

**Cuirizar el anarquismo:
ensayos sobre género, poder y deseo**

**Cuirizar el anarquismo:
ensayos sobre género, poder y deseo**

Traducción *Gabriela Adelstein*

Artículos publicados originariamente en: *Queering Anarchism: Essays on Gender, Power, and Desire*, AK Press, 2012

Autorxs: *C. B. Daring, J. Rogue, Deric Shannon y Abbey Volcano (eds.)*,

Traducción: *Gabriela Adelstein*, 2015

Decir prosexo, valeria flores, 2015

Diseño de tapa: *Fernanda Guaglianone*

Maquetación: *fabi tron*

Nota a la presente edición

El equipo editorial ha decidido reemplazar el término *queer* por *cuir*, aplicándole una distinción lingüística y visual en tanto operación política y epistemológica, como una manera de extrañar/retorecer lo queer desde América Latina.



Licencia Creative Commons tribución – No Comercial – Compartir igual

bocavulvaria ediciones



2 da edición Octubre 2016, con modificaciones de traducción .

**Poliamor y anarquismo cuir:
infinitas posibilidades de resistencia**

Susan Song

Poliamor y anarquismo cuir: infinitas posibilidades de resistencia

Intersecciones cuir y anarquistas

Este artículo analiza la relevancia de la teoría cuir para la práctica sexual anarquista, y por qué lxs anarquistas podrían criticar la monogamia *obligatoria* como forma de relación. La teoría cuir resiste la heteronormatividad y reconoce los límites de las políticas de identidad. El término “cuir” implica resistencia a lo “normal”, donde “normal” es aquello que parece natural e intrínseco. Heteronormatividad es un término que describe un conjunto de normas basadas en el supuesto de que todas las personas son heterosexuales, generizadas como

varón/mujer y monógamas, junto con la presunta e implícita permanencia y estabilidad de estas identidades. La teoría cuir también critica la homonormatividad, en la cual se espera que las relaciones no-heterosexuales se parezcan a las heteronormativas, por ejemplo siendo géneronormativas, monogámicas, y basadas en la posesión de una pareja. De este modo, la teoría y la práctica cuir resisten la expectativa de que todxs deberían tener una forma de relación monogámica, cisgénica¹ y heterosexual.

En “*Anarchism, Poststructuralism and the Future of Radical Politics*”, Saul Newman distingue el anarquismo de otras luchas políticas radicales. Newman conceptualiza movimientos anticapitalistas y antibélicos emergentes que son “antiautoritarios y no institucionales ... [como] ... luchas anarquistas”.² Describe estos movimientos como aquellos que

1 El término “cisgénero” se refiere a lxs individu@s que tienen una identidad de género o un rol de género que coincide con su sexo asignado en el momento de su nacimiento. Por ejemplo, una cismujer es una mujer a quien se le asignó el género femenino cuando nació, y que se identifica como mujer. El término a veces es entendido como “no-transgénero”.

2 Saul Newman, “*Anarchism, Poststructuralism and the Future of Radical Politics*” en *SubStance*

“resisten las tendencias centralizadoras de muchas luchas radicales que han ocurrido en el pasado... su objetivo no es tomar el poder estatal como tal, ni utilizar los mecanismos y las instituciones del estado”.³ El anarquismo debe ser entendido aquí como resistencia a la institucionalización, la jerarquía, y a la asimilación total o parcial en el estado.

Newman también cita a pensadores anarquistas como “Bakunin y Kropotkin [quienes] se rehusaron a ser engañados por los teóricos del contrato social, esos apologistas del estado como Hobbes y Locke, que consideraban que la soberanía estaba basada en el consentimiento racional y en el deseo de escapar del estado de naturaleza. Para Bakunin, esto era una ficción, un ‘fraude indigno’. [...] En otras palabras, el contrato social es meramente una máscara para la ilegitimidad del estado—el hecho de que la soberanía fue impuesta

(26)(2), 2007, pág. 4

³ Ibidem, pág. 4

violentamente sobre las personas, en lugar de surgir a partir de su consentimiento racional.”⁴ Describe la resistencia al estado reconociendo su ilegitimidad como una forma aparentemente elegida. De manera similar, la teoría cuir puede actuar para criticar los discursos biológicos que sostienen que género y sexualidad son “naturales”, señalando sus formas cambiantes que son conceptualizadas en, e influidas por, contextos históricos y sociales. La teoría cuir afirma que la sexualidad como categoría y modo de identificación, que es considerada “biológicamente natural”, es en realidad socialmente construida.

Esto queda demostrado por las formas en que “homosexual” y “sexo” fueron creados como categorías biológicas. A fines del siglo XIX, el término “homosexual” apareció como forma de *definir una identidad* para aquellos que realizan actos sexuales con personas de su mismo sexo. La homosexualidad como término surgió como forma de definir la

⁴ Ibidem, pág. 6

heterosexualidad, apuntando así a su origen socialmente construido y antinatural. Los discursos biológicos y médicos sobre género y sexualidad cambian históricamente. En *“Discovery of the Sexes”*, Thomas Laqueur señala cómo el sexo fue construido por razones políticas, no médicas o científicas, “en algún momento del siglo XVIII”.⁵ “Órganos que habían compartido un nombre -ovarios y testículos- ahora eran diferenciados lingüísticamente. Órganos que no habían sido distinguidos con un nombre propio -la vagina, por ejemplo- adquirieron uno”.⁶ El orgasmo femenino y su rol (si lo tenía) fueron también conceptualmente debatidos como un tema contemporáneo. La diferencia sexual se convirtió en el modo de articular una jerarquía de género en la que las mujeres son consideradas inferiores a los hombres. Este modelo de diferencia sexual, según Laqueur, es “tanto el producto de la cultura como lo fue, y es, el modelo de un solo sexo.”⁷ Esta

5 Tomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press, 1990, pág. 27

6 Ibidem, pág. 27

7 Ibidem, pág. 29

transición está demostrada en instancias tales como cuando las observaciones de de Graaf dieron como resultado el postulado de que “los testículos femeninos deberían más bien ser llamados ovarios”.⁸ Los anatomistas del siglo XVIII también “produjeron ilustraciones detalladas de un esqueleto explícitamente femenino para documentar el hecho de que la diferencia sexual iba más allá de la piel”.⁹ En este modelo de un solo sexo, el cuerpo masculino era la norma contra la cual se comparaban los otros cuerpos. Este modelo presume problemáticamente que la diferencia biológica crea una diferencia social “normal”. Sin embargo, Laqueur desestabiliza la idea del sexo como una categoría “natural” que apunta a diferencias biológicas significativas, y en cambio postula que la construcción del sexo está influida y conformada por una jerarquía de impulsos políticos y de género.

8 Ibidem, pág. 44

9 Ibidem, pág. 31

Política de clase y más allá

La teoría cuir desnaturaliza las jerarquías de género, sexualidad, e influencia política, y es una herramienta valiosa para la práctica anarquista. La teoría cuir cuestiona lo que es “normal” y lo que crea diferencias jerárquicas entre nosotrxs, abriendo nuevos espacios de lucha fuera de la mera política de clase. De la teoría feminista surgió la idea de que el género es construido socialmente y no biológicamente, y que por lo tanto no es innato, natural, estable o “esencial” para la identidad de alguien debido a su “biología”. Por el contrario, el género es un producto de normas sociales, comportamientos individuales, y poder institucional. Los estudios gay/lésbicos aportaron al discurso sobre género y sexualidad, introduciendo la homosexualidad y las identidades LGBT como áreas a ser investigadas. Siguiendo el trabajo de la teoría feminista y de los estudios gay/lésbicos, la teoría cuir entiende a la sexualidad y a los comportamientos sexuales como construidos socialmente e históricamente contingentes, en forma

similar. La teoría cuir contempla una multiplicidad de prácticas sexuales que desafían la heteronormatividad, tales como la no monogamia, las relaciones BDSM, y el trabajo sexual.

La teoría cuir abre un espacio de crítica para la forma en que nos relacionamos socialmente con otras personas en forma marcadamente diferente de la típica práctica anarquista. Mientras el anarquismo clásico está sobre todo focalizado en el análisis de las relaciones de poder entre las personas, la economía y el estado, la teoría cuir entiende a las personas en relación con lo normal y lo desviado, creando infinitas posibilidades de resistencia. La teoría cuir busca perturbar lo “normal” con el mismo impulso de lxs anarquistas respecto de las relaciones de jerarquía, explotación y opresión. Podemos utilizar la teoría cuir para conceptualizar nuevas formas de relaciones personales y sociales que resistan al patriarcado y a otras opresiones, mediante la creación de una forma de relación social claramente “anarquista cuir”. Al abarcar formas múltiples y fluidas de identificación y relación sexual que van

más allá del binario gay/hetero, una práctica anarquista cuir permite desafiar al estado y al capitalismo, además de desafiar las opresiones y las normas sexuales que están a menudo imbricadas en el estado y en otras relaciones sociales jerárquicas.

El anarquismo cuir como forma social

El rechazo cuir a la institución del matrimonio puede estar basado en una oposición anarquista a las formas de relación jerárquicas y a la asimilación estatal. Unx anarquista que cuida a lxs hijxs de alguien como forma alternativa de crear familia puede ser entendido como alguien que está representando una relación cuir. En *Revolution and Other Writings*, Gustav Landauer escribe que “El estado es una relación social; cierta forma de que las personas se relacionen unas con otras. Puede ser destruido mediante la creación de nuevas relaciones sociales,

o sea, por gente que se relacione entre sí de manera diferente.”¹⁰ Como anarquistas que se interesan por, y trabajan en, áreas de política sexual, y luchan contra todas las opresiones, podemos crear una nueva forma “anarquista cuir” de relacionarnos, que combine los conceptos anarquista de ayuda mutua, solidaridad y asociación voluntaria con un análisis cuir de la normatividad y el poder. Debemos esforzarnos por crear y aceptar nuevas formas de relacionarnos en nuestros movimientos anarquistas, para destruir el estado y luchar contra las opresiones dentro y fuera de nuestros dormitorios.

Un modo de relacionarnos socialmente con un análisis anarquista cuir es practicar alternativas a las actuales conceptualizaciones estatales y heteronormativas de la sexualidad. Podemos adoptar una multiplicidad de prácticas sexuales, incluyendo BDSM, poliamor, y prácticas heterosexuales cuir, no estableciéndolas como nuevas normas sino como

10 Gustav Landauer, *Revolution and Other Writing: A Political Reader*, editado y traducido por Gabriel Kuhn, Oakland: PM Press, 2010, pág. 214

prácticas entre muchas variedades que están a menudo marginalizadas, según nuestras concepciones normativas de la sexualidad. En las relaciones poliamorosas, la práctica de tener más de unx compañerx desafía la monogamia *obligatoria* y las concepciones estatales de lo que es una relación social apropiada o normal. El poliamor es sólo una de las prácticas que surgen cuando pensamos en formas de relación que pueden (no automáticamente) corporizar aspectos decididamente cuir y anarquistas. El BDSM permite la desestabilización de las relaciones de poder, mediante las performatividades y deconstrucciones de las relaciones de poder de la vida real en una escena consensuada y negociada. Las prácticas heterosexuales cuir permiten la fluidez de las prácticas sexuales y de género dentro de relaciones heterosexuales. Si bien la sola práctica de estas formas de relación no nos convierte en revolucionarixs, podemos aprender de estas prácticas cómo crear nuevas conceptualizaciones de las relaciones sociales y, sobre todo, desafiar el adoctrinamiento normativo dentro de la cultura sexual restrictiva, limitada y jerárquica de nuestra sociedad.

El poliamor como forma anarquista cuir

El poliamor refiere a la práctica de tener, abierta y honestamente, más de una relación íntima simultáneamente, con el conocimiento de todxs lxs participantes. Esto incluye relaciones como *swinging* [intercambio de parejas], amigxs con beneficios, y gente que está en relaciones abiertas. El aspecto abierto y honesto del poliamor apunta a las concepciones anarquistas de asociación voluntaria y ayuda mutua. El poliamor también permite el amor libre, en un modo que las concepciones estatales monogámicas de la sexualidad no permiten. En "*Matrimonio y Amor*", Emma Goldman escribe: "El hombre ha comprado cerebros, pero todos los millones del mundo no han logrado comprar el amor. El hombre ha sometido los cuerpos, pero todo el poder de la tierra no ha sido capaz de someter al amor. El hombre ha conquistado naciones enteras, pero todos sus ejércitos no podrían conquistar al amor. [...] el amor tiene el poder mágico de convertir a un pordiosero en un rey. Sí, el amor es libre y no puede residir en ningún otro ambiente. En

libertad, se entrega sin reservas, con abundancia, completamente.”¹¹

En el amor libre residen ideas anarquistas de ayuda mutua. Volviendo a un punto anterior, el poliamor como forma desafía la conceptualización de la propia pareja como posesión o propiedad. En lugar de tener propiedad exclusiva de una pareja, el poliamor permite a las personas compartir amor con tantxs compañerxs como acuerden tener. En contraste con la monogamia obligatoria, el poliamor permite más de una pareja, lo que puede desafiar las concepciones estatales de lo que es una relación normal/natural, y representa una forma cuir de relación. La monogamia *obligatoria* puede referirse a relaciones que se producen en un contexto donde existe presión por ajustarse a la monogamia. La monogamia obligatoria es un concepto generalizado en nuestras leyes e instituciones, en las que a la expectativa y la presión para cumplir con la monogamia se les adjudica una ganancia material y

11 Emma Goldman, *Anarchism and Other Essays*, 3rd edition, New York: Mother Earth Association, 1917, pág. 93

social. Esto no sugiere que quienes eligen relaciones monogámicas son más restringidxs que sus pares poliamorosxs. Criticar las formas en las que la monogamia se ha convertido en *obligatoria* es bien diferente de juzgar las prácticas románticas/sexuales individuales.

El poliamor también puede desafiar las concepciones estatales de posesión y propiedad. El matrimonio como institución está cargado de ideas de reproducción heterosexual y patriarcado. Se puede usar el trabajo de Sara Ahmed para ayudar a conceptualizar mejor el poliamor. Ahmed escribe: “En cierta forma, pensar sobre la política de las 'líneas de vida' nos ayuda a repensar la relación entre herencia (las líneas que nos son dadas como punto de llegada al espacio familiar y social) y reproducción (la demanda de que devolvamos el regalo de esa línea, extendiendo la línea). No es automático que reproduzcamos lo que heredamos, o que siempre convirtamos nuestra herencia en posesiones. Debemos prestar atención a la presión para hacer tales conversiones.”¹²

¹² Sara Ahmed, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham: Duke UP, 2006,

Su análisis demuestra cómo el poliamor puede desafiar las ideas de herencia y posesión. El poliamor como forma admite una multiplicidad de compañerxs y no está necesariamente dedicado a la reproducción heterosexual del mismo modo en que puede estarlo el matrimonio como institución estatal. De esta manera, el poliamor puede perturbar las prácticas de reproducción y herencia, creando nuevas formas de familia y de relación que no apunten a la posesión sexual y a convertirse en parte de relaciones impuestas y monitoreadas por el estado.

Un llamado a la libertad sexual

Podríamos preguntarnos, ¿en qué sentido es el poliamor importante para mí, si no estoy interesadx en practicarlo? ¿Cuál es el objetivo de criticar la monogamia si estoy en una relación monogámica satisfactoria? Al traer la teoría cuir a nuestros dormitorios y a las calles,

podemos comenzar a expandir aquello que puede no haber sido considerado como con necesidad de ser liberado. Cuando la gente que está en relaciones monogámicas gratificantes analiza esta historia de represión sexual, tiene las herramientas para entender lo que significa liberarse sexualmente a pesar de esa historia, aun eligiendo mantenerse en relaciones monogámicas. Podemos liberarnos de normas y expectativas de género restrictivas y arbitrarias no sólo en nuestras relaciones románticas, sino también en nuestras vidas diarias. La teoría queer nos da espacios para transgredir y jugar con el género y para cuestionar los límites de las políticas de identidad, para pensar más allá: que la sexualidad y otras identidades no son estables y no necesitan serlo. La sexualidad puede ser fluida y viene en múltiples formas, al igual que nuestras expresiones de género.

Queremos más que sólo la liberación de clase. Queremos liberarnos de las expectativas burguesas de que deberíamos casarnos, de que existe sólo un binario de varones y mujeres en roles normativos rígidos que

pueden aparearse en forma monogámica y expresar su género en formas normativas y restrictivas. Deberíamos luchar por la liberación de género para nuestrxs amigxs y camaradas que transgreden el género, y luchar por la libertad de expresiones sexuales y amor consensuados. Esta pelea no se da sólo en las calles. Está en nuestrxs baños, donde las personas transgénero y de género no normativo son vigilados por gente que no reconoce las identidades trans ni otras de género no normativo, ya sea reforzando un binario de género de identidades cisgénero e ignorando una fluidez de identidades de género, o alienando a las personas transgénero como un género Otro. Está en nuestras estructuras familiares, que crean orden burgués en nuestras vidas. Está en nuestra producción de discursos sobre sexualidad, en los que la sexualidad es vista como algo a ser estudiado según un modelo occidental, médico y biológico. Está en nuestras reuniones y en nuestros movimientos, donde las voces críticas que no pertenecen a varones hetero, blancos y cisgénero son marginalizadas. Deberíamos crear modos de vida nuevos y diferentes, y permitir formas más cuir de

relacionarnos y de ser.

La liberación sexual es diferente para cada individuo. En mi experiencia, ser atada consensuadamente por un amigo y ser azotada consensuadamente en una escena negociada es liberador. Besar o abrazar a alguien con quien negociaste consenso cuidadosamente es algo explosivamente satisfactorio. Estar en una relación abierta, honesta y poliamorosa creó para mí una de las relaciones románticas más liberadoras de mi vida hasta ahora. Sin embargo, la liberación sexual es una experiencia profundamente subjetiva. Se establece un binario problemático, al conceptualizar el poliamor mismo como una forma anarquista *cuir*, y potencialmente crear y reforzar una nueva “norma” de poliamor como superior a la monogamia y a otras relaciones heteronormativas.

Volviendo a Ahmed, lo que es significativo, al analizar las nuevas formas de relación, es la presión por hacer conversiones, y esto debería

ser considerado cuando armamos nuevas formas de relacionarnos que desafían al capitalismo patriarcal¹³ y a la heteronormatividad. Debemos ampliar nuestras ideas respecto de cómo es la práctica sexual anarquista, asegurándonos de que destruir las normas de género, aceptar que la sexualidad y el género son categorías fluidas, y desafiar las presiones por ser monogámics son parte de nuestra práctica anarquista, ya que desafían las formas de relación del estado. Deberíamos vivir, organizarnos y trabajar de modo tal de construir conscientemente una cultura que corporice estas normas de ser resistentes al patriarcado y a la heteronormatividad. Este trabajo es fundamental para nuestra liberación compartida del capitalismo: pero también del patriarcado, la heteronormatividad, y las expectativas sexuales restrictivas y coercitivas de todo tipo.

13 *Patriarcado* refiere a un sistema de poder imbricado en instituciones y otras formas de organización social que privilegia y otorga poder a los varones por sobre las mujeres y las personas que no son cisgénero.

**Cuirizar nuestro análisis del trabajo sexual:
desnudar al capitalismo**

C. B. Daring

Cuirizar nuestro análisis del trabajo sexual: desnudar al capitalismo

“Trabajo sexual” es un término amplio que abarca un grupo increíblemente grande de personas dedicadas a diversos trabajos. A los fines de este artículo, el término “trabajo sexual” será usado para analizar a aquellxs individuxs que reciben beneficios o apoyo del comercio de actos sexuales. Algunxs autorxs han argumentado que el trabajo reproductivo (trabajo en el hogar, crianza de niñxs, etc.) es parte de la industria del sexo; sin embargo, estos aspectos no son explorados en profundidad en este escrito. Stephanie Grohmann estudia el trabajo reproductivo en otro artículo de esta antología. El objetivo del presente escrito no es una argumentación focalizada, sino más bien una exploración de la cuirización del análisis del trabajo sexual.

El trabajo sexual debe ser incluido en el análisis anarquista, porque a menudo el trabajo sexual ha sido tratado como una excepción a la regla. Todos los otros aspectos de la experiencia social y del trabajo han sido examinados por la lupa anarquista, dejando el tema del trabajo sexual para las peleas de las feministas, la comunidad religiosa, y el complejo de las ONGs. Organizarse junto a lxs trabajadorxs sexuales no puede ser una ocurrencia a posteriori, ni un asunto demasiado difícil de tratar. Para cuirizar nuestro análisis del trabajo sexual tenemos que ir más allá de una reacción paternalista a la idea de actos sexuales en venta, y comprometernos globalmente en la organización junto con trabajadorxs sexuales. El trabajo sexual es una intersección única entre sexo y trabajo, que no existe completamente ni en el ámbito personal ni en el político.

La interconexión entre economía y sociedad dentro del capitalismo es compleja. ¿Cómo podemos argumentar que una forma de sexo está en realidad fuera del control del capitalismo? Lxs trabajadorxs sexuales ¿son más sometidxs al capitalismo que lxs parejas domésticas, o que

cualquier encuentro sexual? Es peligroso asumir que algunxs están más influenciados que otros por el capitalismo.¹⁴ El sexo no necesariamente se consigue “libremente” cuando no hay dinero. El patriarcado es ubicuo, y mientras algunas manifestaciones pueden ser más visibles, no son necesariamente más opresivas. Las estructuras sociales reflejan la narrativa dominante de la cultura en la cual existen. La familia nuclear, por ejemplo, perpetúa el capitalismo. El trabajo sexual es considerado por muchas personas una amenaza primaria a la familia nuclear.

Existen en general dos grandes líneas teóricas que luchan por la abolición de la prostitución. Una deriva de la derecha religiosa, que ve el trabajo sexual como una amenaza al pudor, a la castidad, y al entramado moral de la sociedad. Luchan por preservar la familiar nuclear heterosexual, sosteniendo una estructura firmemente heterosexista. Un análisis cuir nos permite visualizar la industria del

¹⁴ Esto no quiere decir que ciertxs individuxs o grupos no experimenten un privilegio o una desventaja relativos bajo el capitalismo, sino que *todos* los miembros de la clase trabajadora están sujetos a la explotación laboral.

sexo como algo diferente de una amenaza al matrimonio y a la fidelidad moderna. La lente anarquista nos permite ver al trabajo sexual como algo que no existe dentro de un vacío, sino de otro sector de la industria capitalista.

La segunda línea opositora tiende a originarse en la izquierda, pero toma prestado mucho de las perspectivas conservadoras. Esta objeción ve al trabajo sexual como una amenaza a la libertad general de las mujeres, ya que explícitamente le pone precio al sexo. Esta presunción también se manifiesta en ver a la gente pobre como incapaz de voluntad inmediata, incapaz de consentir al trabajo sexual debido a su contexto económico.

Examinaremos ambas líneas y su efecto general sobre la libertad sexual y económica de todas las personas. Como trabajadorx sexual cuir anarco-comunista, deseo ayudar a impulsar la conversación y la acción, sin dejar atrás mi praxis. Tanto las objeciones de derecha como las de izquierda focalizan el argumento sobre su efecto explícitamente en las

mujeres, y por voluntad o por desconocimiento ignoran las experiencias de las personas cuir y de los varones.

No tengo intención de hablar por nadie más, o sobre otras experiencias en la industria, sino más bien de explorar lo que podemos aprender de este trabajo. Debe permitirse a lxs trabajadorxs sexuales definir su propia narrativa, apoyándolxs como individuxs, y no alcahuetearlas ni por derecha ni por izquierda para promover una agenda política.

Sexualidad de la escasez y sexualidad sagrada

La tendencia subyacente a ver la sexualidad humana como el aspecto más sagrado e intrínseco de nosotrxs mismxs se expresa a menudo, cuando se habla de trabajo sexual. Se presume que nuestros géneros y nuestra sexualidad son intrínsecamente natos en nosotrxs, en lugar de algo que es nutrido e influido. Con estas presunciones, un acto sexual alienado de nosotrxs como trabajo se convierte en una grave infracción

de lo que significa ser un ser humano. Hay dos aspectos de esto: realizar un acto sexual por dinero de alguna manera reduce el valor total de nuestra sexualidad (considerándola un recurso no renovable), y que otras formas de alienación laboral no son realmente tan violentas como lo que se percibe que existe para lxs trabajadorxs sexuales. Existe una enorme diferencia entre un acto sexual y la sexualidad de un individuo.

La idea de que existe una jerarquía de alienación, con el trabajo sexual ubicado como uno de los más altos, es falsa. Esta falsa dicotomía es creada por las críticas liberales del capitalismo, y no por un análisis del anticapitalismo. La implicancia es que cierta alienación es esencialmente peor que otras formas de alienación, que podría existir una forma de alienación y explotación más humana. Se comete un error similar para justificar negocios y emprendimientos pequeños y locales como menos explotadores o capitalistas, cuando de hecho el volumen de

un negocio no determina si es capitalista o no. Es el modelo de la plusvalía y la explotación laboral lo que define una estructura capitalista. Crear estas jerarquías de alienación es problemático, porque altera drásticamente nuestra capacidad de analizar el trabajo de manera sustantiva.

En el capitalismo, las mercancías son afectadas por el concepto de escasez. En este caso, la sexualidad humana es sometida a los flujos y reflujos verdaderos o falsificados de los recursos, y por su demanda en general. La sexualidad no es algo escaso en el mundo, y el comercio de actos sexuales no hace que esto de pronto sea verdadero. Si la escasez de sexo fuera verdadera, el simple acto de tener más sexo reduciría la cantidad disponible en general. No importaría si el sexo fuera vendido, o tenido por diversión, obligación o placer. La escasez es un mito del capitalismo, utilizado para manipular nuestro sentido de necesidad hacia un objeto o recurso.

La sexualidad sagrada es la idea de que nuestra sexualidad está intrínsecamente conectada con algo más grande que nosotros. Esto implica que el acto sexual incluye algo, o alguien, más que al individuo o a los dos, tres, cuatro o más individuos presentes físicamente. Los ejemplos más comunes serían una deidad, o una figura religiosa. La sexualidad sagrada es una herramienta utilizada para avergonzar o manipular a la gente respecto de sus relaciones sexuales. En este contexto, el sexo no puede simplemente ser actos entre adultos consintientes sino, en cambio, un ideal abierto al escrutinio moral.

Este escrutinio moral es incesantemente subjetivo, y refleja globalmente una miríada de diferentes normas sociales. La sexualidad sagrada es una herramienta de control sexual, escondida bajo el disfraz de preservación sexual. La sexualidad sagrada también contribuye enormemente a la mujer idealizada (casta y heterosexual). Esta visión de las mujeres está siempre presente en el debate sobre trabajo sexual.

La sexualidad de la escasez y la sexualidad sagrada están interrelacionadas, ya que ambas sirven para controlar los cuerpos de las personas. Ambos conceptos justifican la regulación (social y gubernamental) en aras de un bien percibido como mayor. Estas regulaciones pueden a menudo aparecer como apuntando sólo a lxs trabajadorxs sexuales, pero se extienden mucho más allá.

No debería sorprendernos que las perspectivas conservadoras adopten la protección de la feminidad íntima, pero cuando esto sucede en la izquierda radical, ilustra una brecha teórica notoria. Esto es problemático, porque perpetúa la falacia de que el valor de una mujer (o de cualquier persona, en realidad) está atada a su sexualidad y a su capacidad para el sexo. Lxs trabajadorxs sexuales no se están rebajando, en un nivel humano básico, más que el resto de la clase trabajadora.

Enfocar un argumento exclusivamente en la regulación de mujeres percibidas como heterosexuales implica ignorar que una parte significativa de la industria del sexo está conformada por gente cuir,

gente trans, y varones (categorías que, por supuesto, no son mutuamente excluyentes). Las mujeres enfrentan una experiencia única, en la industria, en la intersección de comercio y patriarcado. Sin embargo, muchas otras personas experimentan opresiones interseccionales dentro de la industria. La narrativa de que las mujeres no-trans¹⁵ tienen una experiencia que es casi idéntica una a otra, pero que no es comparable con la de otrxs trabajadorxs sexuales, demuestra una agenda específica de quienes la impulsan.

Muchxs abolicionistas de la prostitución argumentan que todas las personas involucradas en la industria del sexo fueron obligadas a involucrarse por proxenetas, que son adictas a drogas, y que están plagadas de ETS. Aunque esto es sensacionalistamente atractivo, no es una forma efectiva para visualizar a un gran grupo de trabajadorxs. Las estadísticas sobre el ingreso al trabajo sexual son increíblemente difíciles de conseguir, y tienden a ser distorsionadas por quienes las recopilan.

15 En este texto uso el término “no-trans” en lugar de cisgénero en forma consciente.

Sin embargo, existe considerable evidencia de que el proxenetismo (al menos en los Estados Unidos) no es particularmente prevalente.¹⁶ Lxs trabajadorxs sexuales no son tan fácilmente generalizables, y si bien en la industria del sexo ocurre una variedad de abusos, no son únicos de esta industria. La idea de que las mujeres, globalmente, no pueden elegir trabajar en la industria sexual, pero sí pueden elegir alguna otra industria dentro del capitalismo, es ofensiva y condescendiente. Es como si su contratación en la industria del sexo ilustrara alguna falla o debilidad.

Lxs trabajadorxs sexuales no son revolucionarixs en su trabajo, pero tampoco son una amenaza para el tejido social. El trabajo sexual es otra forma de explotación dentro del capitalismo; lo que lo hace único es lo

¹⁶ "Lost Boys", *The Village Voice*, <http://www.villagevoice.com/2011-11-02/news/lost-boys> (accedido el 15 de enero de 2012).

que podemos aprender de ver cómo el trabajo es alienado. Este proceso es íntimo, pero el capitalismo lo ha confundido con otros sectores.

Elección y capitalismo

El anarquismo excluye la creencia de que puede existir una forma más humana de capitalismo. Esto está fundamentalmente en oposición al concepto de que podemos regular un sistema económico basado en ganancia y opresión en permanente expansión. Si tomamos esto como un dato, es necesario elevar nuestro análisis del trabajo sexual.

Me han preguntado innumerables veces por qué elegí la industria del sexo. Respondo que no elijo el trabajo sexual más que elijo el servicio comercial, turístico o gastronómico. Todxs tenemos un espectro de opciones limitadas de las cuales elegir: ¿por qué la industria sexual implica una identidad personal para sus trabajadorxs? La implicancia es que algunas elecciones laborales son más políticas que otras.

Otra pregunta habitual es “¿cómo puede alguien elegir el trabajo sexual, si hay abundantes opciones de trabajo *significativo*?” La realidad es que para la clase trabajadora no existen abundantes opciones *de* trabajo significativo. Aparentemente, trabajo significativo puede bien ser una palabra en código para trabajo no alienado. Con un sólido análisis del capitalismo, el término “trabajo significativo” carece de base dentro de la actual economía capitalista. La elección, dentro del capitalismo, es una ilusión. Estas elecciones sólo son sustantivas en el sentido de que unx puede ser capaz de elegir qué tipo de explotación laboral prefiere. Para la amplia mayoría de la clase trabajadora, incluso esa “elección” es inexistente. Nunca es una opción elegir no ser explotadx.

El intercambio laboral del trabajo sexual no es diferente de aquel de cualquier otra industria. Sin embargo, la forma en que se lo presenta lo trata como singularmente violento.¹⁷ El trabajo sexual expone una contradicción significativa del capitalismo: intercambiamos el trabajo en

¹⁷ El capitalismo es un sistema de violencia; la alienación laboral es un acto de violencia.

nuestros cuerpos por un salario, mientras simultáneamente apoyamos la creación de plus valía para la economía general. Esto no significa que la alienación laboral del trabajo sexual es más íntima que en otros sectores, sino más bien que es una de las más transparentes. El dinero que se intercambia está basado en un valor percibido de los servicios de esos individuos y en el valor de los beneficios para el comprador.

El trabajo sexual ilustra cómo la economía capitalista valoriza el trabajo y determina el valor de lxs trabajadorxs mismxs. Lxs trabajadorxs sólo valen el monto de dinero que producen dentro del capitalismo. Es esta visibilidad lo que quita el disfraz de misticismo del capitalismo.

El estado y lxs trabajadorxs sexuales

Las concepciones occidentales de la monogamia obligatoria impulsan la idea de que una unión exclusiva de dos personas es el “universal humano”. Cualquier cosa que desplace a lxs individuxs de una

asociación monogámica de dos personas es considerada antinatural. Esto podría aplicarse ya sea a una persona que provee servicios sexuales, ya sea a su compañerx que visita a un proveedor de servicios sexuales. Como anarquistas ciertamente deberíamos poder rechazar la idea de este “universal humano” y ver claramente quién se beneficia de la familia nuclear. La familia nuclear no es el resultado accidental de la urbanización y la industrialización, sino el modo más eficiente de reproducir trabajo/trabajadorxs y ganancias.

No existe ningún estado que no imponga regulaciones sobre la industria del sexo. La reglamentación sexual sigue la falsa concepción de que es por el bien de lxs trabajadorxs sexuales mismxs. Esto no quiere decir que un mercado completamente desregulado favorezca los derechos o la autonomía de lxs trabajadorxs, sino que estas reglamentaciones deben provenir de lxs mismxs trabajadorxs. La presunción parece ser que lxs trabajadorxs sexuales no tienen idea de qué es bueno o seguro para ellxs mismxs. Un buen ejemplo en los Estados Unidos es la prostitución legalizada en Nevada. Si lxs prostitutas eligen trabajar en uno de los

prostíbulos legales, deben permanecer dentro de las instalaciones, a menos que estén acompañadxs por una chaperona. Deben someterse a estudios médicos una vez al mes, pero si están fuera de las instalaciones por más de veinticuatro horas deben ser examinadas antes de volver al trabajo. Si bien las trabajadoras sexuales encabezaron el movimiento por el uso obligatorio de preservativos en Nevada, todavía no se les ha dado acceso a la junta consultiva reglamentadora.¹⁸

¿Cuál es la ganancia para el estado de la reglamentación y la criminalización del trabajo sexual? La reglamentación justifica la ulterior vigilancia de la gente pobre, la gente de color, y la gente cuir (estas categorías, por supuesto, no son mutuamente excluyentes), que son globalmente la mayoría de lxs trabajadorxs sexuales. La criminalización de la industria del sexo sigue racionalizando increíbles

18 “Resisting the Sex Panic: Sex Workers Struggle for Evidence-Based Regulation in Nevada”, en RH Reality Check, <http://www.rhrealitycheck.org/blog/2009/02/10/resisting-sex-panic-sex-workers-struggle-evidencebased-regulation-nevada> (accedido el 9 de enero de 2012). [N. de T.: ahora en <https://rewire.news/article/2009/02/10/resisting-sex-panic-sex-workers-struggle-evidencebased-regulation-nevada/>]

violaciones a los derechos humanos en todo el mundo, todo en nombre de la protección de lxs trabajadorex sexuales. Muchxs trabajadorex sexuales son encerradxs en campos de rehabilitación, donde se lxs somete a ataques sexuales y a golpizas por parte de guardias y empleadxs.¹⁹ El encarcelamiento parece ser el universal global para la “rehabilitación” de lxs trabajadorex sexuales, ya sea para aquellxs clasificadxs como trabajadorex sexuales “voluntarixs” o “forzadxs”.

La dicotomía del trabajo sexual “forzoso” versus “voluntario” es enfatizada en casi todas las reglamentaciones. Se asignan fondos y apoyo para proveer servicios sociales y de salud para quienes son consideradxs forzadxs. Sin embargo, es casi imposible encontrar fondos y apoyo para lxs trabajadorex sexuales “voluntarixs”. En particular, en los Estados Unidos no se asignan fondos para ningún programa que sea considerado como que aprueba la prostitución. No existe evidencia de

19“Rehabilitation Cuts no Ice with India’s Sex Workers”, TrustLaw, <http://www.trust.org/trustlaw/blogs/the-word-on-women/rehabilitation-cuts-no-ice-with-indias-sex-workers> (accedido el 14 de diciembre de 2011). [N. de T.: ahora en <http://news.trust.org/item/20110328162600-zimwj>]

que la reglamentación apunte a beneficiar a lxs trabajadorxs sexuales. La reglamentación cumple la función de aumentar la división entre lxs trabajadores sexuales, y en última instancia impide la auto-organización.

El trabajo reproductivo (el trabajo que se realiza para producir nuevxs trabajadorxs y que permite a lxs asalariadxs continuar trabajando todos los días) está incorporado en el aparato de estado, en particular el trabajo impago de quienes trabajan en su hogar. Este trabajo incluye la crianza de lxs niñxs, la preparación de las comidas y el trabajo doméstico, pero también incluye la reproducción sexual del asalariado (en general varón) dentro de un hogar. La reproducción sexual (no limitada a la producción de niñxs) se mantiene invisible como trabajo, pero está implícita en la estructura.

El trabajo sexual altera fundamentalmente este equilibrio, al requerir que se intercambie dinero por un lapso de tiempo finito, en oposición a una ama de casa (o trabajadora en casa no asalariada) que intercambia

trabajo ilimitado por un lapso infinito de tiempo, sin salario. El estado depende de este trabajo reproductivo no asalariado para mantener el orden civil y la continuación de la familia nuclear. Requerir un intercambio monetario específico para la reproducción sexual desgasta socialmente el concepto de que dicha reproducción sexual está disponible sin reciprocidad: la disponibilidad sexual de las mujeres puede no ser un hecho asegurado.

Se ha argumentado que el trabajo sexual establece un precedente social en cuanto a que la sexualidad de las mujeres siempre está disponible, si el precio es correcto. Sin embargo, el trabajo sexual en realidad se opone a la idea de que las mujeres están disponibles gratis, o de que la función de las mujeres es la reproducción del trabajo. Esto es peligroso para el aparato de estado, porque muestra el beneficio directo que se obtiene del trabajo reproductivo no asalariado. Tener niños, reproducir al proveedor primario, e incluso el sexo, son acciones que pueden ser realizadas naturalmente, pero estas cosas son trabajo. Cuando la izquierda se asocia con los abolicionistas, éstas son las consecuencias no

deseadas: la promoción del patriarcado a través del sostenimiento de la familia nuclear.

Intersecciones cuir e intersecciones de lxs trabajadorxs sexuales

Un análisis cuir del trabajo sexual nos libera de las restricciones de considerarlo como una amenaza al matrimonio y a la reproducción de la mano de obra. Esto ciertamente no quiere decir que la fidelidad no es importante, dentro de un análisis cuir, pero el trabajo sexual no pone en riesgo la institución de la fidelidad. Un análisis cuir del trabajo sexual nos permite ver el sexo en forma no convencional, en la que el sexo no es esencialmente degradante, privado, o por amor.

Existe una amplia superposición entre trabajadorxs sexuales y gente cuir. En particular, la gente trans (a menudo ignorada por gobiernos, ONGs y abolicionistas) conforma una enorme población dentro de la industria del sexo. Las prostitutas mujeres que atienden clientes

varones no son estrictamente heterosexuales. Muchas se identifican como lesbianas, bisexuales o cuir. Los acompañantes hombres pueden atender a clientes varones, pero modular hacia compañeras mujeres femeninas fuera del trabajo. El género y la identidad sexual de lxs trabajadorxs sexuales no se refleja necesariamente en qué clientes tienen.

Esta fluidez entre sexualidad personal y sexualidad profesional refleja cierta cualidad cuir de la industria sexual que puede no siempre ser aparente. Es importante recordar la diferencia entre lo que se vende y lo que es la realidad para quienes están adentro. Esta performance puede no ser una imagen de la trabajadora sexual individual, sino más bien una táctica promocional para atraer clientes.

Socialmente, tanto la gente cuir como lxs trabajadorxs sexuales enfrentan un estigma similar: las personas con quienes se acuestan determinan su entera identidad. Ésta es la presunción de que el género y la sexualidad son intrínsecos y fundamentales, que son estáticos y no transitorios. Como se ve en el tratamiento dominante de otros grupos

marginalizados, las diferencias definitorias se convierten en las razones para la exclusión, la violencia y la discriminación.

La gente cuir, trans y de color en la industria del sexo experimentan una violencia desproporcionada a manos del estado y los clientes.²⁰ Las opresiones interseccionales combinadas se ven en mayor contraste sólo por el estigma que rodea al trabajo sexual. Básicamente, es el estigma que enfrentan lxs trabajadorxs sexuales lo que es único, no la naturaleza de su trabajo.

Organización con trabajadorxs sexuales

El objetivo de la organización con trabajadorxs sexuales debería ser incrementar el empoderamiento y la autorrepresentación. Para muchxs trabajadorxs sexuales es un gran riesgo hablar públicamente, por temor

²⁰ “Stigma and Violence against Transgender Sex Workers”, RH Reality Check, <http://www.rhrealitycheck.org/blog/w010/12/16/stigma-exclusion-violence-against-trans-workers> (accedido el 14 de diciembre de 2011). [N. de T.: ahora en <https://rewire.news/article/2010/12/16/stigma-exclusion-violence-tras>).

a la exposición ante clientes, policía y familia. No debe asumirse que lxs trabajadorxs sexuales no desean hablar por sí mismxs. Hay formas de limitar la exposición peligrosa.

Todavía resulta muy controvertido organizarse con trabajadorxs sexuales, especialmente si el objetivo no es sacarlx de la industria del sexo. Un movimiento para mejorar las condiciones en la industria del sexo no puede originarse en quienes priorizan la eliminación de la industria, en lugar de la autonomía de lxs trabajadorxs mismxs. Existe un creciente movimiento de trabajadorxs que actúa públicamente para mejorar las condiciones dentro de la industria.

En el contexto occidental, los derechos de lxs trabajadorxs sexuales están conectados con otros proyectos anarquistas importantes, específicamente respecto de la gentrificación, el antirracismo, contra la brutalidad policial, y por los derechos cuir. No hay que asumir que se conoce la historia de la gente; puede que muchxs de ustedes ya conozcan a gran cantidad de trabajadorxs sexuales. Debido al estigma

tan a menudo adosado a este sector de la industria, puede que muchas personas nunca revelen (o se sientan impulsadas a revelar) que han trabajado en la industria del sexo.

No debería esperarse que lxs trabajadorxs sexuales individuales se hagan cargo de la incomodidad de otras personas que están en desacuerdo con la industria del sexo. Lxs trabajadorxs sexuales son casi siempre quienes más hablan sobre los problemas dentro de la industria, y están íntimamente familiarizadxs con las posibles soluciones y estrategias. Cuando las críticas vienen de personas que no son trabajadorxs sexuales, no debería sorprender que quienes están actualmente o alguna vez estuvieron dentro de la industria reaccionen en forma defensiva: “ésa ha sido nuestra forma de ganarnos la vida, y a pesar de nuestras experiencias negativas, siguen siendo *nuestras* experiencias”.

Se ha dicho que, dentro del anarquismo, no hay lugar para el trabajo sexual, que luchar para mejorar la industria del sexo sólo extenderá su

vida. En la sociedad postrevolucionaria no hay lugar para ninguna clase de trabajo alienado. Esto no significa que podemos simplemente descartar las industrias que ahora encontramos problemáticas. Es o todxs nosotrxs, o ningunx de nosotrxs.

Conclusión

No vivimos en un mundo que se divide tan fácilmente entre quienes participan en el capitalismo o se retiran de él. Nuestras experiencias son interseccionales y entrelazadas. No existe una experiencia esencial del trabajo sexual, así como no existe una experiencia cuir esencial. Como anarquistas y radicales podemos empezar a examinar críticamente las intersecciones comunes. Quienes venden sexo directamente por bienes y servicios no están más arraigadxs en el capitalismo que quienes venden su trabajo detrás de un mostrador de restaurante o en una fábrica. Este dato es ocultado por el capitalismo, para mantener un ideal sistemático de libertad, sexo y economía. La opresión capitalista

de lxs trabajadorxs se ve amenazada por la verdad desnuda que muestra el trabajo sexual.

No debemos sentirnos satisfechxs por estas falsas ideas de libertad y elección imaginaria. Debemos seguir impulsando un análisis radical cuando analizamos el género y la sexualidad, y rechazar los convenientes recursos morales que han plagado a la izquierda. Los estoicismos morales que limitan la verdadera libertad no sirven para el bien común. Para cuirizar nuestro análisis no debemos sentirnos satisfechxs con una expresión cómoda o tranquila: por el contrario, debemos seguir luchando intensamente por la inclusión y la autorrepresentación, y no sólo con lxs sospechosxs de siempre sino también con quienes tan a menudo son invisibilizadxs.

Cuirizar la economía

Stephanie Grohmann

Cuirizar la economía

La teoría y la práctica cuir desafían algunas de las presunciones básicas sobre género y sexualidad que forman la base de la sociedad moderna. Cuestionan la idea de que los seres humanos, a través de la historia, han calzado prolijamente en las categorías de “macho” y “hembra”, tanto físicamente como en sus vidas sociales, y que la heterosexualidad es la forma normal y natural de la expresión sexual. La teoría cuir muestra que las identidades generizadas y las sexualidades no son fijas y “naturales”, sino que son construidas socialmente, fluidas, y cambiables, tanto socialmente como respecto de los cuerpos físicos. El género y la sexualidad, según esta visión, no son algo con lo que nacemos sino algo que hacemos (o “performamos”) diariamente. La política cuir, por lo tanto, requiere una subversión de identidades fijas tales como “varón”, “mujer”, “heterosexual”, “homosexual”, etcétera, mediante la

exploración de performances individuales que rompen completamente con estas categorías. Como resultado, la práctica cuir puede significar muchas cosas diferentes: desde el “cross dressing” hasta el SM, desde visibilizar identidades intersexuales o transexuales hasta la pornografía DIY [hágalo usted mismx]. El objetivo no es crear nuevas categorías para etiquetar a la gente, sino mostrar que la categorización de lxs individuxs es represiva y violenta como tal, en especial el binario dominante heterosexual de “macho” y “hembra”.

Las críticas a la política cuir típicamente señalan que este foco en la deconstrucción individual de las categorías identitarias descuida las condiciones materiales sobre las que se basa el binario de género dominante. En este artículo quisiera explorar algunas de las formas en que estas condiciones materiales (lo que comúnmente llamamos “la economía”) se relacionan con el género y la sexualidad, y qué puede significar la política cuir a nivel de la práctica económica concreta. Mi

argumentación básica aquí es que la conexión entre práctica económica y género es mucho más profunda que los temas como sexismo u homofobia en los espacios laborales, o la persistente brecha salarial entre varones y mujeres. Si bien estas formas de opresión indudablemente existen, no son aberraciones aleatorias dentro de un sistema económico que, en otros sentidos, es igualitario, como sostienen lxs liberales de mercado, ni un residuo histórico de cientos de años de patriarcado. Por el contrario, el sistema heteronormativo y jerárquico de dos géneros en la forma que tiene actualmente es un resultado, más que un antecedente, del capitalismo moderno.

Uno de los supuestos básicos de la teoría cuir es que las categorías como “macho” y “hembra” no son iguales para todas las sociedades en todos los tiempos. De hecho, como han señalado teóricos como Thomas Laqueur, el binario de género heterosexual tal como lo conocemos sólo ha estado presente por unos pocos cientos de años. Su surgimiento en la

“sociedad occidental” coincide con el de otra categoría que, en esta forma, antes no existía: la de “la economía” como esfera específica que está separada de todos los otros aspectos de la sociedad, como la política o la familia.

Hace sólo unos pocos siglos, cuando la mayoría de la gente vivía vidas sustantivas en unidades sociales más amplias tales como familias extendidas y comunidades en pequeños pueblos, difícilmente se le habría ocurrido a alguien referirse a algunas de las cosas que había que hacer como “económicas” en oposición a “no económicas”. Simultáneamente, si bien es indudable que la dominación de los varones sobre las mujeres tiene una historia de por lo menos algunos miles de años, hasta el advenimiento de lo que ahora llamamos capitalismo la gente no consideraba que varones y mujeres fueran criaturas fundamentalmente diferentes. Las mujeres eran consideradas varones algo inferiores, similares a esclavos, y, en una sociedad totalmente

jerárquica como el sistema feudal de la Edad Media, su lugar estaba por debajo del de sus padres y esposos. Sin embargo, no se suponía que, en virtud de su sexo, tenían características particulares que los varones no tenían y vice versa.

El advenimiento del capitalismo cambió fundamentalmente estas circunstancias, al crear “la economía” como una esfera separada, desconectada de otros aspectos de la vida. En una enorme oleada de expropiación, millones de campesinos fueron expulsados de sus tierras y obligados a trabajar en fábricas ubicadas en lugares distintos de donde vivían, creando así la ahora habitual distinción entre el lugar de trabajo y el hogar. Las estructuras sociales tradicionales fueron así destruidas, y el nuevo sistema creó una nueva forma de relaciones de género: los varones eran quienes salían a ganar un salario, mientras que las mujeres debían quedarse en el hogar, cuidar a lxs niñxs y proveer la

recuperación necesaria para el varón trabajador para que pudiera ir a su trabajo al día siguiente.

Por supuesto, esta asignación generizada de roles siempre fue algo más ideológico que realmente existente: igual que hoy en día, las mujeres de los sectores más pobres o sin un proveedor masculino en el hogar debían acudir en manadas, de a miles, a las fábricas. Como ideología, sin embargo, era lo suficientemente poderosa para crear el sistema de géneros binario heterosexual que conocemos actualmente. El nuevo orden mundial empezó a arrasar con enormes porciones de la población; desde una edad cada vez más temprana, varones y mujeres eran entrenados en sus respectivos roles. El mundo del trabajo asalariado, basado en la ideología de mercado de interés individual y competencia despiadada de todos contra todos, requería de individuos que fueran racionales, calculadores, agresivos y competitivos. El mundo del hogar, en cambio, debía ser poblado por personas que

fueran amables, manipulables, emocionalmente comprensivas y nutrientes.

Esto dio como resultado la “división generizada del trabajo”, que excluía a las mujeres del trabajo asalariado, ponía casi todos los recursos económicos en manos de los varones, y confinaba a las mujeres en el hogar, haciéndolas así completamente dependientes del matrimonio como medio de supervivencia económica. Esta dependencia (y la consecuente vulnerabilidad de las mujeres a la violencia masculina) ha sido uno de los temas principales para los movimientos feministas durante los últimos siglos. Sus luchas obtuvieron al menos una inclusión parcial de las mujeres en el mercado laboral, y así una relativa independencia económica. Esta inclusión, por supuesto, no fue lograda para todas las mujeres en el mismo grado, al volverse más obvias las divisiones de raza y clase dentro de los movimientos feministas. Sin embargo, si bien se reconocía que las mujeres negras y de clase obrera,

así como las lesbianas y las personas transgénero, estaban de múltiples maneras excluidas de la completa participación económica, el punto de vista liberal de mercado consideraba estas formas de opresión como sólo un obstáculo más en el camino hacia la inclusión completa. Que esta inclusión (en la terminología liberal de mercado, “igualdad de oportunidades”) era el objetivo parecía ser en gran medida evidente.

Sin embargo, a pesar de por lo menos dos siglos de luchas feministas, la jerarquía generizada dentro de la economía capitalista parece extrañamente resiliente a intentos de “igualdad” que pretenden incluir a las mujeres en la esfera masculina del trabajo asalariado. No sólo están subrepresentadas las mujeres en ciertas áreas, en particular en los puestos mejor remunerados, mientras al mismo tiempo siguen cargando con la mayor parte de la responsabilidad del trabajo reproductivo: también cualquier sector de trabajo asalariado en el que ingresan las mujeres automáticamente se convierte en descalificado y devaluado. Lo

que quiero señalar aquí es que el motivo de esto no es tanto la resistencia sexista a la emancipación y la independencia de las mujeres (aunque ésta ciertamente tiene un papel importante), sino la propia naturaleza del capitalismo mismo.

Veamos más en detalle qué queremos decir con “capitalismo”. Lxs marxistas tradicionales y algunxs anarquistas tienden a focalizar su crítica del capitalismo en la explotación de la clase obrera por parte de las élites capitalistas. Esta forma de opresión es considerada la “contradicción primaria” dentro del capitalismo, mientras todas las otras formas (sexismo o racismo, por ejemplo) son “contradicciones secundarias” que eventualmente se resolverán, si la lucha de los trabajadores tiene éxito en poner fin a la explotación capitalista.

No es sorprendente que este punto de vista haya sido confrontado con duras críticas de parte de gente que consideraba que las formas de opresión con las que tenían que lidiar de ningún modo eran una

“contradicción secundaria” a los problemas de los varones blancos de la clase obrera. Pero además de declarar despreocupadamente que el sexismo, el racismo y la homofobia son problemas secundarios, la perspectiva de la “lucha de clases” presentaba otro problema más: dado que se focaliza en las luchas y las contradicciones dentro del capitalismo (y toma una posición particular en ellas), no logra abordar los principios fundamentales del sistema que, desde un comienzo, hace enfrentar diferentes grupos uno contra otro. Estos principios fundamentales son las propias categorías centrales que hacen funcionar a la economía capitalista; por lo tanto Marx comenzó su análisis del capitalismo en *El Capital* no con la lucha de clases, sino con las modestas categorías de mercancías, trabajo y valor.

Según Marx, el capitalismo funciona como una gran máquina social. La energía del trabajador (poder de trabajo) se pone de un lado y se “infunde” en los productos de su trabajo –figurativamente, por

supuesto, pero en cierto sentido eso también marca una “realidad” social. Para que dos cosas sean intercambiables a cierto precio, deben tener algo en común: de otro modo, ¿cómo podría decirse que un auto “tiene el mismo valor que” por ejemplo dos motocicletas? Lo que tienen en común es que ambas son producto del trabajo humano –y la cantidad de trabajo que “va dentro” de un producto determina su valor de intercambio. Así, lxs trabajadorxs gastan su energía para producir valor, y por otro lado deben volver a comprar los mismos productos de su trabajo, de aquellos a quienes han vendido su tiempo y energía. Durante este ciclo, cierta cantidad de energía (imaginada) se desvía y crea “plusvalor”, que es el sentido principal de la producción capitalista. La satisfacción de las necesidades humanas es, en todo caso, un subproducto, pero ciertamente no el propósito de esta maquinaria.

El marxismo tradicional, como también el feminismo socialista, se ha enfocado principalmente en la apropiación del plusvalor por parte de

los capitalistas como el problema central, mientras que el anarquismo ha enfatizado la naturaleza jerárquica y violenta de este proceso. Mucha menos atención se le ha prestado al proceso de convertir la energía humana en un objeto como tal –lo que Marx llama el fetichismo de la mercancía. En este contexto, “fetichismo” significa la creencia de que los objetos materiales de alguna manera “llevan” ciertas cantidades de energía que constituyen su valor. Esta creencia no necesita ser sostenida conscientemente: es suficiente con que la gente actúe *como si* fuera verdadera. De esta forma, todos los productos del trabajo humano pueden ser relacionados unos con otros como cantidades de valor, mientras que sus productores son simultáneamente separados unos de otros y no organizan la producción según un tipo de acuerdo consciente, sino según las “leyes invisibles” del mercado.

De esta forma, el circuito del trabajo y el intercambio llega aparentemente a existir como un sistema independiente de las relaciones sociales que están “fuera” de él. Al mismo tiempo, este sistema requiere de sujetos que conformen fácilmente al comportamiento necesario para el mercado: competencia, un compromiso con el crecimiento a toda costa, y la dominación de “la naturaleza”. No es coincidencia que esta subjetividad sea más o menos congruente con la idea moderna de la masculinidad. El “trabajador blanco, occidental de clase media” es la completa corporización de esta masculinidad genérica que, al mismo tiempo, es el modelo para la “humanidad genérica” como tal.

Pero no todo el comportamiento humano puede ser organizado en términos de relaciones de mercado, sobre todo la clase de “nutrición” que es necesaria para reproducir continuamente la fuerza de trabajo. En consecuencia, todo lo que no puede ser expresado en términos de

“valor” se convierte en literalmente “devaluado” y feminizado (mientras al mismo tiempo es una precondition necesaria para la existencia del circuito de valor). A pesar de sus mejores esfuerzos, el circuito de valor nunca ha sido completamente capaz de incorporar todos y cada uno de los aspectos de la vida humana en la lógica del intercambio de mercancías; por el contrario, siempre ha dependido de la existencia de estructuras subyacentes que no son parte de esta lógica. El mundo del trabajo asalariado y el intercambio de mercancías depende de la existencia del mundo de las relaciones personales que lo hacen siquiera posible, sin importar si los hombres y las mujeres individuales participan de uno o ambos de estos mundos.

El resultado es precisamente la brecha entre “trabajo” y “ocio”, “producción” y “reproducción”, “la economía” y “la vida”, y finalmente los ámbitos (y las personas) “masculinos” y “femeninas” que dan forma a la vida moderna y anclan el binario de género en casi todos los

aspectos de la sociedad. La brecha atraviesa incluso a los mismos individuos, con los varones socializados para mostrar rasgos “masculinos” y las mujeres rasgos “femeninos”, a expensas del desarrollo de habilidades asignadas al “sexo opuesto”.

El foco puesto en las condiciones individuales de varones y mujeres dentro de la sociedad capitalista oscurece esta brecha conceptual mucho más profunda. Como resultado, las críticas feministas a la división generizada del trabajo han tomado una de dos aproximaciones: algunas feministas vieron la exclusión de las mujeres de la esfera “masculina” del trabajo asalariado y el intercambio de mercancías como el problema fundamental, y desarrollaron diversas estrategias para permitir a las mujeres participar igualitariamente en ella. Otras, de afiliación más separatista, condenaron el capitalismo como proyecto inherentemente masculino, y llamaron a la “feminización” de la economía, centrándose en prácticas económicas que estaban supuestamente en oposición a él.

En esta última categoría encontramos, por ejemplo, teorías feministas de “economía del regalo” como una alternativa al intercambio de mercancías, la cual, según estas teóricas, constituye una economía “femenina” basada en la nutrición y el cuidado y no en la competencia y la violencia.

Ambas tradiciones, las que quieren que las mujeres peleen por entrar y aquellas que quieren que se queden afuera del proyecto capitalista masculino, si bien ofrecen ideas importantes sobre la naturaleza generizada de la práctica económica, no obstante no desafían la distinción misma entre intercambio de mercancías “masculino” y economías “femeninas” de dar, y la persistente jerarquía entre ambos modelos. Aunque las mujeres del “mundo occidental” en cierto punto han logrado ingresar al mundo masculino del trabajo asalariado, siguen estando distintivamente en desventaja, en comparación con sus colegas varones, mientras que al mismo tiempo el trabajo emocional de la

reproducción sigue apoyado fundamentalmente sobre los hombros de ellas.

Si bien tanto varones como mujeres ahora tienen más oportunidades que hace cien años de escapar a sus roles económicos asignados (una opción que, por alguna razón, parece más atractiva para las mujeres que para los varones), la distinción genérica entre los roles o lo que podría llamarse “la matriz económica heterosexual” sigue firmemente operando. La razón para esto, yo sugeriría, es no sólo la resiliencia del sexismo respecto de las luchas por iguales oportunidades, sino también el hecho de que el binario heterosexual está integrado en la economía capitalista a un grado tal que es imposible superarlo sin superar al capitalismo.

En otras palabras, una crítica cuir del capitalismo basada en el análisis del fetichismo de las mercancías haría lo siguiente: debería reconocer que la matriz heterosexual basada en la división generizada del trabajo

no es tanto una extensión del patriarcado hacia dentro del capitalismo, sino un producto genuino del capitalismo. El capitalismo no sólo asigna a varones y mujeres diferentes roles dentro de su ámbito: también crea la idea moderna de “masculino” y “femenino”. Esto lo hace al separar el circuito de la producción y el intercambio de valor de las relaciones sociales en las que este circuito está inscripto. Deconstruir el género desde esta perspectiva significa mucho más que la subversión individual de los roles de género tradicionales: significa la deconstrucción colectiva de la brecha heterosexual que separa la economía de mercancías “masculina” de su sistema de soporte “femenino”; implica criticar y subvertir activamente el binario como tal. En la actual y sostenida crisis económica, existen muchos intentos de hacer precisamente eso, incluso si no siempre provienen de una experiencia explícitamente cuir o feminista. Un ejemplo (en el que estoy personalmente interesada en especial) son las “free shops” [“tiendas gratis”] que están apareciendo en sorprendente número en ubicaciones

sumamente diferentes. Una “free shop” es un lugar (en general DIY o gestionado por voluntarixs) donde la gente puede depositar cosas que ya no necesita pero que todavía pueden ser útiles para otrxs. Estas cosas pueden ser llevadas por cualquiera que las necesite, sin que esta persona tenga que dar nada ella misma. Este principio tiene el potencial para subvertir la matriz económica heterosexual, de varias maneras: obviamente, desafía la lógica del intercambio de mercancías en su presunción más básica, que es que unx primero tiene que tener algo para poder obtener una cosa. De esto se ocupa efectivamente un modelo que en forma deliberada desconecta la “entrada” y la “salida” económicas individuales, y elimina la contabilidad entre ellas. Saca el elemento de competencia de la ecuación: tener que vender algo antes que los demás, para comprar cosas que unx necesita. Esto crea un sistema que no excluye a nadie sobre la base de su capacidad de participar en el intercambio de mercado.

Por otro lado, sin embargo, esta práctica idealmente evita los obstáculos que hacen caer en el otro extremo: construir relaciones sociales que repliquen la brecha de la “esfera femenina” que subyace a la economía de mercado. Si bien el sistema de apoyo femenino depende de la existencia de relaciones personales y de la clase de cuidado y nutrición típica de éstas, las “free shops” brindan un modelo de economía política que, extrapolados a una escala mucho mayor, no necesariamente requiere que lxs participantes siquiera se conozcan o se encuentren. Por lo tanto potencialmente se ocupa también de quienes no poseen un sistema de relaciones personales para suplementar la participación en el mercado. En otras palabras, una economía basada en este modelo no es ni parte del ámbito masculino ni parte del ámbito femenino; aunque necesariamente se superpone a ellos, no está totalmente basada en ninguno de los dos. Las superposiciones existentes (como por ejemplo, la actual dependencia de las “free shops” del exceso de la economía de mercancías, o la clasificación de lxs activistas que trabajan en ellos como

“voluntarixs”) son una consecuencia de construir un nuevo sistema dentro del viejo. Todavía no es posible separar totalmente una práctica transformadora de las condiciones sociales en las que está inserta. A medida que crezcan comunidades de práctica, sin embargo, puede ser cada vez más posible pensar por fuera de los esquemas existentes, creando nuevos conceptos y modelos para hablar sobre relaciones sociales y económicas.

Las “free shops” (como ejemplo práctico de una práctica económica que no está completamente basada en ninguna de las dos mitades del binario económico heterosexual y por lo tanto desafía a su misma existencia) están arraigadas en un amplio abanico de prácticas que pueden ser llamadas “libreeconomías”, y experimentan con alternativas al intercambio de mercaderías y el trabajo. Son lugares donde “deshacer el género” resulta sinónimo de “deshacer el capitalismo”. En este sentido son un ejemplo muy útil de lo que podrían ser las políticas en la

intersección de lo cuir y el anarquismo: un ejemplo que con suerte va a ser seguido por muchas personas más.

Decir prosexo

valeria flores

Decir prosexo

Decir prosexo es una posición política crítica de los activismos sexuales que luchan contra la patologización y medicalización de ciertas prácticas y expresiones sexuales; contra la censura y prohibición de la industria pornográfica por parte del Estado y sectores religiosos y conservadores, incluso feministas; contra los criterios de decoro y pudor en la regulación de la visualidad de imágenes sobre sexo explícito e implícito en las prácticas artísticas, la televisión, la publicidad, el cine, los videojuegos, internet; contra los disciplinamientos morales; y contra la persecución, criminalización y estigmatización de l*s trabajador*s del sexo.

Decir prosexo es luchar por el reconocimiento del trabajo sexual y no necesariamente adherir al reglamentarismo.

Decir prosexo no es una manera radical de coger -si es que hubiera tal cosa-, ni del uso de los placeres. No es decir que sí a cualquier propuesta sexual o andar todo el tiempo caliente o llevar determinada estética corporal. Decir prosexo es incitar a una crítica radical de los placeres, sus habilitaciones, legitimaciones, censuras, prohibiciones, persecuciones.

Decir prosexo es una interrogación incesante e incitante de las políticas sexuales y las posturas antisexo en las leyes, normas institucionales y relaciones personales. Es mantener una sospecha activa sobre los modos de represión y vigilancia en los espacios públicos e íntimos acerca de los cuerpos, las sexualidades y los deseos. Decir prosexo es entender la militarización del espacio urbano, en especial de los barrios populares, como formas de control sexual, racial y de clase.

Decir prosexo no remite a una práctica individual, sino a una identificación política y una práctica ética para disputar los sentidos que se ciernen sobre lo “sexual” y que crean exclusiones, segregaciones, jerarquías, desigualdades. No significa que tod*s debamos participar de manera imperativa en orgías, manifestaciones de sexo en ámbitos públicos, hacer postporno, practicar la no-monogamia ni el BDSM. Decir prosexo expresa la defensa del libre ejercicio de estas prácticas, a la vez que se identifican la hipocresía, la opresión y los pánicos morales que sostienen las políticas de derechos sexuales.

Decir prosexo es reconocerse como parte de una historia de los feminismos que revelan los efectos racistas y de clase de la legislación vigente y las costumbres sociales sobre sexo y sexualidades, muy por el contrario de los feminismos carcelarios que alientan políticas punitivas y prohibitivas. Decir prosexo es atender contra la higienización de lo público y la profilaxis de la disidencia sexual.

Decir prosexo es sostener una concepción benigna del sexo y de su variabilidad inaudita, oponiéndose a la falsa ecuación de que el sexo siempre es equivalente a la violencia, una concepción que atemoriza y des-empodera. Decir prosexo no significa emitir juicios morales sobre las prácticas de l*s demás, ni de quienes sostienen una posición abolicionista en particular, sino que es cuestionar la moral dominante que nos gobierna socialmente.

Decir prosexo es afirmar y resguardar la autodeterminación sexual y la libertad de expresión. Es promover la creatividad sexual y erótica, manteniendo un horizonte abierto de posibilidades y deseabilidades que amplíe y multiplique los imaginarios disponibles y los repertorios de sus prácticas. Decir prosexo es defender la libertad sexual, sabiendo que toda libertad en el heterocapitalismo patriarcal, racista y colonial es

una provocación perdurable y una potencia de emancipación imperfecta.

Decir prosexo es impulsar alianzas con trabajador*s de la industria del sexo, sean l*s trabajador*s sexuales, actrices y actores porno, director*s, bailarinas eróticas, vedettes, acompañantes sexuales, así como también con quienes realizan tareas de adoctrinamiento ideológico sobre el sexo como docentes, médic*s, juristas, publicistas, periodistas, académic*s, artistas, etc.

Decir prosexo es combatir las concepciones del sexo como algo peligroso, destructivo, negativo, que debe adaptarse a un modelo único, y que hay una forma de hacerlo mejor que todas las demás, debiendo todo el mundo practicarlo de ese modo. Decir prosexo es un umbral crítico que reconoce cómo estas concepciones producen o niegan el reconocimiento de la salud mental, la respetabilidad, la legalidad, la

movilidad física y social, el apoyo institucional, y beneficios materiales y económicos.

Decir prosexo es activar pedagogías de la sexualidad que inciten concepciones de infancia y adolescencia como sujetos sexuales y de placer, lejos de la inocencia primigenia y la victimización anticipada. Es denunciar los valores conservadores en los modelos de educación sexual, cuestionar la edad de consentimiento en relación a las de responsabilidad y derechos cívicos. Decir prosexo es revelar los componentes homo y lesbofóbicos de los discursos del abuso sexual infantil, y luchar contra estas formas de violencia mediante el empoderamiento de niñ*s y adolescentes.

Decir prosexo es una técnica de interpretación de la espacialización y segregación de las manifestaciones sexuales, que problematiza los criterios de lo adecuado/inadecuado, decente/obsceno,

autorizado/vedado, que las legislan. Es reflexionar sobre la violencia que supone la censura, el borramiento y silenciamiento de imágenes, voces, cuerpos, prácticas, contextos, historias. Decir prosexo es denunciar la hipersexualización de los cuerpos y también su desexualización según normas de racialización, nacionalismo, género, discapacidad, etc.

Decir prosexo es un modo de sensibilidad político-afectiva que siente y entiende las guerras capilares del sexo como formas de mantenimiento y ejercicio de un régimen de privilegios heterosexuales, racistas, patriarcales, capitalistas, cissexuales, nacionalistas, y normativos, distribuyendo la vulnerabilidad económica, política, erótica y cultural de manera mortíferamente desigual. Decir prosexo es sostener una política de escucha activa y deseante de los cuerpos, sin considerarlos como víctimas a priori.

Decir prosexo es problematizar las políticas de visibilidad y visualidad en la sociedad de la hegemonía de las tecnologías mediáticas y sus procesos de espectacularización. Es comprender que el ojo contemporáneo está educado en los códigos de la pornografía mainstream, que naturaliza la exhibición descarada y cotidiana de escenas de violencia sexual, incesto, violación, abuso sexual infantil, mutilación, y cela con ahínco las imágenes con contenido sexual explícito. Decir prosexo es deshacer y re-hacer desde un ímpetu libertario las normas a través de las cuales se experimentan los cuerpos.

Decir prosexo es una experiencia política y poética de subversión de los códigos heteronormativos que regulan la producción académica de conocimientos y su vida institucional. Es visibilizar las posiciones prosexo de l*s autor*s que se utilizan en los programas de estudios de género y queer, sin domesticar su activismo sexual.

Decir prosexo no es promover una doctrina de las prácticas sexuales, sino incitar la operación política de su desnaturalización. Es crear una epistemología (micro)política de las prácticas de resistencia que desarticula e interrumpe las estructuras de comprensión, las orientaciones prácticas, el lenguaje habitual y los logros ideales de la sexualización normativa de la decencia pública, la que rige lo que se puede hacer a la vista de tod*s, lo que se puede decir, lo permitido y lo prohibido. Decir prosexo es estar atenta a la moralidad dominante que se impone como sinónimo del aparato del Estado.

Decir prosexo es una provocación al diálogo y al debate al contener en su propia enunciación el nombre de aquello que social y culturalmente se insta a borrar como naturalización del poder y control de los cuerpos. Decir prosexo es un antagonismo necesario, urgente e inventivo para un tiempo en que las economías eróticas del

aniquilamiento siguen vivas y arrasando con cuerpos de mujeres, trans, travestis, lesbianas, maricas y trabajadoras sexuales.

Decir prosexo es un llamamiento a hacer de todas las mesitas, sin distinción de color, textura, tamaño, marca, antigüedad, filiación y ubicación, un campo de experimentación con la conducta sexual como experiencia política colectiva que provoque el temblor de los modelos prescriptivos y restrictivos sobre las sexualidades.

val flores – agosto del 2015.-