

IRA HYBRIS.

Trans/formarlo todo

Notas degeneradas para la abolición del género



Ira Hybris

Trans/formarlo todo: **Notas degeneradas para la abolición del género**

Este texto fue publicado originalmente en catalán en la revista de pensamiento materialista *Catarsi*, y en castellano mediante tres entregas de *El rumor de las multitudes*, espacio de *El Salto* para la producción y difusión de pensamiento antagonista.

Al igual que los cuerpos, los corazones mueren de hambre.
— James Oppenheim, *The American Magazine*, Diciembre, 1911.

Presentación: De/generando un debate indebidamente simplificado

El estado español enfrenta a día de hoy uno de los debates más vampíricos de su historia, en lo que respecta a la cuestión de género. Dicho debate plantea una serie de preguntas transformadoras en consideración a la autodeterminación de la corporalidad trans dentro del capitalismo. En ciernes de la aprobación de una ley trans estatal, nuestro escenario nacional conjura por un lado a un sector reaccionario del feminismo, conocido como feminismo radical transexcluyente (TERF), y por otro, a un activismo trans identitario que no opera sino como “una forma fetichizada de relaciones sociales antagónicas” (Cohen, Freedman, and Monk). El punto de partida de este texto es el de que sendas perspectivas en pugna, en lo que respecta a la exclusión de las camaradas mujeres trans, en el seno del movimiento feminista del estado español, incurren en un error de calado político: la naturalización del género como una categoría desligada del modo productivo capitalista. Por tanto, el objetivo de mi reflexión es bipartito, por un lado el deseo de confrontar las dos expresiones de un mismo marco capitalista que denominaré “Abolicionismo de género burgués” y “liberalismo trans”, así como de proponer otra vía para el debate, una vía revolucionaria en la que la autodeterminación trans articula la solidaridad dentro de la clase oprimida, y en la que las personas trans y las disidentes sexuales de la clase explotada se organizan tomando la palabra dentro de la vanguardia en la abolición de las condiciones materiales que han determinado su propia identidad, ordenándola socialmente en torno a la miseria. Las mismas condiciones materiales que han reproducido el género como una institución (Belinsky) de la economía política capitalista. Dicha abolición, por tanto, sólo puede llevarse a cabo en el proceso colectivo de romper con todas las cadenas de la sociedad de clases.

La autora de este texto tiene como un principio a defender que la emancipación de las personas trans, así como la emancipación de las mujeres y los sujetos feminizados, como no puede ser de otro modo, tiene un lugar en el movimiento revolucionario, y que combatir la ideología del sexismo oposicional¹, y su consecuencia moral que es la transfobia, es una tarea necesaria en la construcción de una nueva sociedad. Asimismo, este texto bebe de distintas corrientes y escuelas de pensamiento transformador como son el materialismo histórico y dialéctico, el

¹ Holly Lewis define el sexismo oposicional como la idea de que las cualidades femeninas se alojan en cuerpos femeninos y las conductas masculinas en cuerpos masculinos

feminismo marxista, la teoría de la reproducción social, el transfeminismo y la floreciente disciplina de los marxismos transgénero y queer.

Son numerosas las compañeras de viaje en un proyecto político abolicionista que empodere a las personas trans, las mujeres y las personas feminizadas de la clase explotada, y con este humilde texto también pretendo recapitular las principales contribuciones teóricas que se han venido desarrollando en otros contextos territoriales, así como replantear las tesis tradicionales del transfeminismo en el estado español, de la mano de algunas consideraciones propias, que dan forma a un quinario de glosas como un punto de partida alternativo, y no como una teoría unitaria de la opresión trans en el capitalismo, la cual corresponderá al desarrollo del proyecto revolucionario.

No obstante, las reflexiones presentadas a continuación no habrían sido posibles en primer lugar sin las propuestas valientes de autoras y militantes transgénero como Susan Stryker, Sandy Stone o Leslie Feinberg, del trabajo pionero materialista queer de la compañera Holly Lewis, sin el enfoque abolicionista del género del Endnotes Collective, las consideraciones de Jules Gleeson que barruntan una política trans en el seno de la abolición comunista de la familia, la propuesta de Kay Gabriel de comprender el género como una estrategia de acumulación capitalista, pero que puede devenir una fuente de placer no alienante, la teoría comunizadora de los cuidados de las camaradas Sophie Lewis y Michelle O' Brien, y, por supuesto, sin la labor intelectual de avanzada que propone la revista de pensamiento marxista contemporáneo *Invert*, centrada en la liberación de las sujetas feminizadas.

Asimismo, no es inocente la decisión de nombrarme como degenerada al escribir este texto. La doctrina de la degeneración fue producida por la ciencia burguesa, destacando el nombre del médico francés Benedict A. Morel, con la vista puesta en las metrópolis donde comenzaban a aparecer, a mediados del siglo XIX, varones afeminados y mujeres masculinas (Ugarte). El sexismo oposicional, la naturalización de lo que era ser un hombre y una mujer, llevaron a la sociedad burguesa europea a buscar la explicación de las disidencias de género en un proceso de involución biológica y cultural, causado por la decadencia de los nuevos tiempos. Hoy en día, resuenan los ecos de espectros que imprimen (de nuevo) la marca de la degeneración sobre las personas queer. Así, yo he decidido reapropiarme de dicho término de una forma similar a la que lo hace la revista *Invert* cuando expone que la Invertida indica una totalidad, una unidad de oposición dentro de la desviación sexogenérica; que permite acoger la solidaridad entre homosexuales, transexuales, travestis y cualquier desposeída del orden sexual y de género, así como pensarnos desde los verdaderos antagonismos que habitamos.

Finalmente, no quisiera quedarme sin decir que afronto con toda mi humildad, y totalmente abierta a venideras críticas, una empresa política compleja; la de abordar las posibilidades radicales que manan de abrazar la demanda de la abolición del género (espacio intelectual colonizado por el feminismo trans-excluyente) desde la liberación trans. Tal y como planteaba Leslie Feinberg en su dedicatoria inicial de *Transgender Liberation: A Movement whose Time has Come*; se trata de emplear una vieja llave -marxista- para abrir nuevas puertas, se trata de devolver la historia de la sexualidad y el género a la historia de la propiedad (Chitty). Miquel Missé planteó dialécticamente en las jornadas estatales feministas de 2009, celebradas en Granada, que lo Trans no debe ser únicamente sinónimo de reproducción, sino también de resistencia. Con este texto pretendo, y espero conseguir, que el que fuese nuestro legado de resistencia trans/feminista se totalice en *revolución*. Transdegeneradas proletarias del mundo, no nos conformemos con menos que con *Trans/formarlo todo*.

Nota I ~ Sexo y género, del pensamiento queer al comunismo

La historia de la diferencia sexual es una historia de contratos. Nadie es libre de su crianza. Por tanto, comprender cómo el capitalismo desarrolla nuestras vidas pasa por comprender el oikos (hogar) en tanto da forma a la historia (Gleeson, O' Rourke). El capitalismo como modo productivo requiere circuitos de circulación y consumo, pero también de reproducción social. Así pues, lejos de tratarse de un asunto marginal, la regulación del género y la sexualidad debe ser entendida como una parte integral del capitalismo y su supervivencia a lo largo del tiempo (Gleeson and O' Rourke). En esta misma línea, Christopher Chitty sostuvo que “la sexualidad sólo puede tornarse problemática para aquellas sociedades en las que las comunidades productoras han sido separadas de sus medios de producción, pues tal separación desacopla la reproducción biológica de la reproducción de la propiedad de dichos medios.” A partir de ese momento, será necesario institucionalizar la unión entre la reproducción biológica y la reproducción social del capitalismo.

Dicha institucionalización la encontramos en la familia monogámica capitalista, pero sigue siendo necesario un mecanismo que naturalice las relaciones *sociales* que se dan en el seno de la misma. Llegados a este punto, sostengo mi primera tesis: Hablar del esquema sexo-género (como lo conocemos hoy) es, en verdad, hablar del fetichismo de la diferencia sexual, que inscribe en la “naturaleza” las mismas relaciones *sociales* de propiedad que la familia, en tanto institución garante de la reproducción social del sistema capitalista, custodia; siendo así indivisible de la misma. En otras palabras, la diferencia sexual opera para el capitalismo como una forma dialéctica —entre lo biológicamente posible y lo socialmente necesario (Lewis, H)— que sitúa su economía política (históricamente específica) en la “naturaleza²” de nuestro propio cuerpo como un atributo inmemorial.

No obstante, para poder comprender cómo la diferencia sexual³ tiene su origen en la familia capitalista, se hace necesario desarrollar el concepto de *reproducción social*. La reproducción social es la reproducción de las estructuras que determinan un modo de producción. Así, la reproducción de la familia implica la asignación al sexo femenino⁴ de un no-trabajo necesario para convertir el trabajo muerto en mano de obra dispuesta para la producción de plusvalía:

“El capital parte, aunque lo oculte en su sistema jurídico, no del individuo, sino de la familia como unidad celular básica de la sociedad; no sólo porque le interesa la reproducción biológica de la especie en general, y de la burguesía en particular, sino porque le interesa la reproducción física de la clase obrera como tal clase.” (La Forja)

Del mismo modo en que Marx señaló que la esfera de la producción permanece oculta en el destello de la mercancía, lo que denominaría “la oculta sede”, Jordy Rosenberg (partiendo de las tesis del feminismo marxista autónomo italiano) señaló que el trabajo reproductivo en el

² A este respecto, cabe tener presente que lo eterno, así como lo ahistórico, se oponen a una visión dialéctica del mundo, y que, a menudo, “natural” viene a significar ahistórico (Lewis, H).

³ Me encuentro frente a una contradicción, pues carezco de una palabra adecuada para nombrar material y dialécticamente la relación social que hoy el feminismo recoge bajo la abstracción del “género”, ya que la diferencia sexual como tal precede a las formas de masculinidad y femineidad naturalizadas en el capitalismo. Como una suerte de remiendo, propongo entender la diferencia sexual como la forma históricamente específica que el sexo (como relación social material) toma en el punto histórico concomitante a la revolución burguesa, tras la cual la reproducción biológica se pone al servicio de la reproducción de las clases sociales bajo el capitalismo.

⁴ Así como quien ocupe una posición social feminizada.

capitalismo comportaba una “sede más oculta”, la del hogar, sobre la cual reposa la producción misma (Rosenberg). Así, la reciente teorización comunista, queer y feminista en torno al género busca, cada una a su modo, dar respuesta a los procesos sociales que perpetúan la “más oculta sede” de la producción capitalista. Poniéndolo en palabras de mi compañera Holly Lewis: “El género social y la gestión de la sexualidad bajo el capitalismo están determinados por la lucha sobre quién paga lo que es necesario para que la clase trabajadora se reproduzca socialmente”.

Uno de los primeros trabajos comunistas prósperos en torno al concepto de género lo encontramos en el ensayo *La lógica del género (The Logic of Gender: On the Separation of Spheres and the Process of Abjection)* del colectivo Endnotes. Dicho texto define la generización como “el anclaje de cierto grupo de individuos a una esfera específica de actividades sociales” y agrega que el sexo no es sino “la naturalización de la proyección dual del género sobre los cuerpos, agregando así diferencias biológicas a diferentes apariencias que son naturalizadas.” La clave teórica de este ensayo fue la incorporación de dos categorías al análisis de la división social del trabajo, a saber, *esfera directamente mediada por el mercado (DMM)* y *esfera indirectamente mediada por el mercado (IMM)*. Así, el género sería el mecanismo mediante el cual el grupo social a quien se le presupone una capacidad de reproducción biológica es asignado a la *esfera indirectamente mediada por el mercado*. Con sus limitaciones históricas, este texto supuso la piedra angular de los primeros diálogos entre el materialismo y el pensamiento queer.

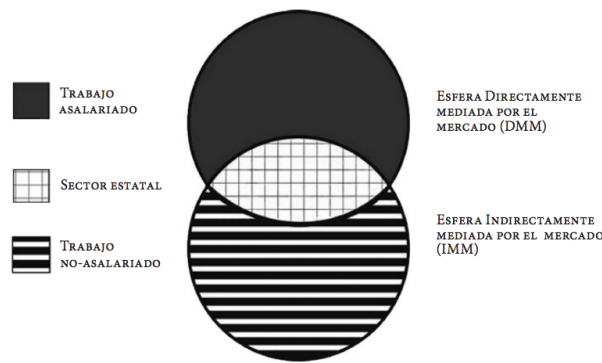


Figura 1: Representación gráfica de la relación entre las esferas DMM/IMM y asalariada/no-asalariada.

La nefanda teoría queer comparte con el marxismo una mirada en la que tanto el cuerpo sexuado como su abstracción cultural forman parte de una misma relación social (más careciendo de historicidad en el caso de la primera). Para comprender lo que el género significa para el pensamiento queer, así como la importancia que esta perspectiva desnaturalizadora *siempre ha tenido* para el marxismo, resulta ilustrador reparar en el siguiente fragmento de Judith Butler en *Bodies that Matter*:

“El género no debe ser concebido como la mera inscripción cultural de significado sobre un sexo (concepto jurídico) preconcebido; el género tiene que designar el propio aparato de producción mediante el cual los sexos mismos quedan establecidos. Como resultado, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza. El género es el medio cultural/discursivo por el cual la “naturaleza sexada” o el “sexo natural” es producido y establecido como “prediscursivo”, anterior a la cultura, como una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura. (Butler)”

Rosa Lee señala en *Judith Butler's Scientific Revolution: Foundations for a Transsexual Marxism* que el gran punto en común entre la noción butleriana de género y la noción marxiana de capital es que ambos están sujetos a procesos de naturalización: los “regímenes de género” se presentan como un “siempre así”, del mismo modo en que la especificidad del capitalismo como sistema es oscurecida por historias del “sólo así” que extienden de forma anacrónica las prácticas e instituciones modernas a un pasado pre-capitalista (Lee). Esta naturalización burguesa es la que (re)produce el dimorfismo sexual, ocultando así que la forma en que se interpreta normativamente un cuerpo depende de la forma en que se organiza socialmente la vida material en un periodo histórico determinado:

“En las sociedades capitalistas desarrolladas, el dimorfismo sexual estricto es promovido como la base de todo lo que se considera natural, pero entre bastidores el dimorfismo sexual es producido y mantenido por medio de intervenciones quirúrgicas en las criaturas intersexuales, y por medio de la producción de mercancías destinadas a normalizar y dar forma a las características sexuales secundarias: la cera para las piernas, las pinzas para las cejas, los cosméticos, los suplementos para culturismo, etc” (Lewis).

Asimismo, la noción queer de *performatividad* ha sido empleada para describir la temporalidad de la categoría marxista del capital. En esta línea fue que Cinzia Arruzza enunciaría la siguiente tesis:

“Mientras que Butler habla del género como una “temporalidad social constituida”, Marx describe la mercancía y el capital constante como cristales de tiempo de trabajo abstracto objetivados: en ambos casos, tenemos una reificación del tiempo como relación social. En Butler, la espacialidad del género, a saber, su inscripción en el cuerpo, no es sino temporalidad social constituida, en otras palabras, actos sociales realizados en el pasado. Del mismo modo, para Marx el tiempo de trabajo objetivado y pasado se opone como espacio al tiempo presente del trabajo vivo. Mientras que Butler niega que el género es un hecho, insistiendo que el género está constituido constantemente mediante la repetición de actos performativos a lo largo del tiempo, Marx insiste en que el capital no es una cosa, sino un proceso de autovalorización del valor que implica la repetición de la apropiación de plusvalor tanto como la repetición de los circuitos del capital y su unidad. Uno podría decir que mediante estas repeticiones el capital se performa a sí mismo” (Arruzza).

Posteriormente, cabría destacar la producción de dos textos en lo que respecta a las alianzas teóricas de la mirada queer y el materialismo histórico y dialéctico: El editorial del volumen I de la revista *Invert* y *El género como una estrategia de acumulación capitalista* de Kay Gabriel. Así, *Invert* asevera que “las relaciones antagónicas de sexo y género que constituyen el mundo que habitamos se presentan ante nosotras como características naturales de los propios cuerpos. Mientras que en nuestra cultura queer liberal actual, la desnaturalización de presencia corporal es aplaudida como un proceso de agencia individual, las verdaderas relaciones sociales se mantienen intactas y añade “que todas estas relaciones queden inscritas sobre el cuerpo no significa que nuestro análisis deba permanecer en el terreno de la corporalidad” (Cohen, Freedman, and Monk). De este modo, las autoras se desmarcan de los pasados marcos post-estructuralistas que capitanearon los *estudios transgénero* para resituar la liberación trans desde una mirada del mundo en que “el ser social determina la conciencia” (Marx). En el mismo número de la revista, Kay sitúa el género en la esfera de la ideología capitalista “no como un peyorativo de falsa conciencia, sino en el sentido descriptivo de la representación conceptual de

relaciones sociales” (Gabriel), y como “la impronta subjetiva de la simbolización de la diferencia sexual” que “asume para el capital la forma de una estrategia de acumulación, un andamiaje ideológico que sostiene una división desigual del trabajo” (Gabriel).

Quisiera terminar esta nota recuperando el valor político de las palabras de Leslie Feinberg a la revista *TransSisters* en 1993 cuando declaró que “(Las personas trans) estamos desafiando todo aquello que se nos dijo que era parte de la naturaleza”, pues en la desnaturalización de las relaciones sociales (de propiedad) naturalizadas por el capitalismo es donde echa raíces la violencia —correctiva— contra quienes traspasamos los mandatos de género, que no son sino los mandatos de la reproducción social. Tal proposición será la llave con la que comenzar a desatranca los cerrojos del liberalismo trans y del abolicionismo de género burgués, que han mantenido la emancipación de las personas trans cautiva tras una misma y vetusta puerta: la del estado burgués.

Nota II ~ Contra el abolicionismo de género burgués, contra el liberalismo trans

Las disidencias sexuales y de género formaban una parte central de las comunidades de mujeres y personas queer obreras en la década de los cincuenta y sesenta en Estados Unidos, como puede apreciarse en los personajes que acompañan a Jess Goldberg en la novela *Stone Butch Blues*. Estos escenarios estaban a menudo organizados en torno a las identidades *butch* y *femme*, formas de expresión entrelazadas dentro de las relaciones y deseos de las personas queer asignadas mujeres (O’ Brien). Fueron precisamente estas formas de masculinidades y feminidades queer y proletarizadas las que sufrieron los ataques de las corrientes más significativas de la política feminista de los años setenta (O’ Brien). Michelle O’ Brien expone que “las vidas personales y públicas de las mujeres que se reconocían como feministas fueron sometidas a escrutinio y vigiladas en tanto que el fracaso al ejercer su masculinidad, era comprendido como un obstáculo para la lucha feminista” (O’Brien). Holly Lewis argumenta que el objetivo de una gran parte del feminismo de segunda ola era liberar al cuerpo femenino de la idea de lo femenino, así “al basar la política en el dimorfismo sexual y reducir el género a la ideología (como falsa conciencia), las feministas radicales trans-excluyentes habían insistido de forma militante no sólo en que las mujeres trans *no son mujeres*, sino que son los hombres más violentos de todos: hombres que están colonizando los cuerpos de las mujeres” (Lewis, H).

De esta suerte, los postulados del feminismo de segunda ola, al poner en el centro de su política una diferencia sexual *ahistórica* (y así dejar de cuestionar los intereses de clase detrás de la especificidad histórica de la misma) aportan un análisis de los porqués de la masculinidad y la feminidad, pero no pueden ofrecer una explicación para las condiciones bajo las que una persona rechazaría las enseñanzas prescriptivas de esa misma masculinidad y feminidad (Zazanis). En otras palabras, la mirada del feminismo radical *no puede* explicar la existencia de las personas trans y disidentes sexuales. Cualquier intento ahistórico de comprender la disidencia sexual se topará en vano y tantas veces haga falta con una misma piedra: la naturalización del sexo; y con ella, la naturalización de las relaciones de dominación clasista. Al situar el origen de lo femenino en un a priori pre-clasista, este análisis ignora que “la feminización, comprendida como un proceso social de empobrecimiento, puede ser tratada como una categoría expansiva, que es definida por, pero no confinada a la categoría de mujer” (Cohen, Freedman, and Monk).

Asimismo, cuando se desprecia la historia, queda negada la política. Por ello, el discurso feminista trans-excluyente, lejos de tratarse de un proyecto político, no supone sino el enmascaramiento tras un lenguaje (aparentemente) secular de un discurso apocalíptico (Lewis, S): *Ha llegado el fin de la mujer como la conocemos*, se han conjurado en santa jauría todas las

potencias del *Lobby Queer*, Judith Butler y Soros, Irene Montero y Samantha Hudson, la industria farmacéutica y, cómo no, las guías de educación sexual de secundaria. No obstante, la pregunta de cuándo, por qué y bajo qué condiciones materiales surge la mujer como la conocemos, no parece venir nunca a colación en la liturgia radical. De este modo, la “abolición del género” que claman dichas feministas, no es que meramente quede en papel mojado, sino que, incapaz de derrocar las relaciones sociales capitalistas (cuya lógica naturaliza la reproducción social en sus cuerpos), se pervierte tornándose una vulgar súplica para regular y castigar desde el estado burgués toda disidencia sexual y de género. Así, el abolicionismo de género burgués, al sólo atender a las consecuencias presentes pero no a las causas históricas de la explotación de la mujer obrera, no se aleja tanto de las leyes represoras que durante el siglo XX llevaron a travestis, butch y maricas a los antros más oscuros de las comisarías, donde sufrieron vejaciones, palizas y abusos de todo tipo por simplemente ser y expresarse como deseaban, más allá de lo que su sociedad consideraba hombres y mujeres de verdad. En lo que respecta a la naturalización feminista radical del “sexo biológico”, Joni Cohen realiza en *La erradicación de las abstracciones talmúdicas* la siguiente crítica:

“Desnaturalizar el género al mismo tiempo que se naturaliza el sexo. Esto se traduce en una comprensión del sistema sexo/género para la cual el género es un constructo social (una abstracción), pero donde la naturalización del sexo queda reforzada. El género es, por tanto, histórico y mutable mientras que el sexo forma el substrato natural y transhistórico sobre el cual queda escrito (el género). Gonzalez y Neton (Endnotes) argumentan que “la transhistorización del sexo es análoga a una crítica reduccionista del capital, que sostiene que el valor de uso es transhistórico en lugar de históricamente específico al capitalismo.” (Cohen)

Finalmente, no quisiera concluir mi crítica a la reacción transexcluyente —in nomine abolición del género— sin decir que, a pesar de anunciarse como política radical y gran baluarte contra lo “posmoderno”, la nostalgia por un tiempo pasado más ordenado (que nunca existió) guarda más anhelos en común con el fascismo que con la senda de la revolución que da forma al futuro.

Empero, el reaccionarismo transexcluyente también encuentra a su contraparte progresista en los concilios con el estado burgués, su hermano gemelo (pero menos demodé), el liberalismo trans. Nat Raha acuñó este término para referirse a la política trans que considera que la obtención de derechos dentro de la sociedad capitalista es la solución a nuestra opresión (sin cuestionar que las raíces de la misma brotan de las propias relaciones sociales capitalistas). Recientemente, esta política se ha servido de la adarga de una narrativa esencialista que denominaré *Born this way*. La narrativa *Born this way* fetichiza toda relación social de la economía política capitalista como un atributo natal del individuo. Si la lectora es vivaz, habrá notado que esta no deja de ser sino la forma actual de blindar lo que ya blindara la diferencia sexual desde su institucionalización: naturalizar las vicisitudes del capital como un atributo innato de los cuerpos. Mientras que en el siglo XIX la disidencia sexual suponía un error de la naturaleza, hoy en día es una parte más de la diversidad de la naturaleza humana. Sin embargo, en este tablero hay una ficha que nunca queda en jaque: la naturaleza misma.

Alyson Escalante realizó a través de su Anti-manifiesto, así como de su posterior enmienda *Beyond Negativity*, una crítica certera a las demandas del liberalismo trans. Ella espetó que “las políticas trans actuales se han acomodado en la reivindicación de una identidad redentora que les permita ser reconocidos por la sociedad liberal como sujetos de pleno derecho” (Escalante) y que “canalizar esta demanda de reconocimiento mediante el reconocimiento de las identidades personales de cada individuo como ontológicamente distintas, conlleva una sutil naturalización de las relaciones opresivas de poder y clase que

generan la identidad en primer término” (Escalante). Asimismo, advertía que la demanda de reconocer las identidades no binarias como igual de válidas que las categorías de “hombre” o “mujer” presuponía estas últimas como algo natural e inexpugnable” (Escalante). Frente al identitarismo boyante de las políticas LGTB neoliberales, Alyson maldijo: “Cada identidad, un nuevo eslabón”, comprendiendo que “las estructuras de género, bajo el capitalismo, siempre (te identifiques como te identifiques) comportan un ejercicio de violencia social” (Zazanis). En esta misma línea, Alana Portero escribió: “La detección y eliminación de la masculinidad fallida en una persona asignada hombre al nacer es una validación incontestable.” (Portero).

Hay un aforismo que resuena con fuerza en las tribunas de la izquierda radical: *Los derechos trans son derechos humanos*. No hay consigna que pueda epitomizar mejor la orientación política del liberalismo trans como reivindicación de una mayor representación de las disidentes sexuales en la gestión del Capital. Frente a la mascarada burguesa, Jules Gleeson y Elle O’ Rourke nos plantean en la introducción de la venidera compilación de *Transgender Marxism*: “¿Y si la emancipación de las personas trans no pudiese conquistarse mediante la garantía de derechos?”

Nota III ~ *Aufhebung*: cuando la autodeterminación aviene la abolición

Elizabeth Duval advertía en una presentación de su último ensayo que el debate en torno a la ley trans en el estado español ha encontrado un callejón sin salida al articular sus demandas al estado (burgués) a través de términos que se oponen al mismo: *abolición* y *autodeterminación*, ambos de acervo revolucionario. Dichas demandas, separadas de una mirada totalizadora y superadora del capitalismo, pierden su razón de ser y sólo pueden dar lugar a desenlaces políticos transfóbicos, neoliberales, y en el mejor de los casos, baladíes. En lo que respecta a la autodeterminación, se hace necesaria la ruptura con el concepto burgués de libertad. La libre elección burguesa estructura la trasnochada parodia de la reacción “anti-posmoderna” contra las personas queer y trans:

“Así el género pasaría de ser una construcción social que determinaría al sexo, (...) a una elección que los individuos realizarían libremente y que incluso podría ser cambiante por periodos y no se limitaría a la expresión cultural en sociedad del hombre o la mujer, sino a decenas de géneros que, como productos, el consumidor elegiría según sus apetencias” (Bernabé).

Karl Marx, en el pasaje inicial del *Dieciocho Brumario de Louis Bonaparte* presenta una concepción de la libertad y la agencia mucho más fértil para abordar la cuestión de la autodeterminación trans, opuesta a su expresión burguesa:

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Marx).

No obstante, dicha cita no puede entenderse si no es de la mano de la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach* que dice:

“La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una

educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen) La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.” (Marx)

En esta misma línea, Michelle O’ Brien sostiene que “la autodeterminación no consiste en decisiones individuales, sino que radica en comunidades, clases y naciones tomando el control de su propio destino de las garras de la dominación del capital, así como de su violencia estatal y colonial”, recalando que hablar de autodeterminación es, en última instancia, hablar de revolución (O’ Brien). Cabe considerar, por otra parte, que una de las principales críticas de la reacción transexcluyente a la autodeterminación trans versa que ésta se contradice con una política abolicionista del género. A este respecto, la propuesta para comprender el concepto de abolición que este texto pone sobre la mesa permite recuperar una interesante perspectiva.

A mi parecer, una de las mayores fortunas que el marxismo puede aportar al debate reinante en torno a la cuestión trans, es la sustitución del concepto de abolición, tal y como se plantea desde el feminismo de segunda ola, por una concepción comunista de la abolición en clave de *Aufhebung* (Superación). Esta mirada de la abolición como *aufhebung*, como un proceso expansivo y superador de lo viejo, es la que sostiene Alexandra Kollontai cuando plantea a la Zhenotdel las formas que deberá tomar la abolición comunista de la familia. En primer lugar, sostuvo que la familia capitalista ya no era una forma social operativa pues “hubo un tiempo en que la mujer de la clase pobre, tanto en la ciudad como en el campo, pasaba su vida entera en el seno de la familia. La mujer no sabía nada de lo que ocurría más allá del umbral de su casa y es casi seguro que tampoco deseaba saberlo. En compensación, tenía dentro de su casa las más variadas ocupaciones, todas útiles y necesarias, no sólo para la vida de la familia en sí, sino también para la de todo el Estado” (Kollontai), mas “cuanto más se extiende el trabajo asalariado de la mujer, más progresa la descomposición de la familia” (Kollontai). Tal y como afirma Alyson Escalante, tanto Marx como Kollontai rechazaban la posibilidad romántica de regresar a las viejas formas de familia, pues el capitalismo mismo había destruido esa posibilidad (Escalante). Así, la pregunta hacia la que apuntaba el cambio revolucionario, y que Kollontai canalizó en *El comunismo y la familia* era la siguiente: ¿Qué formas de crianza y parentesco debe endosar la sociedad comunista?. La respuesta que Kollontai ofrece es la de la *comunización* (si bien aún en germen) del trabajo y el cuidado que el capitalismo confinaba en la familia, una “gran familia universal de trabajadores” (Kollontai) que expanda la reproducción social mucho más allá de la esfera doméstica. Así, la propuesta abolicionista no consiste en una mera destrucción de lo existente, ni en un regreso a un tiempo e instituciones pasadas, sino que expande el potencial humano más allá de los límites capitalistas.

Alyson Escalante expresó que “la lucha por la abolición del género no puede separarse de la lucha por el comunismo.” De esta suerte, yo quisiera proponer que las consecuencias políticas que se persiguen mediante la demanda de la autodeterminación trans, así como de la llamada “abolición del género”, deben replantearse como totalizadas en la lucha comunista por la abolición (*aufhebung*) de la familia como “institución vicaria de las capacidades humanas” (Belinsky); que conlleva la reorganización del trabajo reproductivo, incluyendo la crianza, bajo una base completamente nueva (Belinsky). La total comunización de la reproducción social desbordando todos los fogones burgueses. En lo que atañe a esta cuestión, La Forja escribían en su brillante texto de *La emancipación de la mujer y la revolución proletaria*:

“Si bien es cierto que el desarrollo de las fuerzas productivas, durante la historia de la sociedad de clases, ha puesto en la picota la economía doméstica y que el capital, gracias al *maquinismo*, ha utilizado esto para empezar a incorporar a la mujer al mundo del trabajo, y que

todo esto significa el primer paso para su emancipación, también decimos que es insuficiente y que es necesario dar el segundo paso, que consiste en destruir la familia monogámica. Como la familia proletaria expresa un nuevo contenido en las relaciones sexuales (...) sólo resta terminar con lo que aún lo mantiene: el capitalismo.” (La Forja)

Debe quedar claro a la lectora que no podemos volver atrás, a una época donde los límites entre el hombre y la mujer eran menos difusos, donde no existían personas que se identificaran como no binarias, donde las personas no podían transitar hormonalmente, donde el capitalismo no podía asimilar estas disidencias dentro de sus circuitos de producción, circulación y reproducción social. Por mucho que a algunos “revolucionarios” les pese, esto es una lucha política y no un estribillo de Karina. No obstante, el comunismo sí puede ofrecer una esperanza a las personas trans y es la de que “así como el hombre, la mujer no es sino un conjunto de relaciones sociales históricamente conformadas y cambiante en función de las variaciones de la sociedad en su proceso de desarrollo; la mujer es pues, un producto social y su transformación exige la transformación de la sociedad” (Adrianzen). Esta misma transformación de la sociedad superará las formas en que la familia monogámica capitalista ha regulado durante siglos la masculinidad y la feminidad, abriendo camino hacia una vida comunista que permita florecer a todas las personas, desde una autonomía corporal insólita —mucho más allá de lo que hogaño entendemos por queer o trans— que simplemente no conocemos a día de hoy, pero por la que *merece la pena luchar*.

Nota IV ~ Pan, rosas y purpurina: Más allá del género, más allá de la familia

Nat Raha incorpora el concepto de *reproducción social queer* para definir el trabajo socialmente reproductivo que reproduce las vidas queer y trans (marcadas como excedentes), sus trabajos y sus mundos (Raha), más allá de la familia monogámica capitalista. Quisiera dedicar esta penúltima nota para desarrollar las formas en que los cuidados a través de los cuales sobreviven las disidentes sexuales proletarias a la precariedad y la violencia del estado burgués, pueden contribuir políticamente a dar forma a la reproducción social comunista por venir. Asimismo, expondré las teorizaciones que compañeras trans marxistas han realizado en torno a las posibilidades que la existencia trans ofrece de poner el placer en el centro de una sociedad sin clases.

En el capitalismo, las personas queer y trans proletarias han aprendido a reproducirse socialmente, pues no les ha quedado otra, más allá de la reproducción biológica. Las familias escogidas queer, denominadas *creché*, son una unidad reproductiva que surge desde los márgenes de la familia monogámica, y que, en cierto modo, suponen una semilla del futuro en la tumba del pasado capitalista (Lewis, H). No quiere decir esto que las creché, o los espacios de reproducción social queer como fuera la casa S.T.A.R. regentada por Sylvia Rivera, sean revolucionarios, ni mucho menos que las personas trans y queer lo sean (en tanto trans y queer). De hecho, la reproducción social queer sólo puede entenderse como un proyecto de solidaridad, resistencia y supervivencia frente a las agresiones del capital, pero que se ha demostrado totalmente incapaz de transformar las relaciones sociales que reproducen un mundo transfóbico y heterosexista. Sin embargo, las experiencias de reproducción social queer sí sitúan, a mis ojos, a las disidentes sexuales del proletariado en una posición propicia para imaginar formas comunizadas de crianza que se articulen desde la solidaridad y no desde la producción de plusvalía.

Leslie Feinberg, con su proverbio trans “*el género es la poesía que escribimos con el lenguaje que nos enseñan*” sentaba las bases para imaginar una política dialéctica del cuerpo trans, donde se puede hablar de reproducción o resistencia (Missé), pero también de opresión y placer al mismo tiempo. De esta suerte ¿acabar con las raíces de la opresión clasista, podría

conllevar la emancipación del placer de la experiencia trans? Por ponerlo en términos de Feinberg ¿podría, acabar con el capitalismo, dar lugar a formas más emancipadas de poesía? Es en esta misma línea, que Kay Gabriel propone una perspectiva transexual que revela al cuerpo, incluyendo sus capacidades dentro de la significación de la diferencia sexual, como un espacio de lucha en la creación de una vida des-alienante para todas las personas (Gabriel). Incorporando el proceso de la transición, Jules Gleeson y Elle O'Rourke plantean que "nuestra la lucha por emancipación política se ha entendido como una progresión dentro de un proceso más amplio de la lucha de clases, y nuestras transiciones reorganizan las demandas de la reproducción social" (Gleeson, O'Rourke). Estos planteamientos críticos, sin pertenecer estrictamente a una perspectiva revolucionaria, plantean la posibilidad de las corporalidades trans (en el sentido de poder mudar los cuerpos allá donde el desarrollo de la técnica humana lo permita) en una sociedad más allá de las normas sexuales de la familia, más allá de la necesidad del capital de reproducir a los trabajadores como tal. Dichas propuestas corresponden con el espíritu utópico del tradicional poema del movimiento obrero, *Pan y Rosas*. Si la experiencia trans puede ser una fuente de placer estético o corporal ¿por qué iba a privarse a la sociedad comunista de dicho placer, tras el desamarre de la reproducción social y la reproducción biológica (Belinsky)?

Las formas de reproducción social queer siempre han ido de la mano del placer, de generar espacios seguros donde ese placer pueda existir fuera de las normas sexuales que institucionaliza el capital, de comunizar refugios donde habitar una vida (aparentemente) menos alienada que aquella que la sociedad burguesa ofrece a las personas trans y queer de la clase trabajadora. Este proyecto es indudablemente contrario a cualquier posibilidad emancipatoria, pues los espacios seguros y de resistencia queer son el opio de las disidentes sexuales del pueblo, "el corazón de un mundo sin corazón" (Lewis, H / Marx). No obstante, eso no quiere decir, a mi parecer, que la clase obrera deba renunciar a los placeres, los cuidados y la solidaridad que la reproducción social queer añora y el capitalismo imposibilita. Sentencemos a muerte los discursos obreristas que contraponen la justicia redistributiva a formas más plenas y placenteras de vivir, pues "lo queremos jodidamente todo" (Gabriel, K.).

Compartamos las glorias de la vida; pan, rosas y purpurina.

Nota V ~ La revolución comunista: Único horizonte en la emancipación trans

La emancipación de las personas queer y trans exige la revolución comunista; pues la revolución "es el proceso que destruye las relaciones sociales antiguas, y la solidaridad es el embrión de las nuevas relaciones que están contenidas en ella" (Lewis, H) y "el racismo, la misoginia y el sexismo oposicional se producen por una repetición basada en condiciones y contingencias de la organización de la producción y la reproducción bajo el capitalismo (Lewis, H). Se hace necesario comprender, como expone Holly, que "la clase social no es otro vector de opresión; es la mistificación de todas las relaciones sociales para ponerlas al servicio de la producción de plusvalía" (Lewis, H), así como que la revolución no implica únicamente la emancipación de la clase trabajadora, sino del género humano en su conjunto. Nadie es realmente libre bajo las estructuras de dominación capitalistas. Asimismo, las condiciones materiales para la emancipación de las personas queer y trans obreras están dadas (tomar parte de la producción social), pero ésta no se está llevando a cabo porque entra en contradicción con viejas instituciones sociales que le han sido legadas y sobre las que se erige el capital. Por arcaicas que éstas sean, la burguesía no las ha revolucionado. El hecho de que las condiciones materiales que posibilitan nuestra emancipación política requieran la pertenencia a la clase productora, torna indivisible la emancipación de las personas trans de la revolución proletaria.

Numerosas pensadoras y militantes trans han relacionado la llamada abolición del género (familia capitalista) con la necesidad de la revolución. Así, Alyson Escalante concluye *Beyond Negativity* con el siguiente párrafo:

“La abolición del género sólo puede ser la consecución de la abolición de las condiciones materiales que lo refuerzan con sus ideologías de diferencia sexual. Esto implica la destrucción del sistema capitalista que produce la familia nuclear como estructura fundamental de la sociedad. Esto implica el derrocamiento del colonialismo y su supremacía racial, que se apoya en los discursos del género para justificar su violencia y así establecer ideologías de hipersexualización y desviación. Esto implica reconocer que todas estas cosas sólo pueden ser derrocadas mediante una política comunista que mire hacia el futuro.” (Escalante)

Del mismo modo, el editorial de la revista *Invert* resuelve que “en tanto que el género está mediado por todas las demás formas sociales que abarcan la totalidad del modo de producción capitalista, su abolición no puede darse de forma independiente, sino que es una parte esencial del *verdadero movimiento que abolirá el estado presente de todas las cosas*” (Cohen, Freedman, and Monk). Finalmente, quisiera concluir este texto con las palabras de mis compañeras Jules Gleeson y Elle O’Rourke: “Emancipar a las personas trans requiere, por encima de todo, derrumbar las divisiones de clase, revertir nuestra separación para con los medios de producción, y desarrollar nuevas formas de crianza más allá de la familia (...) Lo que se ha hecho, puede deshacerse” (Gleeson, O’Rourke). Nuestra emancipación tiene un único camino, romper con las cadenas de las relaciones sociales capitalistas que nos atan a una vieja institución familiar en la que nuestros cuerpos y nuestras formas de expresarnos nunca serán plenamente posibles. Dicha ruptura sólo puede llevarse a cabo a través de la revolución comunista que traiga consigo la abolición de la caduca sociedad de clases para acabar, no sólo con la opresión histórica de las personas trans, sino con la de la humanidad en su conjunto.

Salvo el poder todo es ilusión.