasta que no existe casita
Y entre los escombros, grita:

En los caminos, escribiré puentes
Islas a penínsulas
Contenidos a continentes.
Me arrancaré la voz del pecho y la embarcaré contigo.
Mírame. Estoy vivo. Bébeme.
Exprimiré mi lágrima y pintaré mundos que no han sido soñados
Contémonos nuevos mitos, construyamos
Agarrémonos muy fuerte y hagamos del cuerpo un hogar.
Seamos esporas de un simbionte que ama
Y bañémonos en el arcoíris de su garganta.

Cristina R. Pinel

Un extracto de *Un gran amor* (1911) Aleksandra Kollontai
Traducido por Alba G. Ferrín

UN GRAN AMOR

I

Todo esto sucedió hace mucho, mucho tiempo, en una época en la que la humanidad no conocía los horrores de la guerra y los cambios monumentales de la Revolución aún se encontraban en un futuro tenue y lejano.

Sucedió en aquellos años en que Rusia se retorcía aún en las garras de la más oscura reacción, en los días del Zar; los actores de este pequeño drama eran «emigrantes», hombres y mujeres que habían sido exiliados, o habían huido de su patria a causa de la actividad política en favor de las masas golpeadas de su tierra natal.

Desde entonces, un nuevo mundo ha amanecido en Rusia, pero estas lamentables tragedias humanas siguen existiendo.

A nosotros nos toca aprender y tratar de comprender.

Siete meses, siete largos e interminables meses, habían pasado desde la última vez que lo vio. Cuando se separaron, fue con la firme determinación de no volver a verse.

Con la cabeza hundida en su hombro y los ojos cerrados por la agonía de su sufrimiento, le había comunicado su decisión. Ya no tenía fuerzas para continuar la lucha y soportar los constantes conflictos que su amor había provocado. Su rostro era tan delgado, pensó ella, mientras lo contemplaba; delgado y desgastado por los cuidados y el sufrimiento, pero patéticamente infantil y débil en su abyecta impotencia.

Los médicos habían comprobado que su mujer padecía una grave enfermedad cardíaca y debía guardar reposo absoluto y estar libre de emociones.

—Me sentiría como un criminal, no, como un verdugo, si le causara el más mínimo malestar. ¿Entiendes, Natascha, que debo liberarla de este martirio de incertidumbre, para darle todas las posibilidades de recuperarse?... No puedo seguir con este engaño. Además, están los niños. Los agudos ojitos de Sascha empiezan a sospechar... los niños deben sentir que les pertenezco sin reservas, con todo mi corazón y mi alma.

—¿Pero es eso posible, Senja? ¿Puedes volver con tu familia después de todo lo que ha pasado entre nosotros? ¿Serás capaz de olvidar lo cercanos, lo queridos que hemos sido el uno para el otro? ¿Dónde vas a encontrar esa comprensión completa y sin palabras que nos ha unido? ¿No te sentirás solo sin mí?

No había ningún pensamiento para consigo misma en sus angustiosas protestas, solo sobre él y sobre la vida que le esperaba.

—¿Qué otra cosa se puede hacer? No tengo elección. ¿Me sentiré solo, Natascha? Mi corazón será frío y miserable, oh, más de lo que te puedes imaginar. —La estrechó entre sus brazos y cerró los ojos en silencio—. Natascha, no veo otro camino. —Como para ahuyentar los pensamientos perturbadores, sus labios buscaron los suyos con los besos anhelantes y persuasivos de un hombre, y el corazón de ella respondió con una voluntad ansiosa y turbada.

No se le ocurrió resistirse a sus suplicantes caricias, aunque inconscientemente se sintió perturbada, sí, casi ofendida por ellas.

En un día lúgubre y lluvioso se separaron. Ella había decidido marcharse en un tren temprano y ya se había levantado de la cama en la que él seguía tranquilamente dormido. Ella le miraba de vez en cuando mientras se vestía y empaquetaba automáticamente sus pertenencias, su alma estaba helada y adormecida por la amargura.

—¿Ya? —preguntó asombrado, cuando ella se acercó, con sombrero y abrigo, a despedirse de él.

Se sentó en la cama a su lado y le acarició suavemente la frente, como una madre acaricia a su hijo cuando está enfermo.

—¿Por qué esta prisa por salir? ¿Tienes que irte esta mañana? Ven, quédate hasta la noche y despídete de mí. Puedes tomar el tren nocturno.

Era el capricho de un hombre malcriado por la adoración y la rivalidad de dos mujeres enamoradas.

En cualquier otro momento, reflexionó, habría respondido a esta petición de una hora más de su presencia, de una sola hora de su tiempo, con apasionada gratitud. Sin embargo, de alguna manera, en esta sombría hora de despedida, le pareció injusta.

—Sabes por qué debo tomar el tren de la mañana. Si espero hasta esta noche, llegaré tarde a la reunión del partido de mañana.

—¿Y qué pasa si lo haces? ¿Sería una desgracia tan grande? Se las arreglarán sin ti. —La atrajo hacia la cama y la besó, pero ella se negó a responder a sus halagos. Una punzada, como la de una larga y fina aguja, había penetrado en su corazón. ¿Nunca se daría cuenta de lo cruelmente que podían herir esos comentarios desconsiderados? ¿Cómo era posible que un camarada hablara tan despectivamente de su trabajo por la

causa común, cuando él debía sentir que solo eso le daría la fuerza para soportar esta última e irrevocable ruptura, esta última despedida?

Mientras estaba sentada en el tren que la alejaba de él para siempre, mirando por la ventanilla a través de una fina película de lluvia hacia el paisaje desconocido de un país extraño, todavía se retorcía bajo el dolor inquieto y deprimente de su corazón. Sus palabras poco amables y el gesto despreciativo con el que había despedido su trabajo ensombrecían la angustia de esta última y decisiva despedida.

¿Así que esta era la importancia que él le daba a su trabajo para la causa? «¡Se las arreglarían sin ella!». El pensamiento persistía, y no era capaz de desprenderse de él. Solo al anochecer, cuando las sombras cayeron y el compartimento se vació, mientras los viajeros, uno a uno, llegaban a sus distintos destinos, comenzó a sentir la miseria de su despedida. Sollozaba amargamente al pensar que no volvería a ver sus ojos tiernos, reflexivos e inteligentes, y lloraba por su sonrisa, su suave sonrisa que se asentaba de forma extraña en el rostro de este hombre seguro de sí mismo y universalmente admirado.

Al despedirse, habían prometido no escribirse y no intentar volver a verse.

—Solo recuerda que estoy en algún lugar del mundo —había intentado consolarle ella—. Si alguna vez me necesitas... —No pudo terminar la frase, pero la mirada de él, profundamente agradecida, le decía que lo entendía.

En aquel momento todo parecía tan claro en su inevitabilidad. Ahora no podía creer que fuera cierto, ya que uno no puede entender la muerte de una persona querida hasta mucho después de que se haya ido.

No era la primera vez que decidían separarse. Pero siempre, después de dos o tres semanas de silencio, un telegrama o una carta llena de salvaje anhelo, autorreproches y urgentes súplicas la habían llamado de nuevo a su lado.

La necesitaba, extrañaba las horas de fructífera discusión con ella que le ayudaban a aclarar sus propias ideas y a planificar su trabajo.

Más de una vez, después de esa despedida, ella había recibido una carta que se sumergía, sin siquiera la formalidad de un saludo introductorio, en alguna dificultad que su tarea presentaba, una continuación, por así decirlo, de algún asunto previamente considerado. Tales cartas se cerraban invariablemente con una persuasiva petición de una nueva

cita. ¡Cuánto del romance de su amor residía en esta seguridad de que ella era esencial para su trabajo!

Esta vez, los días se sucedieron, los meses se sucedieron, sin una sola línea, sin un solo mensaje de él.

Ella se sumergió en sus actividades con una tenacidad rebelde, tratando de superar la indiferencia que la acosaba. Poco a poco, a medida que su trabajo la unía a otras personas igualmente comprometidas, que vivían por los mismos problemas y respondían a los mismos intereses, su ánimo decaído revivía. Pasaron días en los que, descubrió con asombro, no pensó ni una sola vez en él, ni supo si lamentar o no que así fuera. Solo a última hora de la tarde, cuando abría la puerta de su habitación, la solitaria habitación de una «soltera», después de un agotador día de intensa aplicación, la vieja y conocida nostalgia se apoderaba de ella.

A veces, a pesar del agotamiento físico, le escribía, largas y palpitantes cartas que reflejaban el cuerpo cansado y el alma solitaria y desamparada que le pedía consuelo... «¡Senjetschka, Senjetschka! ¡Debes sentir lo terriblemente sola que estoy! ¿Por qué me has dejado? Es tan descorazonador estar tan abandonada. Seguramente podrías haber seguido siendo mi amigo y camarada. De buena gana le habría dado a Anjuta toda tu solicitud, toda tu ternura y tus caricias por un poco de calor, por un poco de calor humano y amistoso...».

Nunca le enviaba estas cartas, pero le aliviaban el corazón, y le tranquilizaba verter sus penas ante él. Mientras escribía, se sentía tan convencida de que entre ellos solo había consideraciones externas y tangibles, que encontraría calor y comprensión en su cercanía si no estuviera tan lejos, si viviera aquí, en la misma ciudad que ella, donde pudieran encontrarse como camaradas y amigos.

En esos momentos, Natascha olvidaba la inquietud que la preocupaba cuando estaba con él, olvidaba que los problemas y la soledad ya no desaparecían en su presencia, que siempre tendría que estar sola, cara a cara con la vida, que siempre tendría que ser fuerte para los dos, para soportar sus cargas comunes. Olvidaba que los días que pasaba con él le exigían una energía redoblada, que siempre lo dejaba cansado, exhausto, y contento de poder volver, sin trabas, al trabajo que amaba.

Es extraño cómo estas frías horas de soledad dibujaban una cortina rosada sobre las frustraciones del pasado.

«Me siento como si fuera una viuda», escribió en una de estas car-

tas sin provecho. «Recorro los lugares que visitábamos juntos, donde trabajábamos y pensábamos y sentíamos como uno. Éramos uno, uno en pensamiento y uno en alma, ¿no es cierto, querido mío, en aquellos días que nunca volverán?... Era esta cercanía espiritual la que incendiaba nuestros corazones y encendía nuestra pasión... Más de una vez he estado dispuesta a maldecir este amor impío que ha escarmentado la gloriosa, resplandeciente y luminosa felicidad que nos dio esta amistad. Si hubiéramos seguido siendo amigos en lugar de convertirnos en amantes, Senja, no habrías tenido que dejarme». Pero también hubo otras horas, horas de triste desilusión, en las que su fe en la unidad de mente y espíritu se tambaleó ante las limitaciones de la realidad. La memoria recordaba el desprecio y la cruel desconsideración hasta que parecía que su amistad también había sido una ilusión.

«¿Alguna vez me amó realmente, me amó, como yo entiendo el amor?» se preguntaba Natascha con desazón en estas desdichadas horas de autoanálisis. «Si me amaba de verdad, ¿podría haberme arrancado de su corazón, arrojarme, sin hogar, fuera de su alma, con tanta ligereza?... ¿Es posible que no sienta lo que estoy sufriendo? ¿No hubo cercanía, no hubo entendimiento entre nosotros...? ¿Fue un producto de mi imaginación, un producto artificial de mis propios deseos?... ¡Cuánta energía y fuerza, cuánto tiempo precioso ha devorado este sueño!», reflexionaba con rabia, cuando recordaba cómo su trabajo, cómo la propia causa se había resentido porque ella se había liberado por él, cediendo trabajo y responsabilidades a otros, faltando a reuniones importantes y llegando tarde a otras para poder estar a su lado. Su reputación de trabajadora fiel y concienzuda había sufrido un daño irreparable por ello.

En el fondo de su corazón, le reprochaba el precio de este amor. En estas largas horas de autocompasión le dijo la verdad de sus sentimientos hacia él completa y sin tapujos, de la amargura que se había acumulado y que había sido reprimida durante todos estos años en su corazón herido y lacerado.

II

Su fotografía, una antigua que él le había regalado en la primera etapa de su relación, poco después de que ella lo conociera en una reunión literaria, estaba colocada entre los libros, los montones de papel y los manuscritos que había por todas partes en su habitación.

A menudo sonreía al recordar su primer encuentro. Aunque su nombre y su obra le resultaban familiares, ya que había escrito varios panfletos divulgando sus teorías y se la consideraba una de sus seguidoras, nunca le había conocido.

—¿Sabes quién está aquí esta noche? —le había preguntado la que era su amiga íntima en aquel momento—. Su admirado Semjon Semjonowitsch.

—¿De verdad? Enséñamelo, por favor. ¿Dónde está? Oh, tengo que verlo. —Estaba radiante ante la perspectiva de conocerlo, lo que le hacía parecer una niña pequeña emocionada—. ¡Deprisa! Deprisa, deprisa. ¿Dónde está?

—¡Cálmate! Probablemente te decepcionará. —Su amiga estaba obviamente disgustada por su excitación—. Yo misma lo calificaría de soso. Como hombre...

—¿Qué importa eso? ¿Me interesa el hombre?

Ella se encogió de hombros con impaciencia.

—A veces eres muy estúpida.

—Si lo deseas, por supuesto que te lo traeré. —Su amiga se marchó mientras Natascha esperaba, sonriendo con placer y curiosidad ante la perspectiva de conocer en persona a ese hombre cuyos pensamientos habían estado tan cerca de los suyos. Vio a Semjon Semjonowitsch luchar contra los intentos de su amiga de llevarlo hacia ella, y se divirtió mucho cuando esta, finalmente, tomó a su involuntaria víctima por el brazo y lo arrastró hacia ella.

«Es muy tímido», le excusó en sus pensamientos. Desde entonces había considerado a este Semjon Semjonowitsch como un tipo de persona muy excepcional, de modales torpes, pero patéticamente atractivos.

A partir de entonces se encontró con él con frecuencia, y cada nuevo encuentro estaba impregnado de la fragancia de una felicidad inconsciente y primaveral.

Ella no había conocido la soledad en ese primer año de su relación. Valiente, fuerte y confiada en su poder para superar cualquier obstáculo en su camino... Había habido preocupaciones, malestar, incluso infelicidad, pero todo estaba embellecido, suavizado y enrarecido por una radiante exultación... ¿Obstáculos?... Nada podía amedrentarla. El camino de su vida se extendía por un sendero audaz y escarpado, cuyas curvas la atraían con esperanza hacia adelante, más alto, más alto...

—¿Cómo puedes vivir así de sola? —le preguntaban a menudo sus amigos, sobre todo las mujeres—. ¿Sin una familia, sin un alma que te pertenezca?

Había roto toda relación con sus amigos con una brusquedad ajena a su habitual carácter considerado.

—¿No es deprimente vivir así? Me volvería melancólica.

Ella se rio alegremente en respuesta. No, todo lo contrario. Era estupendo volver a estar sola, libre de ir y venir a su antojo. Estaba feliz porque sus alas no estaban atadas por encuentros que la distrajeran, realmente contenta de ser de nuevo una mujer soltera. Tenía su trabajo y no necesitaba nada más. La vida era tan deliciosa, tan exquisita y cautivadora.

«¿Sola? ¿No tenía a sus amigos, que estaban cerca de su corazón?». Cuando hablaba de amigos, sin embargo, siempre pensaba en él, en él y en su mujer e hijos. Los quería a todos porque formaban parte de él, y aceptaba la pronunciada feminidad de Anjuta y su incomprensión de las normas por las que ella, la mujer soltera, dirigía su vida, aunque de vez en cuando se escandalizaba por su visión pequeñoburguesa. Sin embargo, Anjuta era sencilla y buena y, sobre todo, franca y honesta. No había lugar para la evasión en su esquema de cosas. Su lengua decía lo que pensaba, y adoraba a su marido con una devoción casi religiosa, una devoción que Natascha comprendía y compartía. Cómo no quererlo, a este espléndido, intrépido y honesto pensador.

A veces, es cierto, la costumbre de Anjuta de exhibir su felicidad conyugal ante Natascha, para burlarse de su soltería, resultaba ligeramente exasperante.

—No puedo evitar compadecerme de ti, querida. ¿Qué es la vida de una mujer sin un hombre? Le falta el eje natural sobre el que debe girar. Sí, lo sé, no todas tienen la suerte de tener un marido como Senja. Algunos matrimonios son todo menos felices. Pero para una mujer que vive como yo, en una especie de luna de miel perpetua después de doce

años de matrimonio, la suerte de una mujer como tú, a la que nadie necesita para su felicidad, parece de hecho vacía... Imagínatelo... Senja sigue tan ridículamente enamorado de mí... para que veas... Sé que no debería contarle esto a otra, pero tú eres nuestra amiga... —y relataba algún detalle íntimo de su vida con Semjon Semjonowitsch para mostrarle a Natascha lo profundamente que seguía enamorado de ella.

Natascha, que siempre se sentía desagradablemente afectada por estas indiscretas intimidades, las interrumpía con un peculiar resentimiento no solo hacia Anjuta, sino también hacia Semjon Semjonowitsch. De alguna manera, estas imágenes del marido legítimo parecían ocultar de su visión el rostro amado del amigo y pensador. Durante días, después de que Anjuta contara una historia de este tipo, ella lo evitaba hasta que la impresión que le producía se iba borrando poco a poco.

De vez en cuando le parecía que Anjuta le contaba estas empalagosas intimidades con un propósito muy definido, quizás incluso añadiendo detalles pintorescos de su propia invención para atormentar a Natascha. Pero, al fin y al cabo, eran pinchazos. Desaparecieron y se olvidaron en la aireada felicidad de su creciente intimidad, que daba alas a su trabajo y valor para luchar por su lugar en la vida, mientras iluminaba la soledad de su pequeña habitación de soltera.

Hasta que llegó este repentino e inesperado estallido de pasión... ¿Acaso había sido tan repentino? Mirando hacia atrás, Natascha pudo ver que había germinado y crecido en sus corazones mucho antes de que ella fuera consciente de su existencia. Ella, con toda su consumada fe en su conocimiento de la vida, que tantas veces había sostenido entre risas que nunca más se vería atrapada en las mallas de una aventura amorosa romántica, había perdido la cabeza. ¿Qué importaba que Natascha hubiera jurado no volver a amar, que hubiera evitado sus dolores y heridas, esta lucha y este fracaso de dos personas para entenderse; qué importaban sus protestas de que solo quería la amistad y la comprensión que se derivan del trabajo y las responsabilidades comunes?

La vida había decidido otra cosa.

III

Viajaban juntos en un atestado compartimento de tercera clase para asistir a una conferencia del partido en otra ciudad. Su mujer, que se había resistido especialmente a dejarle marchar, había encontrado innumerables excusas para mantenerlo en casa.

Semjon Semjonowitsch seguía indeciso cuando Natascha había ido a su casa la víspera para averiguar sus intenciones.

—De hecho, es absolutamente inexcusable por mi parte pensar siquiera en quedarme fuera. Si me quedo fuera, ellos [la facción opuesta dentro del partido] se aprovecharán de mi ausencia y nuestra moción será derrotada... Todavía... Parece que no podré ir. Witjuscha está enfermo y Anjuta apenas puede mantenerse en pie, está tan agotada por el esfuerzo. No me cabe en la conciencia dejarla aquí sola. Sin embargo... supón que te pasas mañana por la mañana de camino a la estación... Quizás...

Su camino a la estación estaba en una dirección totalmente diferente, sin duda, pero Natascha fue.

La recibió el rostro contrariado de su esposa. La expresión cohibida de sus facciones delataba el altercado que debió de producirse antes.

Había decidido no ir, le dijo. Pero al mismo tiempo le demostró, una vez más, lo esencial que era que estuviera presente en la conferencia.

—Mi ausencia tendrá consecuencias de largo alcance, ya lo verás. Sé incluso ahora que nuestra moción será derrotada... Sin embargo... por otro lado... Witja sigue con fiebre y Anjuta se siente mal..., es realmente muy desafortunado justo ahora, durante esta conferencia realmente importante...

—Estoy segura de que nos arreglaremos bastante bien —le tranquilizó—. Haremos todo lo que esté en nuestra mano para cumplir sus deseos, puede estar seguro. —Ni por un instante había adivinado la verdadera razón de su ansiedad por ir con ella.

Se apresuró a ir a la estación, no totalmente disgustada por la posibilidad de disponer de unas horas de reflexión sin interrupciones, en las que podría decidir los detalles de la moción que iba a presentar y trazar un plan de acción para conseguir su aprobación.

La helada de mediados de invierno estaba en el aire. Natascha caminaba a paso ligero por el frío andén de la estación, con las manos meti-

das en el manguito y la mente ocupada en el trabajo que tenía por delante. Estaba tensa, pero segura de sí misma; su espíritu estaba animado por la alegría de la batalla que se avecinaba. Lucharía por su movimiento hasta el amargo final, para traer las buenas noticias....

—¡Natalja Alexandrovna! Natalja Alexandrovna!

Natascha se volvió rápidamente.

—Aquí estoy, después de todo.

Semjon Semjonowitsch estaba de pie ante ella, jadeando pesadamente, con un caprichoso brillo de triunfo en sus ojos.

—Me alejé bruscamente, después de todo... Fui realmente cruel... Lo siento por Anjuta, pero... –La tomó del brazo con familiaridad, mientras Natascha miraba con asombro la extraña expresión de astuta exaltación que persistía en su rostro.

El compartimento del ferrocarril estaba ya abarrotado, y se vieron obligados a sentarse muy cerca el uno del otro. Semjon Semjonowitsch seguía mirando a Natascha con unos ojos que, por primera vez, delataban al hombre que se escondía tras las gafas de montura dorada.

Natascha estaba desconcertada, y aumentó su confusión al notar que su mano temblaba cuando la tocaba. Su agitación ya había contagiado su calma con su intensidad. Los ojos, buscándose y evitándose precipitadamente, hablaban su propio lenguaje mientras la dulce y delirante corriente, atormentadora y tentadora por igual, la unía cada vez más al hombre que se sentaba a su lado.

En una de las paradas más largas salieron del coche para tomar aire. Respiraron su frescura aguda e invernal con un suspiro de alivio porque habían escapado de este sueño hermoso pero perturbador. La ciudad oscurecida por el humo quedaba muy lejos.

Hablaron de asuntos indiferentes y triviales, y la tensión opresiva fue desapareciendo. Ninguno de los dos sintió el deseo de volver al abarrotado tren.

Pero, de nuevo en el compartimento, el querubín travieso comenzó a ejercer su magia. El ambiente bochornoso y la cercanía forzada de sus cuerpos evocaban un encanto irresistible. Semjon Semjonowitsch buscó la mano de Natascha y ella no la retiró.

Vacilante, comenzó a hablar de su vida en casa, de los sufrimientos y la mala salud de su esposa y de sus celos desmedidos. Pero, aunque hablaba de Anjuta, ambos comprendieron que lo que contaba era su amor

por ella, por Natascha. Siempre había compadecido a Anjuta más de lo que la amaba; de hecho, se había casado con ella porque le daba pena. Ella nunca le había entendido. Había vivido junto a ella como un extraño, encerrado en sí mismo, solo con sus pensamientos y sus aspiraciones. Luego había llegado Natascha y todo había cambiado. La vida se había vuelto ligera y alegre, y él ya no estaba solo. Ella tenía la llave de su alma. Ella era esencial para su felicidad. Su amor por ella había pasado por todas las etapas de felicidad y dolor, pero nunca se había atrevido a tener esperanza de que ella también pudiera interesarse por él. Había temblado ante ella como un colegial enfermo de amor. ¿Sabía ella las torturas de celos que había sufrido por culpa de aquella amiga que los había presentado, y cómo se había alegrado cuando se produjo la ruptura entre ellos, cómo la había amado todos estos años, tierna y desesperadamente?

Ella le escuchó sin palabras, y se alegró —sí, se alegró— a pesar de la ansiedad que le causaba esta confesión. Pero ya no encontró el rostro de su amigo, el pensador, en los rasgos apasionados de este hombre que estaba a su lado. ¡Qué diferente era este nuevo y extraño Senja del hombre reflexivo de sonrisa infantil al que tanto cariño había cogido!

El nuevo Semjon Semjonowitsch se sentó cerca de ella, y buscó sus ojos sin evasión, ahora. ¿Qué iba a ser de todo esto? La vida sin ella era imposible. Sin embargo, allí estaban, su familia y sus hijos. Anjuta... nunca dejaría a Anjuta.

—¿Qué vamos a hacer? ¿Por qué deberíamos hacer algo? ¿He pedido algo? Ha sido suficiente felicidad para mí ser tu amiga.

—¡Mi amor! —Ajeno a las miradas de los extraños que los rodeaban, la rodeó con sus brazos y le besó las sienes—. Es tan dulce estar contigo... tan dulce.

Sus labios sonrieron, pero había lágrimas en sus ojos.

—Lloro porque soy muy feliz —explicó ella.

La acercó contra él y le susurró:

–¡Mi preciosa, mi amada Natascha!

Al llegar a su destino, salieron del tren aturdidos y fueron recibidos por varios compañeros que los siguieron primero a la posada en la que se iban a alojar y luego a la conferencia. El primer día transcurrió sin excesiva animosidad. Natascha y Semjon Semjonowitsch, en plena efervescencia, fueron llevados a la posada entre bromas y risas por un grupo

de camaradas simpatizantes. Ella los quería a todos, a cada uno de ellos. Incluso los oponentes eran sus queridos amigos y camaradas ese día. Estaba borracha de alegría. Quería reír, estar entre otros tan felices como ella; deseaba que este glorioso día no terminara nunca. Más tarde sería diferente, hoy era feliz. Tendría que sufrir por su amor.

Ah, antes de lo que esperaba.

Era el último día de la conferencia.

La tensión de tres días de discusiones interminables, seguidas de tres noches sin dormir, empezaba a afectar a Natascha. Cada vez le resultaba más difícil concentrarse en su trabajo de secretaria, seguir los pensamientos de aquellos extraños oradores en sus floridos y a menudo afectados vuelos oratorios y registrarlos correctamente.

Cuando, al final de la sesión, leyó sus notas sobre el desarrollo de la jornada, resultó que había citado mal a uno de sus oponentes, de modo que el significado de sus palabras había quedado distorsionado. La oposición montó en cólera.

Insistieron en que se había hecho como una maniobra inteligente por parte de sus contrarios.

Natascha se sentía impotente y confundida.

De repente, Semjon Semjonowitsch entró a la discusión con un amargo ataque contra ella por su descuido. Ella comprendió, por supuesto, que lo hacía para salvar a su grupo de las acusaciones de sus oponentes. Colocaba la responsabilidad donde correspondía —en los hombros de Natascha— para demostrar que ellos, como facción, no tenían nada que ver.

Una vez terminada la sesión, se dirigieron todos juntos a la posada, discutiendo furiosamente; solo Natascha permaneció en silencio, esforzándose por reprimir sus lágrimas.

Por fin estaban solos.

Llorando amargamente se arrojó sobre su pecho. No intentó explicar sus lágrimas; Senja entendería cómo se sentía, ya que él también debía sentirse desgraciado por la situación a la que su desafortunado error les había forzado.

¿Era necesario censurarla tan enérgicamente? Por supuesto, ella comprendía que él debía anteponer los intereses de su facción a sus sentimientos personales.... Quería decirle que lo entendía. Pero debía expresar algún arrepentimiento, alguna contrición por haber tenido que

hacerlo. Que los demás creyeran, si querían, que ella había tratado de obtener una ventaja injusta mediante un engaño. Debía saber que había sido un error, que solo su extremo agotamiento era el responsable.

—Lo entiendes, Senja, ¿verdad? ¿Entiendes...?

—Por supuesto que lo entiendo, mi pobre niña... Sé lo difícil que es para ti dejarme. Pero, ¿qué otra cosa podemos hacer?

¿Había oído bien? Sus lágrimas cesaron y lo miró, sin comprender.

—Sabes que la sola idea de separarme me hace sufrir —decía él—. Pero seguiremos amándonos... vendrás a visitarnos como siempre... debes hacerlo, o Anjuta sospechará que ha pasado algo. Vamos, deja de llorar. ¡Ah, cómo te he deseado todo el día! Deja que te bese.

Después de eso, ¿podría ella decirle la razón de sus lágrimas? Si él no comprendía la causa de su desdicha, si podía encontrar en su corazón la posibilidad de buscar una última caricia antes de que se despidieran el uno del otro cuando ella estaba tan abatida y desdichada, ¿podría ella esperar hacerle comprender...?

Él besó dos grandes lágrimas que corrían por sus mejillas.

—No llores, mi pequeña. Nos veremos a menudo.

En el tren se sentaron con otros compañeros. En la estación, de nuevo en la gran y humeante ciudad, se despidieron formalmente... como extraños.

IV

Mirando ahora hacia atrás, comprendió la razón de su infelicidad con más claridad de lo que la había visto en aquel momento. Ahora sabía que las amargas lágrimas que había derramado al llegar a su habitación no habían sido las lágrimas solitarias de una mujer cuyo amante la había dejado por primera vez. Eran lágrimas de dolor por la primera de las muchas heridas que aún debían atravesar su corazón. ¿Era posible que Senja no comprendiera que un corazón, herido una y otra vez, deja de amar, que el amor se filtra lentamente, gota a gota, por las pequeñas heridas que nunca cicatrizan porque fueron hechas por la desconsideración y la incomprensión?

Después de estos siete meses de solitaria reflexión, Natascha empezaba a comprender la causa de su inquietud, a ver qué era lo que dejaba un residuo de humillación en el fondo de cada copa de pasión. Una

y otra vez había acudido a él, honestamente dispuesta a desnudar su alma, pero él solo la veía a ella, a Natascha, y no prestaba atención a la voz que intentaba llegarle desde el interior... Tomó a la mujer en sus brazos mientras su alma, su ser más íntimo, le tendía los brazos en vano, y se quedaba sola y olvidada. ¿Había conocido alguna vez a Natascha?

Ciertamente, su mente estaba siempre llena de pequeñas preocupaciones. La vida no había sido amable con él. Vivía en una atmósfera de constantes desgracias materiales y crisis financieras, de celos y sospechas, atormentado por una esposa fastidiosa cuyas constantes reclamaciones de su tiempo y energía obstaculizaban su eficiencia.

—Ayer Anjuta casi se envenena... —Alguna historia así ensombrecía cada una de las horas robadas que pasaban juntos—. Llegué justo a tiempo para evitar que se tragara el contenido de un frasco de morfina. ¿Qué puede hacer el centeno, Natascha? ¿Dónde está la salida de todo esto?

Semjon Semjonowitsch enterraba la cabeza en su regazo mientras ella acariciaba suavemente su querida cabeza. Al principio, estas historias de intentos de suicidio la habían conmocionado, hasta que su frecuente repetición embotó su ansiedad y las hizo parecer ridículas. Sin embargo, no pudo encontrar en su corazón la forma de reírse de Anjuta por estas tontas extravagancias. Lo sentía demasiado por ella. Pero que le robara su precioso tiempo, que le llenara la mente de sus eternos y mezquinos cuidados para que no tuviera tiempo de concentrarse seriamente, eso era imperdonable. ¿No comprendía ella su grandeza, que se negaba a ver que la energía y la fuerza de un hombre como él eran demasiado valiosas para desperdiciarlas en las preocupaciones cotidianas?

La propia Natascha lo perdonaba siempre que podía. Nunca le hablaba de sus preocupaciones y tribulaciones; ante las suyas se inclinaban y desaparecían. Con ella debía encontrar siempre la ternura y la más profunda y plena comprensión. Ella anhelaba llevar sus cargas sobre sus propios hombros, para liberar al pensador, al trabajador, para responsabilidades mayores y más importantes...

—Qué fuerte, qué espléndida eres —dijo con un suspiro—. Puedes estar sola en el mundo. Eres tan diferente de la pobre Anjuta. Ella se hundiría sin mi protección.

Natascha se rio de él como de un niño. ¿Se atrevía a ser débil con él? Ella debía ser su refugio, su consuelo, la portadora de luz y alegría. Des-

pués de las preocupaciones y las lágrimas y los pequeños problemas en casa, él debía encontrar unas vacaciones cuando acudía a Natascha.

Había momentos, días exasperantes, en los que la desgracia parecía acechar en su camino, en los que perdía la paciencia con este, su papel autoimpuesto, y un espíritu de revuelta levantaba la cabeza. ¿Por qué siempre se compadecía de Anjuta? Seguramente la vida de Natascha era todo menos fácil... Estaba su trabajo: un trabajo duro, agotador y responsable. Los demás veían y apreciaban su valía. ¿Se lo había planteado alguna vez Senja?

—Oh, Senja, querido, estoy tan cansada. —A veces Natascha intentaba ganarse un poco de simpatía para con sus propios agravios—. Ellos [la otra facción] han instituido una verdadera campaña contra mí. ¿Has oído hablar de su nueva resolución?

—Por favor, no hablemos de eso. No vale la pena preocuparse por ello. Déjame contarte el problema que tengo ahora. Anjuta ha vuelto a enfermar y el médico dice que debe guardar reposo absoluto. Debería tener una niñera para los niños, pero ¿cómo podría pagarla? Ya sabes los apuros que paso. Oh, Natascha, cuando miro a Anjuta y veo cómo se deja la piel y los huesos, cómo se entrega por completo a mí y a los niños, me doy cuenta de lo criminal, de lo egoísta, de lo sinvergüenza que soy.

¿Podía Natascha pensar en sí misma cuando la vida era tan amarga para él, para su ídolo, la luz de su vida?

Había raras ocasiones, momentos de tranquila relajación de sus propias tribulaciones, en los que a Senja se le ocurría que Natascha era siempre, siempre, la que daba, que él era el receptor en su amor mutuo.

—Natascha, sé que nuestro amor no te trae más que sufrimiento. Soy demasiado egoísta para amarte como te mereces. Algún día te darás cuenta de cómo he abusado de tu afecto y te cansarás de mí. Natascha, ¿qué será de mí entonces? No puedes saber lo que tu amor significa para mí.

—Creo que lo sé, Senja. Si no lo supiera, no creo que pudiera soportarlo.

—Soy tu mejor amigo, Natascha, aunque no siempre lo demuestre. Quiero que lo creas, querida... A veces hay un gran abismo entre nosotros... Siento que te alejas de mí. No me cuentas todo sobre ti. Eso es, Natascha. Me duele. Debes saber que este estrecho entendimiento entre nosotros, esta absoluta confianza y honestidad es la parte más preciosa de tu amor por mí...

—Sí, Senja, eso es lo más importante de todo. Debemos entendernos mutuamente. Cada uno debe saber cada pensamiento que pasa por la mente del otro. No sabes cuántas veces me siento dolida e infeliz porque echo de menos esta unidad entre nosotros... En esos momentos me enfrío y me siento inexpresablemente desanimada. Quiero que te preocupes por algo más que la mujer que hay en mí.

—Estúpida mía.

—Tenías razón, Senja. Hay algunas cosas que no te he contado. ¿Por qué? Ni yo misma lo sé. Quiero contártelo todo.

—Debes decírmelo. ¿Qué es? ¿Hay algo, entonces, que me has ocultado?

—No, no lo entiendes. No es un secreto, simplemente pequeños sucesos sin importancia que me preocupan, y dudo en contártelos.

—¿Qué, por ejemplo, te preocupa ahora?

—Bueno, pues estas visitas del camarada Anton. Últimamente viene a verme con bastante frecuencia, y luego se sienta y se sienta... mirándome de una manera tan peculiar... ay, ya sabes lo que quiero decir... durante horas. Lo odio, pero no puedo negarme a que venga, ¿verdad? Estamos trabajando juntos, y el pobre se siente solo... Siento un poco de pena por él.

—¿Qué tienen que ver sus visitas con vuestro trabajo juntos? Debo admitir que eso es algo que no puedo entender. Me disculparás, pero encuentro esta lástima tuya un poco exagerada. Se sienta en su habitación y la mira durante horas con ojos llenos de amor, ¡y ella se compadece de él! ¿Cómo voy a saber hasta dónde te llevará esta compasión tuya? Me parece que no debería ser difícil deshacerse de una persona que le molesta a uno con ese tipo de cosas. Por supuesto, si te gusta su cortejo...

—¡Senjetschka! ¿Cómo puedes decir eso?... ¿Cómo puedes malinterpretarme así —Natascha se rio a pesar de su indignación. Senja estaba celoso... y del camarada Anton. ¡El querido y encantador imbécil! ¿No sabía él, después de todos estos meses con ella, que lo idolatraba? Él dominaba todos sus pensamientos. Su figura, con su ligera y estudiosa inclinación, le resultaba más querida y atractiva que cualquier otra cosa en el mundo. ¿Quién podía compararse con Semjon Semjonowitsch? ¿Quién tenía su alma cristalina? ¿Quién podía pensar con tanta lógica y brillantez como él? Estos celos suyos eran tan sorprendentemente ingenuos que ella no podía enfadarse con él, aunque a veces se volvían

excesivamente desagradables. ¿No había estado celoso del violinista en el concierto y se había enfadado todo el camino a casa? ¿No se había puesto furioso y le había dado su «libertad»? ¿Quizás había olvidado aquella vergonzosa escena en el vagón cuando ella había intercambiado unas palabras burlonas con el director de orquesta?

—¿No puede una mujer mirar a un hombre sin enamorarse de él? —le preguntó ella riendo, cuando él volvió a la realidad después de uno de esos incidentes. Él había sonreído un poco avergonzado, consciente del mal que le había hecho.

Pero Natascha sentía que él desconfiaba de ella por lo que sabía de su pasado.

—Tú misma me dijiste que le querías, al del pelo negro, quiero decir. ¿Cuánto le querías? ¿Tanto como a mí?

—Mucho, mucho más, por supuesto... ¿Le habría echado con tanta ligereza si le hubiera querido más? Tú lo sabes todo. Lo has visto todo. ¿Y todavía no crees que te ame? A pesar de toda tu inteligencia, a veces eres exasperantemente estúpido.

—Otros hombres son mucho más persuasivos que yo, y saben cómo cortejar a las mujeres. Nunca aprenderé a ser un caballero, Natascha.

—Pero precisamente por eso te quiero tanto, Senjetschka. Eres un encanto porque eres así.

—¡Encanto! Menudo encanto te has buscado —se burló él, avergonzado. Pero, sin embargo, se sintió aliviado por sus protestas.

En Natascha, estas escenas dejaron huellas de un vago dolor. No podía entender cómo él, que había condenado a los demás tan implacablemente por la infelicidad que su desconfianza le había causado, podía controlar tan poco sus celos. A menudo la había consolado en los primeros días de su relación cuando ella se lamentaba en vano por el pasado, había sido su refugio cuando otros la habían herido y afrentado. Él había sido la propia tolerancia, la había atendido con una comprensión que rara vez se encuentra, excepto cuando una mujer comprende y siente por otra. Ella le había llamado burlonamente Senjetschka, un eco del pasado.

El Senja de aquellos días, el amigo y confidente, y este Senja, su marido ilegítimo, eran dos personas totalmente diferentes. Natascha lo vio cada vez más claro en los siete meses que habían pasado desde que se

separaron.

¿Era solo esta incapacidad de pensar y sentir con ella lo que los separaba? Al recordar escenas de su vida en común, se abrieron paso otras feas reminiscencias. Hubo momentos en los que él ni siquiera había perdonado a la mujer que había en ella. Él, que era la misericordia y la consideración misma hacia la Anjuta que tantas veces abusaba y malversaba su bondad, podía ser increíblemente despiadado cuando se trataba de Natascha. Nunca nadie la había herido tan cruelmente, y la convicción de que lo hacía inconscientemente mitigaba, pero no podía borrar, el persistente sentimiento de indignación. Había comenzado en su primera noche juntos, en la pequeña posada a la que les habían llevado los camaradas.

Los camaradas se habían marchado por fin y Natascha huyó a su habitación, asegurándose temblorosamente una y otra vez de que era cierto. Él la amaba. Este intrépido pensador, este revolucionario tan admirado y universalmente querido, la amaba. Una felicidad pura, grande, inconmensurable.

Se preparaba para ir a la cama cuando un golpe en la puerta la sorprendió con el cepillo de dientes en la mano. Antes de que pudiera responder, Semjon Semjonowitsch entró en la habitación y giró la llave en la cerradura.

Natascha, sorprendida por la inmovilidad, se quedó mirándole, con el cepillo lleno de polvo dentífrico todavía en la boca.

—Qué gracioso estás. Pareces una niña pequeña.

Y haciendo caso omiso de la perplejidad aturdida de Natascha, la estrechó entre sus brazos.

—Hueles a menta —se rio.

—Espera, déjame... al menos déjame lavarme este polvo de la boca.

Ella no sabía qué decir, simplemente luchaba por liberarse de una posición que le resultaba físicamente incómoda y desagradable. Pero él besó sus labios cubiertos de polvo, su cuello y sus hombros desnudos con besos ávidos y escrutadores. En esa primera noche no sintió ninguna respuesta a sus caricias. Eran extrañas, incómodas y desacostumbradas. Cuando recordaba el impetuoso ardor de él en su primera noche juntos, solo recordaba el sabor del polvo de dientes de menta, y su desagradable arenilla.

Cuando él se durmió por fin, agotado por la pasión consumida, ella

se inclinó sobre la cabeza que descansaba en su hombro con un anhelo inefable. No fue hasta entonces que volvió a ella la compasiva ternura que era su amor por él. Adorablemente, solo tocándolo suavemente con sus labios, besó la alta y pensativa frente de su orgullosa y hermosa cabeza.

En ningún momento, ni entonces ni después, hubo mero deseo físico o pasión encendida en el amor que le dio. Entregó su cuerpo con la profunda y pura alegría con la que la sacerdotisa de antaño se ofrecía al sacerdote en el santuario de su templo. Se entregaba a su dios. Para él, Natascha era la primera mujer que despertaba un gran y apasionado deseo en su interior; ansiaba su apasionada respuesta. No el dios, sino el hombre que había en él, reclamaba su amor.

d4n$_{iii}$

become disruptive
to the norm

QUEER 2 QUEER

ENTREVISTA A M.E. O'BRIEN

RDA: Has propuesto la abolición de la familia como algo nacido de la comunización de los cuidados dentro de la experiencia revolucionaria. ¿Podrías explicar esa idea?

M.E: Durante el proceso revolucionario, podemos encontrarnos cuidándonos verdaderamente unas a otras en distintos aspectos de nuestras vidas y de distintas maneras, y cuando intentamos poner esas alternativas en conjunto, tal y como lo hacemos, como con las amistades, con los camaradas y con la familia, el capital las pulveriza. Duran una serie de años, pero luego alguien tiene que conseguir un trabajo en otro lugar, alguien se derrumba, las posiciones de clase de las personas divergen de muchas maneras según su sistema de apoyo familiar; por lo que es muy difícil mantener juntas las distintas comunidades de cuidados a las que aspiramos. Según pasa el tiempo, las personas están cada vez más aisladas al envejecer y las personas más inmediatamente cercanas en una estructura familiar nuclear son con las que acaban encargándose de los cuidados, a menos que puedan pagar por ellos o el Estado los proporcione. La estructura familiar nuclear, aunque tenga elementos históricos arbitrarios, se produce por la miseria de las circunstancias. Esto es, que todos debemos ser cuidados, y esta es la estrategia para pensar cómo hacerlo en un mundo muy difícil.

Para mí, la abolición de la familia es algo que solo surge en el curso de una superación de las relaciones mercantiles, del capitalismo, de la forma de Estado. Además, está la expansión del cuidado en las relaciones interpersonales y la sociedad al completo. Creo que esto podría suceder de diferentes maneras; he intentado imaginarme un par,

pero la abolición de la familia reconoce que, en una sociedad comunista y libre, la estructura familiar nuclear no funciona para cuidar de cada une. Está bien llamarse une a otre familia, pareja, intentar criar hijes, pero todes necesitamos mucha más ayuda de la que nos puede dar la estructura familiar nuclear. Necesitamos tantos tipos distintos de cuidados, cuidados que la estructura familiar nuclear no puede proveer. Deberíamos permitirnos a nosotres mismes y a nuestra lucha construir relaciones de solidaridad que se extiendan más allá de la estructura familiar nuclear. Esos tipos de relaciones de solidaridad nos dan cierta idea de lo que el cuidado puede ser en una pre-sociedad más allá de la familia nuclear. Una batalla más allá de la familia «elegida», o más allá de la idea de que las personas que elegimos o las que elegimos para depender de ellas materialmente. La coautora de mi novela, Eman Abdelhadi, lo ha explicado muy acertadamente en las entrevistas que hemos hecho: a quien ames o de quien cuides no debería impactar en tu bienestar. Esto es, que, si sufres una ruptura, si no te llevas bien con tus padres, etcétera, deberíamos construir una sociedad en que ninguna de estas situaciones te llevara a la pobreza. Y esto sería el suelo de lo que la reproducción social decente debería ser, y esto requiere un replanteamiento drástico de los domicilios privados.

RDA: Claro, porque ¿cómo puedes tú y tu gente amar a alguien libremente, si te conviertes en un rehén de las condiciones materiales de esa relación?

ME: Bien dicho.

RDA: ¿Cuál crees que es nuestro rol como marxistas queer en esta lucha por la abolición de la familia? ¿Tenemos una perspectiva única?

ME: De verdad que creo que las relaciones sociales queer y la familia elegida son un «momento» importante de la abolición de la familia. No pueden preconfigurar una sociedad ni crearla, pero podemos... Existen todo tipo de ideas profundamente normalizadas de cómo debería ser el amor que resultan profundamente dañinas para las personas. Las personas pueden pasar toda su vida persiguiendo una relación romántica desesperadamente que las cuidará cuando sean ancianes. Las personas pasan mucho tiempo en hipervigilancia con sus propios géneros y con cómo se

presentan ante el mundo desde esa desesperación por no estar solas. Los espacios queer han abierto lugares para replantearse cómo cuidarse unes a otres, imaginar y de hecho estar en el proceso de construir relaciones de cuidado muy complejas. Y todas ellas sufren mucha presión dentro del capitalismo, pero al menos son un punto de partida para reconocer que el amor no debe tener esa forma naturalizada y normalizada de la pareja, les hijes y nada más, y que si no puedes encontrarlo no cuentas y no mereces vivir.

Con respecto a la segunda pregunta, la parte que juega el marxismo es esencial, porque nuestras condiciones de reproducción social están estructuradas por el capitalismo racial. Por el hecho de que una vivienda dada solo puede funcionar si tiene acceso a riqueza o a fuentes de ingreso estables o acceso al mundo laboral. Si no, se derrumba. La propiedad y/o la riqueza o los ingresos son realmente necesarios, por lo que las familias trabajadoras deben buscar trabajo. Alguien de la casa debe estar trabajando para que la casa funcione. Esto integra a la familia en todo el régimen de dinámicas del mercado laboral y acumulación capitalista, fuerzas de la industrialización, acumulación de la deuda. Todas estas cosas conforman las condiciones de las personas para formar hogares, para emparejarse, para tener hijes... Por tanto, para entender de verdad la familia, tienes que ver los circuitos del capitalismo de los que forma parte. El marxismo feminista y el marxismo queer se han tomado muy en serio que tenemos que estudiar los sistemas de reproducción capitalista. Creo que juntar los pedazos del marxismo queer es bastante interesante ya que una gran parte se ha centrado en les desviades sexuales, las personas excluidas, las minorías sexuales, la formación de identidades sexuales de personas excluidas de un régimen sexual normativo, como la formación de gays, queers, sodomitas... Esto es esencial. Yo sostengo que tenemos que entender la familia desde el estudio del marxismo feminista, y a les desviades sexuales desde el marxismo queer simultáneamente. Estos son dos lados de un mismo punto. Que se producen y se constituyen a sí mismos y que la producción de la familia normativa significó siempre la producción de une otre excluide: racializade, generizade, sexual, colonial,

pobre... y que el lugar donde se ha encontrado esa línea ha cambiado a lo largo del tiempo, y que quienes han podido estar en un lado u otro también ha cambiado según se desarrollaban las fuerzas del capitalismo. El marxismo queer ofrece un análisis que es esencial para pensar sobre el rol de la familia, para evaluar tanto los beneficios como las limitaciones de los esfuerzos actuales por superar la familia e intentar imaginar cómo sería una sociedad libre. El marxismo queer, al igual que otras tradiciones políticas: añadiría el feminismo negro, el afropesimismo, la teoría indígena y otro gran número de teorías que tienen una contribución esencial al abordaje teórico del problema de la familia, que puede estar en diálogo con los esfuerzos para abordarlo de forma práctica en el curso de nuestras vidas. Tanto nuestras vidas cotidianas viviendo dentro del capitalismo como lo que pudiera o puede emerger en momentos de insurrección.

RDA: En *Everything for Everyone*, tú y tu coautora usáis el género de ciencia ficción para proponer una utopía que abordaría los problemas que tenemos ahora mismo, en el siglo XXI, e imaginarlas resueltas en un mundo futuro utilizando la ficción. ¿Qué papel tiene la ciencia ficción para imaginar nuevos mundos en la ficción en la abolición de la familia? ¿Cómo se te ha ocurrido esta conexión entre la ficción y el mundo real?

ME: Pues *Everything for Everyone: an Oral History of the New York Commune 2052-2072* es una novela que escribimos Eman Abdelhadi y yo que salió a principios de agosto de este año (2022). Es una colección de historias orales ficticias que representan el papel de Nueva York en un derrocamiento revolucionario global del Estado capitalista. El formato nos permite cubrir un enorme y amplio rango de temas. Las personas divagan a lo largo del libro, y lo escribimos para que fuese atractivo y entretenido y divertido, pero también para explorar temas que nos interesan y sobre los que pensamos. Hay muchos temas que tienen un papel fundamental en el libro, hay mucho sobre trauma y sanación, en lo que estoy muy interesada. Hay mucho sobre el derrocamiento del «colonialismo de asentamiento» tanto en Norteamérica como en Palestina (Eman, mi coautora, es palestina). También hay mucho sobre la transformación radical del género y la

sexualidad, la aparición de nuevas estrategias de reproducción social... La mayor parte de las entrevistas de mi libro se centran en cómo las personas se cuidan unas a otras durante las rebeliones y cómo esto crea la base para desarrollar nuevas formas sociales revolucionarias, que en el libro es la comuna. Es una comuna de alrededor de cien personas, donde se pueden formar unidades familiares, pero en que las cuestiones económicas de consumo, supervivencia y reproducción son discutidas y solucionadas en la comuna, más que en la vivienda privada. Incluimos personas que están demasiado traumatizadas para disfrutar este futuro, incluimos a personas que lo construyeron, personas que crecieron en él... En mi ensayo sobre la abolición de la familia, que saldrá el año que viene, propongo un escenario similar al final del libro, que la comuna surja a partir de rebeliones sociales puede ser una forma de derrocar la familia. Presentar este concepto por medio de una novela es mucho más atractivo, entretenido y accesible y también plantea mis intentos para lidiar con la cuestión de la utopía. Es decir, cuál es el rol de imaginar horizontes utópicos, de pensar en un horizonte utópico. El pensamiento utópico es muy controvertido, hay muchos desacuerdos.

Para resumir mi punto de vista, estoy de acuerdo con el enfoque marxista de que la utopía no puede ni debe ser un modelo ni prototipo que las personas tienen que seguir. Que al contrario que los socialistas utópicos, como Fourier (en el que me baso bastante), pienso que esto no es un plan que cumplir. Tampoco es algo que debamos o podamos probar experimentalmente para ver si funciona. Las personas deberían poder probarlo todo, pero no sé si funcionará. Sin embargo, la articulación y la representación de la utopía y del horizonte utópico es una forma de abordar cuáles son los valores, cuestiones y deseos en este momento. En el curso de cualquier lucha las personas están insinuando un futuro revolucionario. Creo que recientemente, en los levantamientos por el asesinato de George Floyd en Estados Unidos, la abolición de la policía surgió como una exigencia masiva, de la misma manera que se había exigido en el menor y más pequeño ambiente revolucionario anterior. Esto implica bastantes cosas sobre el futuro, esta idea de la abolición de la policía. Articularlo a través

de la ciencia ficción es una manera de desarrollar aquello por lo que se supone que estamos luchando y de esta manera podemos volver atrás y lidiar con las complejidades del tema. Esto debería ser una actividad que deberíamos estar haciendo todo el rato por todo el movimiento. Deberíamos estar pensando en el futuro revolucionario en relación con el presente al que nos enfrentamos y cómo nuestra actividad, en nuestra opinión, relaciona los dos, incluso si va a cambiar drásticamente en el curso de las próximas horas. No tiene por qué ser un mapa perfecto para ser útil para el presente.

RDA: Lo que es interesante de la novela es que es frustrante, pero de una forma positiva. Al leerla piensas ¿por qué no puedo vivir en ese mundo ya? Te da un impulso para trabajar para conseguirlo. Otra cosa que aparece en el libro es que utilizas *familia* como un verbo, no como un sustantivo: «Familiar o hacer familia» (*to family*). Esto le da a la familia un sentido más dinámico, orgánico. Por tanto, te quería preguntar qué piensas sobre la transformación del lenguaje, si crees que puede impactar la realidad. También cómo se te ocurrió la idea de «familia» como verbo?

ME: Al contrario que a algunas abolicionistas de la familia, no me sorprendería que las personas utilizaran aún el lenguaje de «familia» en un futuro cercano. El lenguaje de la familia lleva existiendo tanto tiempo como la sociedad de clases, con varios «disfraces» distintos, pero refiriéndose a veces a cosas muy diferentes de las que creemos hoy en día sobre la familia. En el domicilio romano, la familia se basaba principalmente en la colección de esclavos que poseían, algo muy diferente a lo que entendemos hoy en día. Pero no me sorprendería que el lenguaje permanezca durante un tiempo, al igual que no me sorprendería que las personas continuaran teniendo... Yo, a diferencia de otras personas, opino que si gestas a una persona mantendrás cierta relación con ella después, incluso si no eres su cuidador principal. No estoy interesada en la fragmentación, desarticulación y ruptura de las relaciones. Creo que únicamente las relaciones abusivas deben de ser destruidas y las otras deben de ser expandidas. Tal vez también lo deban ser las relaciones abusivas, siendo transformadas, en ciertas circunstancias. Siem-

pre estoy interesada en la expansión del pensamiento acerca de la familia en algún nivel, pero en última instancia hay una superación de la lógica de que estés aliade a aquellas personas que denominas familia y en contra de aquellas que no (esa es la lógica de la vivienda privada, no importa cuán expansiva sea). Por lo que la comuna no es tanto tu familia en un sentido emocional o relacional, la comuna es una unidad de gestión económica de la producción y el consumo, y una unidad política de gobierno. Las personas pueden discutir y tener todo tipo de discrepancias, pero no son personas que hayas escogido, no son personas como tú. Son personas de tu barrio, personas con las que has acabado, con las que tienes que resolver y decidir las cosas. La economía y el gobierno son ahora únicamente una forma más directa de discutir diferentes cuestiones.

La comuna y los tipos de relaciones afectivas que asociamos con vínculos familiares podrían tener formatos muy diversos. Dentro de la comuna las personas pueden escoger tener parejas y pueden escoger adres, y estas relaciones son fundamentalmente temporales y contingentes, evolucionan a lo largo del tiempo, son complejas. Lo que significa ser adre de un infante puede ser bastante diferente de un adolescente que escoge mudarse pero aún vive cerca y mantiene una relación con sus adres. El hecho de «familiar» (familia como verbo) termina siendo una forma de expresar esa cualidad «elegida», «perseguida», pero también esa cualidad «contingente» e «incierta», que evoluciona a lo largo del tiempo de maneras inesperadas e impredecibles, en vez de como un objeto, que es o bien creado o bien destruido.

A grandes rasgos no diría que el lenguaje cambia el mundo, pero si diría que *hablar* cambia el mundo. Que los actos de habla son una gran parte de lo que es la política. Estamos imaginando juntes, discutiendo juntes. Cuando el mundo tiene conflictos, quien tenga más armas gana. Pero una gran parte del tiempo, la política está constituida por los actos del habla de muchas personas y qué discursos son posibles varía enormemente según las condiciones materiales y qué tipos de efectos tienen también varía políticamente. Pero por qué de escribir teoría política y por qué nos organizamos, en última instancia tiene que ver con el habla, en una amplia variedad de plataformas.

Es porque pensamos que hablar tiene un impacto en el mundo: crea nuevos vínculos, destruye otros, crea nuevos imaginarios y desmonta otros. Crea nuevos espacios de pensamiento, eso es lo que debería hacer el escribir.

RDA: En un artículo que publicaste en la revista *Pinko*, que se llama «Communizing care», exploras las formas en que se organizará la vivienda después de la revolución. ¿Cómo crees que el tipo de comuna que describes en este artículo evitará perpetuar los roles familiares capitalistas?

Dudo de cualquier cosa que plantee el futuro como algo muy sólido, ¿no? Lo hago en la novela. Ciertamente lo hago en el artículo de *Pinko*, ciertamente lo hago en este libro de no ficción sobre la abolición de la familia que voy a publicar. Pero, ya sabes, todas las preguntas esenciales solo podrán responderse en su momento, ¿no? Pero en términos de tratar de imaginar las cosas radicalmente, las comunas que describí solo pueden surgir en medio de un escenario de comunización masiva.

Se trata de una destrucción revolucionaria del capital, de las relaciones sociales y de las instituciones capitalistas como el Estado y la toma directa de los medios de producción por parte de las masas. Y hay ciertas transformaciones para servir al bien común, para satisfacer las necesidades de la gente, para servir a cada uno según sus necesidades de una manera que no es, no incluye el Intercambio de Mercancías. Por lo tanto, trato de imaginar un poco de todo esto en la novela, pero no muestro demasiado la infraestructura local coordinada que se necesitaría para ser capaz de gestionar la producción en esa escala. Pero la producción tiene este carácter esencialmente comunista global sin mercancías. Y así es, ese es el punto de partida, ¿verdad? Así que la idea de que la comuna es una especie de acumulación de la propiedad, compitiendo entre sí y cosas por el estilo, de aquí surgirían problemas reales. Como que habrá que tratar sobre qué impide que la comunidad, ya sabes, de la forma que sea, se apropie de algo y lo utilice para sí misma. Pero en el contexto de la producción global, hay mucho más que ganar a través de la interdependencia coordinada. Y sin dinero, en esa interdependencia coordinada, no hay una manera particular de acumular una mayor capacidad de par-

ticipar en esa interdependencia... más allá de lo que otros permiten. Y por lo tanto existe la capacidad de un grado de responsabilidad global entre las empresas y luego dentro de las comunas.

Y así, ya sabes, me hago ideas sobre el aspecto que tendría; si escribiera otra historia oral sobre los tipos de comuna, en realidad habría tratado de exponer esto mismo. Sí, pero ese es el punto de partida. Tener un contexto comunista global que evite que la comuna adquiera un control excesivo y que dentro de la comuna la gente tenga la oportunidad de luchar políticamente en torno a sus relaciones.

RDA: La última pregunta es sobre las referencias: ¿puedes pensar en alguien que te haya influido, que influya en tu trabajo o que haya sido olvidado y creas que debería ser más conocide entre los marxistas queer?

Qué buena pregunta. En este último par de años he estado trabajando y pensando en la obra de Tiffany Lethabo y Hortensia Spillers. En diferente medida, también en la teoría del afropesimismo con autoras como Sylvia Wynter, Saidiya Hartman, y luego también tratando de aprender sobre teoría indígena. Así que Daniel Heath Justice, Kim TallBear. Creo que son teóricos muy importantes para tratar de pensar en la familia.

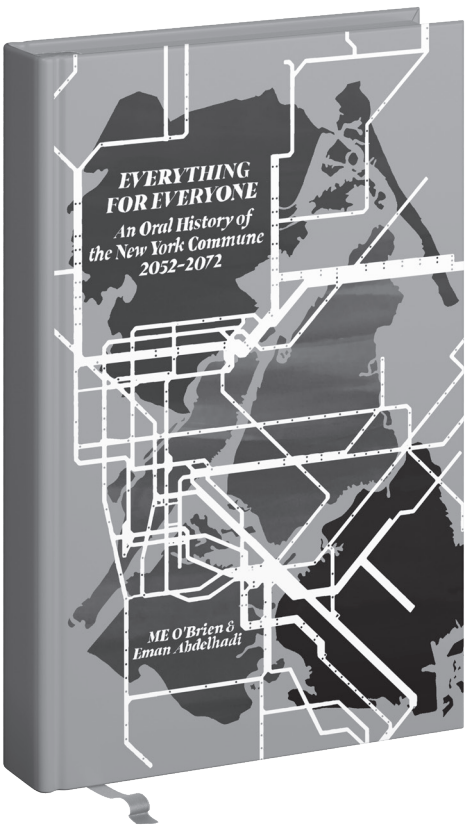
En cuanto a las figuras históricas; en mi artículo sobre abolir la familia, basado en las notas de mi libro, que saldrá con Pluto Press en junio, *Family abolition: Capitalism and the Communization of Care*, doy una especie de repaso histórico a las diversas figuras de las que me nutro y que me gustan y de las que creo que tenemos algo que aprender y que son conocidas por las personas que se dedican a la abolición de la familia en general. Comencé a pensar en los insurgentes y en los años sesenta y setenta a partir de Alexandra Kollontai. En los cosmosocialistas y los utópicos del siglo XIX.

En términos de ficción especulativa, nuestro libro, el de Eman y el mío, es bastante diferente a los de mucha otra gente que escribe ficción especulativa. Así que no lo comparo mucho. Pero he oído muchas comparaciones con Octavia Butler, en particular con *La parábola del sembrador*, y también alguien hizo una comparación con *Fire on the mountain*, de Terry Bisson, que creo que es

simplemente extraordinario y no muy recordado. Es un libro de una historia alternativa en la que una nación negra revolucionaria surge a finales del siglo XIX en lo que era el sur de Estados Unidos y proporciona una especie de brújula moral para la intervención de la lucha social.

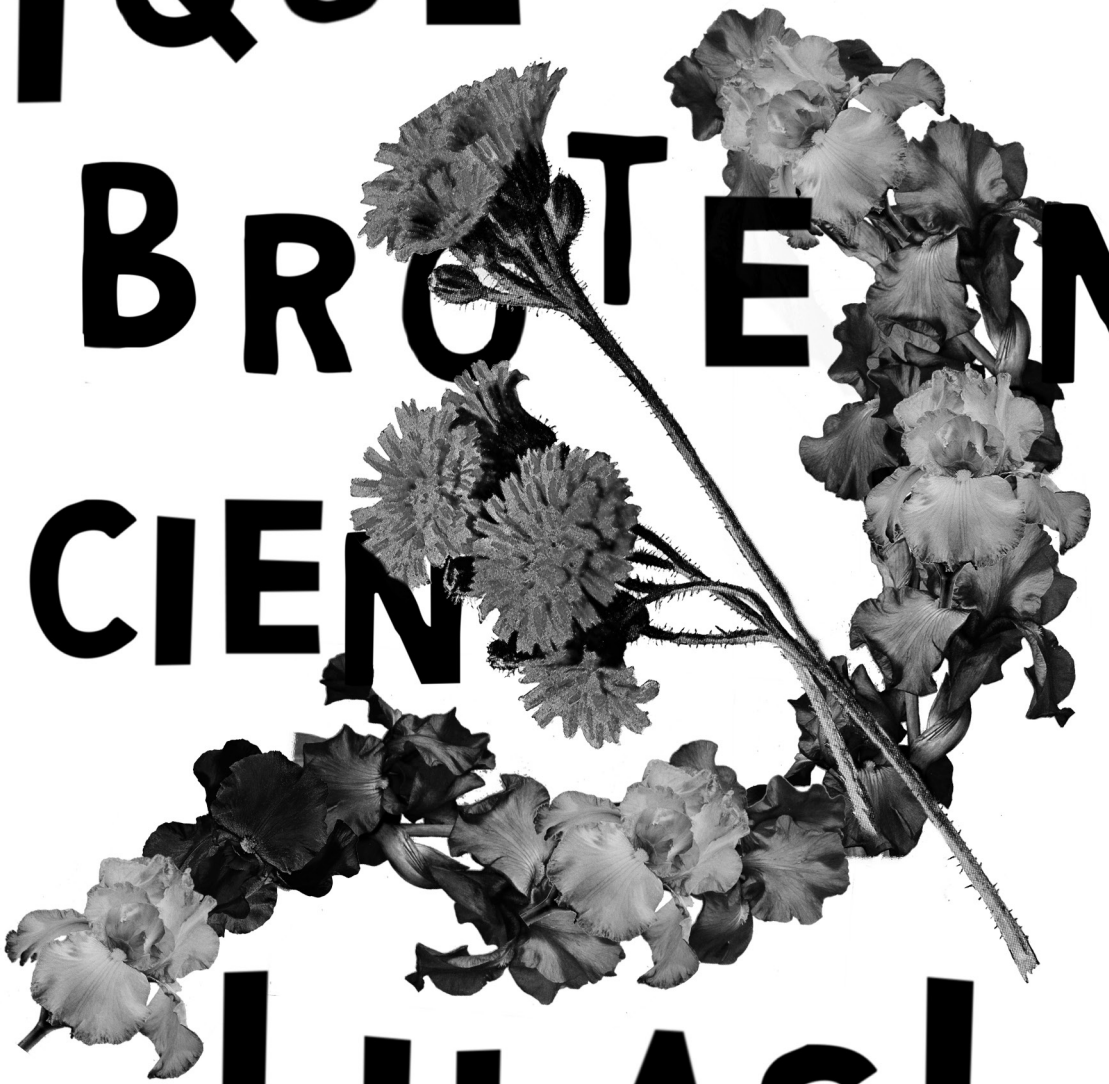
RDA: Magnífica respuesta, eso es todo por nuestra parte, ¿quieres añadir algo más?

Bueno, gracias por la entrevista y gracias por vuestro proyecto. Este tipo de diálogos y relaciones internacionales son esenciales y creo que el trabajo que estáis haciendo es muy valioso y poderoso. Así que seguid así y me siento muy honrada de haber podido ser entrevistada por todes vosotres.



 Protoportada para nuestro primer número, *¿Qué hacer, maricón?*

¡QUE BROTEN CIEN LILAS!



family ever after

Sobre el giro pro-familia en Disney

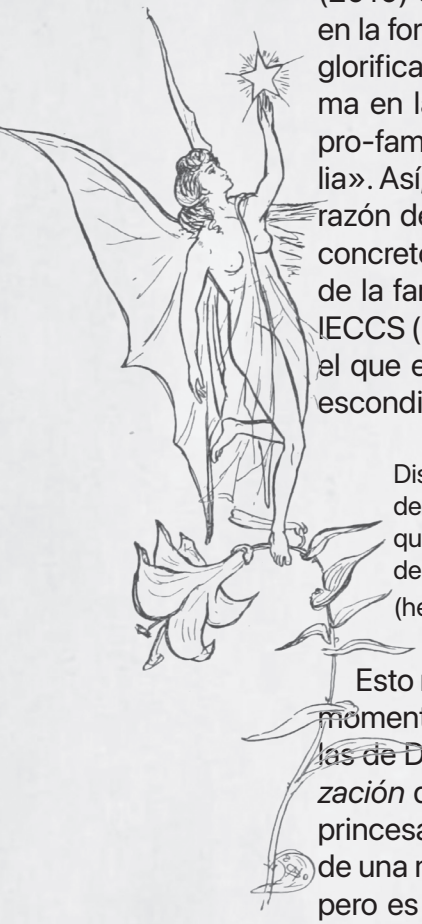
Andrea M. Astola

Desde que el cuento se hizo cuento, no solo escrito sino de forma oral, ya disponía de herramientas para dictaminar cómo debemos comportarnos y de qué formas hemos de dirigir nuestra vida; aquellas historias protagonizadas por hormigas y cigarras no eran más que formas cotidianas de propaganda burguesa. Así, con el desarrollo de las tecnologías post revolución industrial, el contexto político-económico imperialista del nacimiento del cine (1895 como técnica, y de 1920 a 1960 como modo institucionalizado de producción en los conocidos *años dorados* de Hollywood) y la posterior entrada a la sociedad de la información, estos relatos se adoptan en el medio de la industria cinematográfica y se convierten en forma en una suerte de *imperialismo cultural*, con ese mismo contenido de las fábulas que constituyen un proyecto ideológico de hegemonía.

Uno de los ejemplos más claros de este suceso es el relato del *príncipe azul* popularizado por Disney, una de las mayores productoras tanto de largometrajes de ficción como de propaganda de las relaciones sociales producto del capital. Este relato del *príncipe azul* ha sufrido ciertos cambios recientemente: con la adopción del feminismo liberal por parte de los medios de comunicación de masas, la figura de la *princesa* va tomando un papel más activo y el *príncipe azul* va desapareciendo. Esto, asimismo, significa que la figura de la *princesa* sigue en pie y sigue constituyendo una forma hegemónica de feminidad; eso sí, ahora más autónoma o independiente. Más allá de eso, sus cánones quedan casi intactos. Podemos ver esto por primera vez en *Brave* (2012) y seguiremos viéndolo en *Frozen* (2013) y *Vaiana* (2016).

Este no es el único cambio que ha sufrido el relato del *príncipe azul*, sino que también ha perdido importancia su arquetipo en sí. En los últimos años, Disney (y Pixar, como incorporación reciente) se han centrado en otro tipo de historias como pueden ser *Inside Out* (2015), *Coco* (2017), *Luca* (2021), *Encanto* (2021) y *Turning Red* (2022).

Lo que tienen en común estas películas es un fuerte mensaje pro-familia, pero no en la forma de *Enredados* (2010) en la que la villana es una *falsa madre*, ni tampoco en la forma de *Tiana y el sapo* (2009), en la que no solo se glorifica la familia, sino también el trabajo precario. La forma en la que estas últimas historias construyen su relato pro-familia es a la manera de «no es perfecta, pero es familia». Así, Disney enajena el trauma generacional y le da una razón de ser sentimental. Para ahondar en un análisis más concreto recomiendo el artículo de Ira Hybris «El encanto de la familia», publicado este pasado enero en la web del IECCS (Instituto de Estudios Culturales y Cambio Social) en el que explica cómo funciona este mecanismo ideológico escondido en la película de *Encanto*:



> Disney no podría habernos ofrecido un simbolismo más explícito de su empresa ideológica: una casa (propiedad privada) que requiere de nuevas, reformadas y más progresistas, formas dentro de la misma institución (familia) para poder recuperar la magia (herencia)

Esto no significa, sin embargo, que no existiera hasta ese momento un discurso pro-familia escondido en las películas de Disney. Hasta el momento anterior a la *mainstreamización* del feminismo liberal, los arcos de personajes de las princesas con respecto a los príncipes azules funcionaban de una misma manera: la princesa se enamora del príncipe, pero es su propia familia (relación de parentesco anterior: padres, hermanos) la que supone un obstáculo para su final feliz. Finalmente, la princesa siempre se desprende de su familia anterior y acaba con el príncipe azul, felices para siempre.

Así narrado podríamos incluso pensar que Disney nos incita a las mujeres a desprendernos de nuestra familia, pero no es solo que no sea esa su intención última, sino que de lo que realmente nos habla es de la *propia reproducción social de la familia*. Por lo que el relato del *príncipe azul* no es más que propaganda del *matrimonio* y, por ende, de la *familia* como institución. Es cuando la figura del *príncipe azul* desaparece que el discurso pro-familia ha de cambiar de forma; precisamente en *Brave* (2012), la primera película sin príncipe azul, tiene una fuerte trama familiar que trata los problemas en la relación madre e hija. Lo mismo ocurre en *Frozen* (2013) y la relación fraternal entre las dos hermanas (además, en esta película es el príncipe azul el propio villano).

Este cambio no es gradual ni tampoco casual, sino que encuentra su razón de ser después de la crisis del 2008, quizás por el retraso de la edad adulta por el aumento del tiempo académico, consecuencia de la culpabilidad biográfica por una crisis de carácter estructural que afectó especialmente a las familias de «clase media» (muy entrecomillado) y, más concretamente, a los jóvenes.

En definitiva, todo esto es una muestra de cómo el proyecto ideológico hegemónico que supone Disney entre muchas otras productoras culturales va variando según las necesidades coyunturales para que cale más hondo. Así como en estos últimos años se le ha dado más importancia al trauma generacional, quizá en los próximos veamos reflejados discursos centrados en la salud mental (consecuencia directa de la pandemia que acabamos de vivir) o centrados en un asimilacionismo queer que hable de gusanos que se convierten en mariposas, cumpliendo su destino de ser polinizadoras productivas para el sistema.

HAY VIDA VIDA MÁS ALLÁ DE LA FAMILIA.
LA SOLIDARIDAD COMO PARENTESCO ALTERNATIVO EN *CARCOMA* Y *TAN JÓVENES Y LA PENA*

Ira Hybris

> Cuando mi madre se dio cuenta de que nunca iba a poder salir de aquella casa, dejó de pedir a los santos y empezó a hablar con las sombras.
> Layla Martínez, *Carcoma*

La crítica a la familia nuclear ha atravesado desde sus comienzos tanto al marxismo como a la liberación queer, retratando esta institución como una unidad básica de la sociedad capitalista heteronormativa y como principal espacio de opresión para aquellos cuerpos feminizados encargados de reproducir a los trabajadores como tal entre sus paredes. Jules Joanne Gleeson sostiene que «fiel a su papel de asegurar que las fuerzas de trabajo capitalista no dejan de reproducirse generación tras generación, la familia nunca ceja en su empeño disciplinario de arrancar de raíz las vidas queer». Por tanto, no es de extrañar que la literatura producida desde el punto de vista de las desviadas atesore narrativas que ponen en jaque el orden familiar, así como que dejen entrever nuevos parentescos posibles. Este es el caso de *Carcoma* y *Tan jóvenes y la pena*, óperas primas de Layla Martínez y Millanes Rivas respectivamente. Ambas novelas se pueden enmarcar en un nuevo germen literario de personas jóvenes LGTBI comprometidas con la crítica al capitalismo y que han recogido en sus tramas las demandas en torno a la redistribución de los cuidados, la cual ha venido articulando el movimiento feminista militante y obrero a lo largo de la pasada década y cuyo punto de inflexión lo encontramos en la huelga celebrada durante la jornada del 8 de marzo de 2018.

Mientras que *Carcoma* nos sumerge en un escenario manchego agobiante y embrujado por fantasmas del pasado y silencios familiares capaces de introducirse en el cuerpo, Millanes nos invita a acompañar a una trieja de jóvenes *queer* de Barcelona en su viaje de retorno al pueblo de uno de ellos, trasladándonos a un paisaje mítico y costumbrista,

pero atravesado por el conflicto de clases y la posibilidad colectiva de un futuro diferente. Ambas novelas entretejen diálogos entre lo viejo y lo nuevo, sirviéndose del registro de la tradición oral y poniendo en valor los —históricamente ausentes— universos feminizados. Asimismo, disponen la fantasía y el realismo mágico para proyectar nuevas formas de convivir latentes en el presente de sus personajes, o para poder sanar parentescos podridos por la vieja racionalidad patriarcal y capitalista. De esta suerte, ambas novelas articulan a través de la ficción una crítica política común a la institución cisheteronormativa de la familia, así como la reivindicación de parentescos alternativos que anidan en las vidas feminizadas y queer de la clase obrera.

La novela *Carcoma* prosigue el giro subversivo de los códigos de la villanía característico del terror contemporáneo, en el que las fuerzas oscuras y la nigromancia se encuentran al servicio de las oprimidas, mientras que el hogar y la familia nuclear encarnan la opresión. Layla Martínez entreteje el testimonio de una abuela (la vieja) y su nieta en La Alcarria, a las cuales un mismo crimen ha conseguido reunir, sanando su trauma intergeneracional a través de la más macabra venganza de clase. *Carcoma* nos cuenta la historia de una familia que, tras las paredes de una vieja casa, convive con sus tradiciones muertas. Así, Martínez retoma una convención típica del gótico victoriano en la que, como expresa Sophie Lewis, los secretos inconfesables, las heridas enterradas y los papeles de pared desgastados muestran a la institución de la familia como una dolorosa escasez. En este sentido, podemos buenamente hablar de los personajes de *Carcoma* como una reescritura contemporánea del tropo gótico de la loca del ático, que al igual que sucedía con la señora Havisham de Dickens, se han quedado atrapadas en la esfera doméstica e, incapaces de huir de un pasado que las atormenta, educan a las generaciones venideras en ese mismo resentimiento como herencia. De esta suerte, Martínez, desentierra la reapropiación de los tropos normativos victorianos en favor de las desviadas, tal y como acometió la novelista anglo-caribeña Jean Rhys en la década de los treinta con las mujeres discas, colonizadas y sexualmente «excesivas». El monstruo no penetra en el hogar, sino que proviene del mismo. De hecho, el monstruo es el propio hogar. La tradición gótica victoriana situó la casa como un locus del terror y esta casa, en el caso de *Carcoma*, es en sí misma un personaje principal y terrible, pues ya desde la primera línea de la novela podemos advertir su naturaleza viva y opresiva:

> Cuando crucé el umbral, la casa se abalanzó sobre mí. Siempre pasa lo mismo con este montón de ladrillos y mugre, se lanza sobre cualquiera que atraviese la puerta y le retuerce las tripas hasta dejarle sin respiración. Mi madre decía que esta casa hace que se te caigan los dientes y se te sequen las entrañas (p. 9).

Toda la retórica que emplea Layla Martínez para describirnos la casa, como encarnación de la institución familiar, está repleta de las convenciones de la literatura de terror, haciendo de un espacio tradicionalmente representado como cálido, acogedor y prepolítico una verdadera amenaza, «una trampa, [...] uno de esos cepos que los hijos de mala madre de los cazadores ponen por el monte y se olvidan de ellos y pueden pasar años escondidos entre la maleza esperando el momento de cerrarse» (p. 75). El ambiente de la novela es generado a través de una narración interior y pausada que, lejos de transmitir una calidez hogareña,

enmarca los diálogos de las protagonistas (o la ausencia de estos) en una sensación de aislamiento y angustia perpetua. Asimismo, uno de los pasajes de la vieja resulta políticamente revelador en lo que respecta a la lectura que la novela hace de la familia:

> Eso es la familia, un sitio donde te dan techo y comida a cambio de estar atrapada con un puñaíco de vivos y otro de muertos. Todas las familias tienen a sus muertos debajo de las camas, es solo que nosotras vemos a los nuestros, eso decía mi madre. (p. 62)

De este modo, la casa de la vieja no solo encarna la institución de la familia, sino que además cobra vida volviéndose un personaje protagónico y terrorífico, el cual lejos de cobijar o cuidar, atrapa, persigue y atormenta a sus habitantes hasta la muerte. No obstante, Layla Martínez crea unos convivientes muy particulares para las paredes de su casa embrujada, las sombras:

> También veo las sombras aquí. Las veo arrastrarse por las escaleras y los pasillos, reptar por el techo, acechar detrás de las puertas. La casa está llenita de ellas. A algunas las hemos visto llegar desde el pueblo y desde el monte, pero otras están aquí desde que se construyó la casa. Se mezclaron con la argamasa de los ladrillos y con la cal de las paredes. (p. 30)

Las sombras, lejos de representar la crueldad de la casa, se tornan aliadas de sus habitantes, pues estas siempre han pertenecido al bando de las oprimidas. Las sombras en *Carcoma* nacen de los escenarios de opresión estructural, acompañan a la casa desde sus cimientos porque esta está edificada sobre la brutalidad contra las mujeres pobres, y a ella van peregrinando para asentarse numerosas desposeídas y parias cuando su vida les ha sido arrebatada. La referencia al monte conlleva un giro político para el encantamiento de la casa, ya que Martínez también fragua a sus sombras desde una perspectiva memorialista del bando derrotado por los fascistas durante la Guerra Civil española:

> La tapia del cementerio, el camino que va a Villalba, el barranco de la fuente, el cerro de la ermita. Todo el pueblo repleto de cuerpos [...] aunque a mí la sombra que traían a cuestas se me quedaba desde entonces en la casa con la boca llena de tierra, la cabeza agujereada y los dientes arrancados a culatazos (p. 91)

Esta convención por la que lo fantasmal va vinculado a una memoria colectiva militante se corresponde con la tesis que Saul Newman plantea en *Power and Politics in Poststructuralist Thought: New Theories of the Political* al sostener que el gótico tradicionalmente se ha servido de los imaginarios espectrales para retratar las tradiciones radicales que permanecen enterradas, que han sido reprimidas y regresan de entre los muertos clamando esa justicia no reparada. La propia Martínez ha expresado que esos fantasmas que siguen en las cunetas cuentan la historia real de La Alcarria durante la guerra y la posguerra, donde muchos hombres tuvieron que escapar a los montes durante la noche: «Quería hablar sobre cómo la sociedad actual está construida sobre esas cunetas sin nombres, sobre esas sombras anónimas en el monte, y sobre cómo siguen sin estar cerradas esas heridas».

Resulta políticamente inspirador observar cómo en *Carcoma* las habitantes de la casa, encarnación terrorífica de la familia, encuentran consuelo en las sombras que representan una tradición política de solidaridad internacionalista, porque todos los muertos que siguen acechando no son, dirá Martínez, sino nuestros muertos. En este sentido, la solidaridad de las sombras nos permite entrever la semilla de un parentesco alternativo al de la familia, un mundo en que la capacidad de cuidar de las desposeídas se distribuye más allá de las paredes del hogar nuclear. Sophie Lewis contrapone la solidaridad (las sombras) a la institución de la familia (la casa), pues esta se basa en «la privatización de aquello que debería ser común». En *Carcoma* se hereda el dolor, pero también la rabia, y los fantasmas son invocados para saldar las cuentas al patrono y al feminicida. De este modo, encontramos la paradoja de que la ruptura del hogar como espacio narrativo cimentado en los silencios permite a las protagonistas de la novela, desenredando el pasado oculto, conocer el origen social de su resentimiento: «Ahí le vi yo el agujero a la vieja y le entendí mejor lo cruel lo mezquino lo resentido lo amargado» (p. 80). Así, a través de una comprensión estructural de su maldición compartida (la totalidad capitalista), se abre paso al perdón. A partir del perdón entre ambas mujeres víctimas de la institución familiar, otras formas de convivir, tal vez más parecidas a lo que un día soñaron las sombras, se abren en el horizonte.

Millanes Rivas en *Tan jóvenes y la pena* nos cuenta la historia de Tristán, Bruna y Argenis, una trieja de Barcelona, en su retorno al pueblo

extremeño de Tristán, tras fallecer el padre de este. Así, se produce un encuentro entre las formas de vivir los cuidados en un entorno politizado de la metrópoli y la tradición de ayuda mutua de las mujeres del pueblo. Lo verdaderamente interesante de esta novela es que, lejos de presentar el escenario rural desde la nostalgia o los prejuicios urbocéntricos, nos permite entrever las mismas semillas de parentescos rebeldes en el pueblo que en la ciudad, siendo precisamente solo a través de este encuentro que se abre un potencial superador de la familia: la comunización de los cuidados durante la huelga. Les protagonistas de *Tan jóvenes y la pena* rompen con el mandato tradicional de la heterosexualidad monógama, siendo su vínculo uno de tres personas y que, en tanto Argenis es una persona no binaria, desestabiliza todo intento de ordenación del deseo. Esta forma de convivir corresponde a lo que la tradición activista queer ha denominado «familias elegidas», encargadas de reproducir las vidas que, por su horizonte de diferenciación social, serían maltratadas o relegadas a los márgenes de la familia tradicional, quedando así desprovistas de cuidado. Resulta especialmente interesante el pasaje en que les tres se emborrachan una noche en Cáceres, comenzando así un tri-álogo erótico en verso entre les protagonistas, sirviéndose de convenciones líricas tradicionales, pero incluyendo el elemento rupturista de su propia relación más allá de la monogamia heteronormativa:

> Bruna. Quiero quedarme arrullada
> en rayos de mis amantes
> y jugar y en vuestras pollas
> hallar cuna y apoyarme.
> Tristán. Amor, de invencible lucha,
> que irrumpes en los ganados
> y pernoctas en nosotros
> y conoces nuestros anos (p. 100)

La trieja representa, pues, un elemento desestabilizador en el universo patriarcal que –hasta entonces– había sido el pueblo en apariencia, no llegando a presentarse nunca Argenis como pareja de Tristán. No obstante, sus cuidados fuera de la norma encontrarán aliadas insospechadas en las mujeres del pueblo, y particularmente en Angustias, la madre de Tristán. Conforme *Tan jóvenes y la pena* nos sumerge a les lectores en la vida del pueblo, comenzamos a vislumbrar formas de cuidado y

apoyo alternativos que se extienden más allá de la consanguinidad que caracteriza a la sagrada familia. Teresa, quien no tiene tiempo para cuidar a su hija, encarga ese cuidado a Angustias, que a su vez recibe la ayuda de Bruna: «Así en poco tiempo la soledad de Angustias se había marchado para establecer un vínculo entre tres generaciones» (p. 168). Bruna, feminista queer militante, es capaz de desenterrar la rebeldía que ocultaban las mujeres de un pueblo en el que «si ha habido siempre buen convivir es porque nunca nadie ha dicho ni mu» (p. 236). La propia Millanes Rivas expresó:

> No creo que la trieja protagonista tenga la verdad frente al modelo de vida tradicional. Apuestan por ello, pero son compasivos con el otro lado. Hay al final un trabajo comunitario de entenderse los unos a los otros. Busqué cómo llegar a un entendimiento en el que distintas realidades pueden convivir a su manera. No obstante hay una idea subyacente en la novela que es la del fin de un modelo familiar nuclear, patriarcal, que comienza con la muerte del patriarca.

Esta tradición de apoyo mutuo y correveidiles feminizado que ya estaba presente en el pueblo es la que, de hecho, posibilita la organización de la huelga de mujeres. La expresión en tono jocoso «¿Nos vamos a echar un baile todas?» (p. 194) para referirse a la toma del teatro por todas las mujeres del pueblo muestra hasta qué punto los cimientos de la huelga, por mucho que la chispa sea encendida por Bruna, estaban presentes en la vida comunitaria rural. La propia Bruna describe esta tradición alternativa de cuidados durante la celebración de la asamblea: «Yo he visto en estos días cómo algunas mujeres laméis las heridas de otras. Por eso creo que tenéis el poder ahora de frenar el horror que están sintiendo las trabajadoras de la fábrica» (p. 205). Así, *Tan jóvenes y la pena* comienza con una desestabilización del orden tradicional tras la muerte del patriarca, y propone que la nueva organización social de la vida que dispute a la familia nuclear encontrará sus raíces en el encuentro dialogante entre la tradición comunitaria feminizada del pueblo y la tradición militante queer de la ciudad. Este acercamiento entre la tradición y la vanguardia atraviesa la poética de la novela que, si bien coincide con *Carcoma* en su uso popular de los diálogos (tri-álogos podemos convenir), rompe con la puntuación normativa y transmite una intención de comunicación fluida entre los personajes en medio de –y cabría decir gracias a– la transgresión.

La asamblea celebrada en el teatro del pueblo para organizar la huelga de mujeres consiste en un coro polivocal en el que se llega a comprender cómo ambas violencias, clase y género, están entrelazadas, cómo se produce la vinculación entre la soberanía de la fábrica y la soberanía de los cuerpos: «Tomando la fábrica, tomamos el control de nuestros cuerpos; parando nuestros cuerpos, paramos el pueblo» (p. 208). Expresiones tales como «Sin vosotras este pueblo no funciona» (p. 212) pueden ser buenamente situadas en un diálogo intertextual con el lema del Paro Internacional de Mujeres celebrado el 8 de marzo de 2018: «Si nosotras paramos, se para el mundo». La forma en que todas las mujeres organizan los turnos, los talleres, las comidas y las actividades para entretener a las criaturas durante la ocupación de la fábrica posibilitan una forma totalmente nueva de parentesco que rompe con la lógica familiar de la esfera doméstica, pues los cuidados cobran la forma de la comuna.

Carcoma y *Tan jóvenes y la pena*, a pesar de ser dos novelas muy distintas en forma y contenido, comienzan con un mismo escenario político: la ausencia del patriarca. A partir de la descomposición de la familia nuclear heteropatriarcal, tanto Rivas como Martínez conciben la posibilidad de nuevas formas de reproducción social: feminizadas, queer, y, en última instancia, basadas en la solidaridad obrera y no en la familiaridad burguesa. Asimismo, ambas novelas consiguen imaginar un mundo más allá de la familia, recuperando espectralmente la tradición política de los brigadistas republicanos, así como recreando performativamente en sus páginas una huelga de mujeres proletarias capaz de poner los cuidados en el centro. En definitiva, Millanes y Layla toman las convenciones de la fantasía por asalto para perdonar a sus malos parientes y soñar con otras formas posibles, más libres, menos propietarias, de convivir en el mundo. Dice Sophie Lewis que «si nos damos la mano, podemos ser lo suficientemente valientes para adentrarnos en la abundancia que será la nada que vendrá después de la familia». Tal vez la literatura sea un buen lugar para comenzar a imaginar esa abundancia, para así abolir este mundo y transformar la pesadilla de las generaciones muertas en un sueño colectivo.

TAL VEZ LA LITERATURA SEA UN BUEN LUGAR PARA COMENZAR A IMAGINAR ESA ABUNDANCIA,
PARA ASÍ ABOLIR ESTE MUNDO Y TRANSFORMAR LA PESADILLA DE LAS GENERACIONES MUERTAS EN UN SUEÑO COLECTIVO.

LOS NUEVOS HORIZONTES DE LA LOCA EN LA FAMILIA DESDE LA LITERATURA LATINOAMERICANA

Fidel Villar

Eso somos como país también, el daño sin tregua al cuerpo de las travestis.
Camila Sosa Villada

La loca se sitúa en la literatura latinoamericana desde una radicalización de las formas, de los cuerpos y los discursos. En la figura de la loca y de la travesti encontramos una genealogía de lo cuir en Latinoamérica, un espacio propio, con una nueva concepción de la familia, alejado de los centros desde los que se han fijado los discursos sobre las disidencias. Esta sexualidad fugada estará alejada de los ejes normativos e incluso de la propia comunidad LGBTI. La loca va a surgir como modo de autodefinición.

El objetivo de este artículo es repensar las propuestas sobre la familia que sobrevuelan *Tengo miedo torero* de Pedro Lemebel y *Las malas* de Camila Sosa Villada. Y explorar desde la loca la construcción de otras redes y aprendizajes para re-pensar lo colectivo, el lugar que ocupan nuestros cuerpos y las revueltas que necesitamos.

En medio de estos procesos de des-identificación y deconstrucción, estos personajes van a construir sus redes al romper los cánones lingüísticos y socio-familiares cuestionando los paradigmas estéticos y literarios desde América Latina. La loca se desplaza, es nómada, irrumpe en las discotecas con sus lentejuelas, la loca canta y baila. La afeminada, la trava, la travesti. La loca ama más de la cuenta, a los que no debe. Celebrada, vilipendiada, asesinada. La loca es temida. La loca es la diferencia. La loca todo lo reta, lo debilita. Elimina las nociones tradicionales de familia. La loca encarna, por tanto, lo indeseado, el quiebre, el fracaso, lo indecible. La loca es lo otro, la libertad.

A partir de un proceso de reconstrucción, desde un realismo mágico contemporáneo y la crónica vinculado con sus propias historias, cargadas de dolor, Lemebel y Sosa Villada exponen sus cicatrices para transformarlas en risas que les permiten sobrellevar el rechazo a toda aquella que escape de la norma. La escritura es, por tanto, un espacio para la transformación y la transgresión.

Pero ¿cómo se produce la loca? Las locas se producen en un proceso análogo al que realizan las *drag queens* sobre sus propios cuerpos, «se montan» en el habla, en el contexto que les rodea. La identidad de la loca es puesta en acto asumiendo esa voz propia. Horacio Sívori dice que se llama loca a aquellos homosexuales asumidos, que dramatizan la mariconería, imitando y exagerando estereotipos femeninos.

Los códigos de representación desde el sujeto extienden los códigos en los que nos referimos a las locas. Y es una de las características más interesantes, las locas se construyen a sí mismas con el lenguaje, se llaman a sí mismas. Una se convierte en loca, se expresa desde ese lugar, alejándose de los espacios asimilacionistas homosexuales, donde se construye una apariencia de normalidad, de masculinidad heterosexuada.

La loca se convierte en un espacio de intersección cuir. Es un símbolo de celebración, de una alteridad femenina que no supone un acercamiento a la idea tradicional de lo femenino, es lo desconcertante, lo híbrido y lo mestizo. Es, por tanto, una categoría epistemológica, un devenir liberatorio que va a marcar a toda una generación de escritores y de lectores. En esta recuperación de la loca vamos a encontrar incontables devenires no heteronormativos, que se alejan de los modelos opresivos y construyen nuevos espacios. La epistemología de la loca explora, descubre sus complejidades, sus contradicciones, y en esos movimientos y desplazamientos establece pequeños lugares habitables en los márgenes.

La loca se convierte en este personaje que va a jugar con el binarismo de género desde una subjetividad propia, atravesada por procesos de des-identificación y deconstrucción. A partir de estas reflexiones, desde un espacio latinoamericano, explora el lenguaje, la palabra. Y nos propone la relación entre lo mestizo y la sexualidad. Despliega, por tanto, las posibilidades de los significados y nos obliga a pensar en las infinitas maneras de ser en el mundo.

Nuestras protagonistas van a vivir en tránsito, un devenir des-identificador. Cuando nada te resulta familiar, cuando los propios sistemas en los que se asientan las sociedades te resultan ajenos, lo único que les queda es ser nómada. Un impulso hacia el cambio, hacia la transformación, hacia la revolución, transitar constantemente.

Estos personajes van a estar atravesados por la pobreza, por la explotación, por la marginación, por la exclusión, las dictaduras y la violencia hacia sus cuerpos. Y qué te queda cuando tu cuerpo está marcado, cuando es expulsado, cuando es violentado. Lo único que queda es la palabra, tu voz, tu escritura, por muy pequeña e inaudible que sea. Estos personajes van a rebelarse, van a oponerse a seguir reproduciendo la estructura de las opresiones. Se convierten en una rebeldía contra las formas coloniales de las configuraciones que se han ido fijando como naturales.

En estos ejercicios ficcionales, que continuamente están atravesados por las autobiografías de los autores, se plantea una ficción de la realidad, del ser mismo. Una praxis donde el autorreconocimiento, la autoficción, la otredad y las diferencias son protagonistas. Estas locas van a ser narrativas abiertas desde las que producir subjetividades, desde las que explorarse a sí mismas como centros de gravedad narrativa, unos centros narrativos que habían sido ignorados y marginados. Las locas van a debilitar el binarismo de género y las violencias que surgen, pero también apuestan por el derecho a la propia configuración de nuestras sexualidades, de nuestro cuerpo, de nuestro género, como construcciones culturales que son. Exponen qué han supuesto las identidades impostadas, y lanzan en nuestra cara que son solo máscaras, para a continuación utilizar la máscara que ellas necesitan para vivir, retuercen las identidades, las mutan, las infectan del ser travesti.

Lo que plantean, en definitiva, detrás de las características de la literatura neobarroca de locas, jotos y pájaros es que cualquier identidad es una construcción, que no hay ninguna persona que no lleve una máscara, que las prácticas sociales han constituido unas realidades a través de unos signos, unos códigos, unas prácticas sexuales, una raza, un género, que han sido tildadas de naturales, cuando en el fondo, solo fueron una construcción social posterior para poder tachar al resto de anormales y de raros. Lo que Lemebel y Sosa Villada nos van a decir es: hermana, todas somos inventadas. Ellas sabían que la vida estaba en otra parte, que lo que nos sujeta y mantiene unidos es otra cosa, que reactivar los hilos de nuestras comunidades rotas es posible.

A través de la escritura se van a reinventar, va a ser el acto más vivo de comprenderse y sentirse. Van a desplegarse en el reino de la ficción, de saberse ficcionada. Van a crear y llenar los espacios que antes estaban vacíos de voces para poder decirse. En definitiva, se piensan con el lenguaje, porque nosotras somos producto de ese mismo lenguaje, y el que también va a generar una relación con nosotras mismas y con los otros.

Nuestros personajes se convierten en espejos, espejos que nos obligan a mirarnos. Nos tuercen, nos loquean, mariconean, se ríen de las tristes identidades. Las locas transitan por el mundo, se ubican en el lugar sin identidad, sin género. Navegan en el tránsito constante.

Pedro Lemebel publica *Tengo miedo torero* en 2001. Esta obra, como Lemebel nos anuncia al principio, surge de unas hojas escritas en los años ochenta. Desde este relato autobiográfico al ritmo de cuplés y boleros, con unos personajes en frontera, se mapean los confines de la Loca del Frente para nombrar su mundo y la experiencia de las locas en las ciudades. La Loca del Frente crea un universo propio, en el que se condensa algo de verdad y algo de ficción. Se despliega una trama hecha por y para ella misma. Desde una posición militante y política, la loca de Lemebel no es solo un personaje, es una identidad colectiva, en constante lucha por su supervivencia y por la imagen que ha soñado de sí misma.

Esta novela, profundamente influenciada por la obra de Manuel Puig *El beso de la mujer araña*, reivindica a las locas pobres, crea un espacio desde el barroquismo del deseo. La escritura de Lemebel se despliega como barrera y como límite, como signo de la otra historia, de lo migrante, de lo obrero. En Lemebel, frente a las locas de escritores como Severo Sarduy, Reinaldo Arenas o Manuel Puig, atravesadas por la vergüenza y la muerte, no encontramos un castigo por sus desviaciones. Se produce una reterritorialización, una reapropiación desde la que construirse como sujeto digno a través de la lengua, la poesía o la música popular.

La identidad travesti de la Loca del Frente va a formarse dentro de una comunidad de locas en Santiago en plena dictadura de Pinochet, esta familia encabezada por la Rana que había recogido a nuestra loca cuando «era una callejera perdida». La Rana va a ser construida como una figura de cuidados y aprendizaje. En esa casa, junto a la Lupe y la Fabiola, había acogido a la Loca del Frente como una madre. La Rana también va a enseñarle a bordar servilletas y manteles, por lo que «la vieja Rana le había dado las armas para ganarse la vida». La Rana se convierte en confidente del amor que la Loca del Frente empieza a sentir por Carlos, despliega su «hermandad generosa de loca antigua al verla tan enamorada».

Queda claro en la novela de Lemebel que en la construcción de esta comunidad alternativa basa su supervivencia la Loca del Frente. No hay evidencia oficial como ciudadana: «Ella no tenía documentos, nunca había usado documentos, y si venían a pedírselos, les contestaría que las estrellas no usaban

esas cosas». Al construir así qué clase de personas ocupan la categoría de ciudadano, se pone en evidencia la propia arbitrariedad de documentos y fronteras. El cuerpo de la loca en Lemebel ha sido violado, exiliado y torturado. Articula esas experiencias a un nivel comunitario, a través de una multitud de voces. Borda el texto como la loca borda los manteles, donde manifiesta un lenguaje propio, una lengua homoerótica, desterritorializada, en constante devenir, que les otorga un espacio que la sociedad les niega.

La loca escribe en una página en blanco, escribe sobre lo no oficial, escribe en jeroglíficos de pájaros y ángeles y plantea algo revolucionario. Abre las imágenes de las travestis y las locas, las realidades no pensadas de una de ellas que sobrevive.

Camila Sosa Villada publica *Las malas* en 2019, aunque su primer contacto con los personajes es con su obra de teatro *El cabaret de la Difunta Correa,* en la que Tía Encarna aparece en un bebé que cuidaban las travestis. Sosa Villada cuenta su propia historia y la de sus compañeras, las travestis del parque Sarmiento en Córdoba. Como Lemebel, Sosa Villada mezcla realidad y ficción, indaga en su pasado, en su relación con sus padres, en la construcción de su identidad.

Camila Sosa Villada despliega una cartografía de los espacios que atravesó cuando ejercía la prostitución y nos presenta a las heroínas de su patria. Una patria que les une desde la hermandad travesti y la violencia que se ejerce contra el cuerpo de las mismas. El cuerpo individual de Camila es, a la vez, el cuerpo de muchas. Y se despliega un homenaje de cuerpos a los que hay que cuidar. Porque es lo único que tienen, se convierte en la única patria, su cuerpo y el de sus hermanas. Esta experiencia se tamiza bajo lo autobiográfico, mientras despliega un homenaje al mundo invisible de locas y travestis. Su escritura se abre a esos «cuerpos que se van de todos los lugares. Eso es ser travesti».

Explora el ritual de convertirse en una misma, porque serlo es el único ejercicio posible. Se trata de un travestismo por instinto, porque «¿cómo puede una ocultar eso que se da a conocer desde el corazón de piedra?». Y es que las travestis nunca han tenido la oportunidad de esconderse, por lo que sus cuerpos deben adquirir la transparencia para pasar desapercibidas y sobrevivir.

Como en la obra de Lemebel, son de vital importancia las reflexiones que hacen sobre las redes, las alianzas y cómo se despliegan los cuidados, la construcción de algo tan sagrado como la unión de las olvidadas, de las hijas de nadie, de las huérfanas. A partir de esa adopción travesti de la que nos habla Camila Sosa Villada, se alcanza la bienvenida a la familia como una más. El do-

lor de una se convierte en el dolor de todas. Y cuando sus relaciones acaben, como todo termina, la filosofía que las envuelve seguirá con ellas, porque «Estoy preparada para vivir así. Soy capaz de andar sola. Fueron ellas quienes me enseñaron a sobrevivir.»

Camila Sosa Villada construye una historia de redención, sobre su propia supervivencia. Pone palabras al dolor, y acaba con el olvido, en este juego que nos plantea en *Las malas*: «Nosotras las olvidadas, ya no tenemos nombre. Es como si nunca hubiéramos estado ahí». Y esto es precisamente lo que hace que los nombres eliminados a conciencia reaparezcan, una y otra vez. Camila Sosa Villada abre un espejo y nos lo pone de frente. Esta soy yo, esta es mi historia, y la de tantas otras. Y esta es la violencia que nos habéis obligado a vivir, a mí y a mi familia. Vuestras manos están manchadas de sangre travesti. Y nosotras no olvidamos.

Se despliega en ambas obras una clara idea sobre los culpables de la violencia que sufren a diario, de las instituciones, del Estado, de la policía, de la familia, especialmente de la violencia paterna. La figura del padre va a ser la representación del poder, de esa figura de autoridad que extiende sus garras sobre los pajaritos y los afeminados: «el miedo era el padre». Que va a obligar a locas y travestis a huir de casa, a protegerse de la violencia diaria, a construir otras redes. A celebrar ese bautismo travesti en el que resucitar.

Lemebel y Sosa Villada nos muestran una geografía travestida, desde la que van a cuestionar las identidades latinoamericanas, que en sus páginas dejan de ser terrenos estancos y fijos para convertirse en procesos de transformación. Yendo más allá de las categorías que han sido registradas y categorizadas por la tradición científica, en estas dos obras se van a representar a esas que no se sujetan de una manera normativa a la concepción de la familia tradicional. Las locas y las travestis van a desdibujar las líneas de las categorías naturalizadas y los comportamientos tradicionalmente asociados a estas pierden sentido y se muestran como lo que son, una máscara más.

Y una y otra vez volvían a la carga tomándose la calle

con su ternura molotov

inflamada de rabia

Pedro Lemebel, *Tengo miedo torero* (2001)

SOBRE LA GUÍA PARA QUE TÚ, DEGENERADA, PUEDAS ENTENDERTE Y TRANSFORMAR EL MUNDO

Iván M. Ortíz

Las degeneradas trans acaban con la familia es un edificio con muchas puertas: lo que se cuenta en una habitación te dará ganas de ir a otros lugares y, en muchos casos, estarán justo ahí cuando gires el siguiente pomo. Te invitará al diálogo entre las estancias, a cruzar los puentes que comunican a aquellas dispuestas a construir y a deconstruir cuando sea necesario.

La obra, coordinada por Ira Hybris y publicada por la editorial Kaótica, conecta esas esferas cuyos límites son más difusos de lo que se presenta ante nuestros ojos; nos muestra que ahí hay relaciones sociales que la reificación no nos permite ver. Aspirando a la totalidad, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿qué es todo lo que está sucediendo para que se produzca y reproduzca la vida?

Tras una primera parte de destape del proceso de reificación, se pone el foco en quién (d)enuncia. ¿Por qué las personas trans harían una proposición tan infame y tan marxista? Y es que lo trans desnaturaliza, se experimenta la ruptura, el hecho de que las cosas pueden ser de otra manera. Todo esto se da en el cuerpo: tanto la euforia de cambiar como la violencia de un modo de producción que no permite la autodeterminación, concretándose en la familia que, como dirá Jules Gleeson en su texto «La infame proposición»: «queda retratada como Saturno: *devorando a su prole*» (p. 45). Con esta violencia correctiva que aparece como un sinsentido no puede extrañarnos esa unión cultural que Alana Portero nos insta a desligar: la de las personas trans y el sufrimiento. ¿Qué pasaría si en vez de ser mártires nos reconociéramos como proletaries?

De ahí partirá la propuesta de Harry Josephine Giles, que reclama salarios para la transición inspirándose en la demanda feminista. El carácter ilustrativo del texto permite que las realidades trans proletarias conecten

con él, desde cuando nos hemos visto ensayando nuestro género frente al espejo para que sea aceptable en un centro de trabajo, pasando por el aprendizaje de conocimientos médicos o cualquier cosa que nos pregunten sobre nosotres mismes, hasta reconocer que todo este trabajo lo hacemos en común y cuidándonos entre compañeres de trabajo, lo que nos puede llevar a pensar en horizontes comunistas. Tenemos un papel para hacer que todo esto funcione, un papel impuesto por la máquina del capital. Pero nuestra potencial ventaja es que perdimos el miedo a cuestionar nuestras identidades, a nuestra propia *Aufhebung* (abolición). Trans-formarlo todo pasa por de-generarse colectivamente y en solidaridad con todas las desposeídas.

Esa solidaridad es nuestra arma frente a las clasificaciones en categorías que pierden su historia y son asimiladas por el capitalismo con dibujitos que nos dicen que todas las identidades son válidas. Ante esto, Alyson Escalante, en su texto «Más allá de la negatividad ¿Qué deviene al nihilismo de género?» primero propondrá una contraideología nihilista de género pero la acabará rebatiendo por una cuestión muy importante: «el género es una relación material que solo puede combatirse materialmente» (pág. 327). Esto es así por mucho que le pese a la izquierda reaccionaria, contra la que este libro se vuelve una herramienta útil, así como contra toda crítica reduccionista que naturalice el sexo.

Pero el potencial transformador de las degeneradas no está en vivir atrapadas en debates estériles con oponentes mal elegidos, sino que reside en su capacidad de imaginar futuros. Les autores nos invitan a ser les que vengan detrás, como M. E. O'Brien, que recupera la utopía para la creación en estos momentos de estancamiento. Su propuesta nos puede llevar al debate, a exigirle tener en cuenta desde dónde partimos, pero para hacer un camino primero hay que apuntar hacia algún lugar. Hay que volver a desear.

Este edificio, cual calcetín de Walter Benjamin (metáfora que se recupera en el texto de Sophie Monk, Naomi Cohen y Lucy Freedman para explicar la dialéctica), es coherente en la relación de su forma y materiales, incluyendo collages chulísimos, poesía y entrevistas como la de Samantha Hudson, a quien la lógica capitalista no le cabe en el bolso. Así, se convierte en un lugar cómodo desde el que pensar alternativas, un lugar que nos ofrece una salida radical. Como dice su arquitecta, la camarada Ira, ¡es hora de abandonar la guerrilla y unirse a la revolución!

SEIS PASOS PARA

M. E. O'Brien

PREPARAD UNA COCINA DE PROTESTA

El mejor punto de partida para abolir la familia es una insurrección masiva. Reunirse con otres en campamentos de protesta, barricadas callejeras, ocupaciones de plazas, fábricas y edificios tomados y otras zonas liberadas. Allí, generad los medios de supervivencia colectiva, ampliando la insurrección. Comenzad con una cocina de protesta colectiva, alimentando a todes.

AMPLIAD LA REPRODUCCIÓN SOCIAL INSURGENTE

A medida que crezca la insurgencia, continuad el proceso de abolición de la familia profundizando las prácticas compartidas de cuidado mutuo. Haced que el campamento de protesta, el territorio rebelde, la granja colectiva o el comité del bloque de viviendas, sean capaces de acoger y apoyar a muchas personas nuevas. Formad zonas de descanso compartidas y autoorganizadas para la seguridad. Estableced guarderías cooperativas para apoyar la plena participación de les adres. Estableced intercambios de jeringuillas y otras prácticas de reducción de daños para acoger a les consumidores actives de drogas. Proporcionad atención médica y social para incluir a las personas con enfermedades mentales y físicas crónicas.

CONSTRUID COMUNAS

A medida que la nueva producción comunista comience en las fábricas y granjas, la abolición de la familia puede arraigar en comunas permanentes de reproducción social colectiva. Cada comuna puede albergar a unas doscientas personas. La cocina de protesta se convierte en una cantina permanente donde todes les habitantes de la zona cocinan y comen. La tienda de campaña dedicada a la sanidad se convierte en un centro para toda la atención médica habitual. La plaza de la asamblea se convierte en un espacio de reunión para la administración democrática de la comuna. Los círculos de percusión se convierten en lugares donde la gente graba música o hace arte. Las guarderías se convierten en crèches donde les niñes pueden aprender y crecer juntes durante años. Sigue habiendo grupos privados de dormitorios disponibles para las personas que quieren formar unidades familiares íntimas o vivir con sus hijes, pero la mayor parte de la vida tiene lugar en un espacio colectivo compartido. Los antiguos hogares unifamiliares atomizados, dependientes del uso constante del coche y del consumo individual han llegado a su fin. Sobre esta base, la humanidad puede abordar colectivamente el cambio climático.

ABOLIR LA FAMILIA

Traducido por Ira Hybris

COMBATID EL REGRESO DE LA FAMILIA

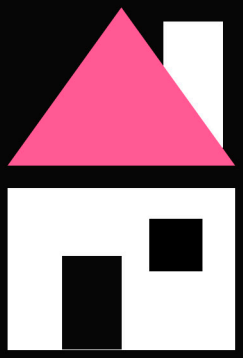
Defended la comuna como la forma más libre de organizar la reproducción social. Formad nuevas alianzas, entre les refugiades de todo tipo de familias, entre las mujeres liberadas de relaciones insatisfactorias o abusivas, entre la gente pobre y la gente de color que durante mucho tiempo han confiado en las redes de apoyo y resistencia comunitarias para sobrevivir, entre las personas queer y trans excluidas de las familias tradicionales. Quienes pretendan volver a la familia como unidad económica aislada son contrarrevolucionarios.

CRIAD A LES NIÑES DE LA COMUNA

A través de la comuna, ofreced un mundo mejor para les niñes. Como vecine y amigue, en un mundo en el que la familia nuclear ya no dispone de la vida de les niñes, todes están llamades a intervenir creativa y colectivamente en las relaciones parentales abusivas. A través de la comuna, une adre o niñe que ya no dependa de la familia puede salir de una dinámica turbulenta cuando esta no funciona, sabiendo que todes recibirán cuidados. Ya nadie está unido de forma violenta. Se hacen posibles nuevas formas de libertad de género y de florecimiento humano que no estaban disponibles en la forma limitada y truncada de la familia nuclear. Si habéis llegado a este paso, habéis conseguido abolir la familia. Habéis liberado el amor queer y el cuidado feminista para crear una base para el florecimiento humano.

MIENTRAS TANTO, AMPLIAD LAS OPORTUNIDADES DE SUPERVIVENCIAS ELEGIDAS

Si no surge una insurgencia comunizadora global, haced cuanto esté en vuestra mano con las imperfectas opciones disponibles. Intentad formar vuestra propia vivienda colectiva o acuerdos de crianza más libres cuando parezcan viables. Luchad para destruir los estados supremacistas blancos que refuerzan la violencia de la familia. Apoyad la autogestión y las luchas de las personas queer y trans pobres por la supervivencia. Defended del acoso policial las viviendas colectivas, los albergues y las zonas urbanas de encuentro. Involucraos en proyectos que cubran las necesidades básicas de las personas sin condiciones de afinidad y forma familiar. Uníos a los movimientos de la clase trabajadora para ampliar y transformar las viviendas no mercantilizadas, las prestaciones sociales, la asistencia médica universal y la educación gratuita. Apoyad a les excluides de las familias tradicionales en la crianza de les hijes, el cuidado de les mayores y la protección de nuestros seres queridos. Encontraos, cuidaos y amaos.



ABOLIR=COMUNIZAR

ABOLIR LA FAMILIA = COMUNIZAR LOS CUIDADOS