

círculo de lecturas anarquistas

online

- ♥ editorial doblefilo
- ♥ ajxik'a'y
- ♥ colectiva la madriguera
- ♥ editorial mariquita

círculo de lecturas anarquistas (9.8.2020)

compilación por editorial mariquita, editorial doblefi-
lo, ajxi'a'y, colectiva la madriguera y luna imox.

Editorial Mariquita

Web: editorialmariquita.com

Correo: editorialmariquita@gmail.com

Facebook: [editorialmariquita](https://www.facebook.com/editorialmariquita)

Instagram: [@editorialmariquita](https://www.instagram.com/editorialmariquita)

Issuu: [editorialmariquita](https://issuu.com/editorialmariquita)

Se permite la reproducción y difusión de este
material con fines pedagógicos, libertarios y no
comerciales, citando la autoría y edición.

**círculo de
lecturas
anarquistas**
(9.8.2020)

Índice

afectos y sentires	9
Exclusión y monogamia: mi proceso de empoderamiento	11
Amor libre y amor neoliberal	19
Condiciones sociales para el amor libre	23
antiespecismo y culturas nativas	31
Las nativas feministas comen tofu: veganismo y leyendas Mi'kmaq	33
antiespecismo interseccional	47
Colonialismo, imperialismo y liberación animal	49
La animalidad como otredad radical, la interseccionalidad como herramienta política	57
acción política interseccional	67
De la anarquía academicista a la realidad socio-territorial. Críticas anarcofeministas al anarquista intelectual	69
pedagogías libertarias	83
Educación popular, feminismo y contra hegemonía	85
Entre secretos y silencios. La ignorancia como política de conocimiento y práctica de (hétero) normalización	93

afectos y sentires

Natàlia Wuwei Climent

Exclusión y monogamia: mi proceso de empoderamiento

Yo no nací monógama ni anarquista relacional. Yo crecí, como todes, en un entorno social determinado y lleno de estructuras de poder: machismo, heterosexismo, monosexismo, monogamia, racismo, entre otras. A mí me enseñaron desde pequeña que hay una forma correcta de relacionarse con cada persona según unas cajas determinadas: las amigas, la pareja, la familia de origen, la familia política, las compañeras de trabajo, las compañeras de clase, etc. También que hay diferencias en el trato según el género de la otra persona u otros factores como la clase social, las capacidades o el color de su piel o el país de proveniencia.

Aprendí que lo que era normal era tener una pareja y, en mi caso, que esta tenía que ser un hombre. También me enseñaron que la pareja era el tipo de relación a través de la cual existe el compromiso, siempre acompañado de un tipo de sacrificio jerárquico. Me enseñaron que las amistades están bien y son “útiles” (sobre todo cuando no tienes pareja o necesitas un apoyo emocional debido a algún problema de pareja), pero que la pareja siempre tiene prioridad. También me enseñaron que

los cuidados, el afecto (tanto físico como emocional) y el sexo siempre tenían que ir juntos a través de esta figura y que, sin pareja, solamente podría obtener relaciones de consumo, tanto sexual como emocional, totalmente aceptadas como castigo por no pasar a través de la pareja.

Me enseñaron que, para poder acceder a tener pareja (y por tanto acceder a tener todas estas necesidades cubiertas) tenía que competir con las guapas, las carismáticas o las atractivas al ojo normalizado del que mira y escoge. También aprendí que había personas más feas, gordas, con cuerpos menos normativos, raras y desviadas (no heterosexuales, trans, racializadas, etc), y que estas acostumbraban a recibir cierto tipo de violencias: muchas hemos pasado infiernos en la escuela o en el instituto que han seguido reproduciéndose fuera de estos entornos. También aprendí que todas estas eran las excluidas, no solamente a poder tener amigas, sino también, y sobre todo, a acceder al privilegio de tener una pareja.

Crecí con un miedo muy grande al rechazo y a ser excluida. Por mi experiencia, perder mi posición a ser reconocida como “existente” (y ya no digamos a sentirme apreciada, afectada, querida o deseada) era muy fácil. En mi caso era por mis supuestas “rarezas”. Ahora entiendo más de dónde venía eso: mi cabeza es diferente a lo que se ha estipulado como “normal” y esto implica cosas muy variadas, como movimientos leídos como “extraños”, reacciones emocionales diferentes, lentitud para ciertas cosas, rapidez y estrés para otras, dificultad para comunicarme de una forma tipificada, diferencias sensoriales, etc. Soy neurodivergente, cosa que me hacía ser un blanco fácil tanto de insultos o ataques, ser ignorada o rechazada. Sumada a la exclusión, mi funcionamiento también me dificultaba cierto tipo de interacciones, ya que la ansiedad social o las fases depresivas hacían que me costara más acercarme a la gente.

Con todo este miedo, empecé a caminar por el mundo de las relaciones. El miedo, la exclusión, y ciertas violencias que recibí me hicieron creer que el mejor camino era la monogamia heterosexual cuando “conseguí” tener una relación de pareja: me daba seguridad. Tener la “suerte” de encontrar a alguien que no me rechazara. Me cogí muy fuertemente a eso y viví once años en una relación monógama con un hombre. También empecé a esconder y a no hablar nunca de mi orientación sexual y afectiva (bisexual), ya que, cuando la había mostrado o había mostrado algún indicio de promiscuidad, debido a mi género había padecido violencias de las que necesitaba huir y protegerme (violencias relacionadas tanto con el género como con el consumo relacional fuera de la pareja). No sentía el empoderamiento como una opción.

A pesar de la seguridad que eso parecía darme, la relación no era segura: era de poder, desigual y de propiedad (giraba alrededor de él, y de sus deseos y necesidades). Tardé en aceptar que eso no era bueno para mí por todos aquellos miedos que arrastraba: a quedarme sola, al vacío que siempre había encontrado fuera de esa relación, especialmente por el proceso de exclusión; al rechazo, que siempre me ha dolido más que la soledad en sí misma (a la que me he acostumbrado en muchas épocas de mi vida). El apego se complica mucho cuando eres una persona a quien las relaciones se le hacen más complejas debido a la exclusión, a los desvíos respecto a la norma, tanto por ser neurodivergentes, como por ser gordas, feas, con diversidad funcional, o por muchos otros motivos y estructuras. Finalmente conseguí hacer el paso de dejar aquella relación, con mucha sensación de vértigo.

Decidí aprovechar la situación para pensar cómo quería construir mis relaciones. Entonces, cuando pensaba en relaciones, tenía la tendencia a pensar en relaciones de pareja, como me habían enseñado desde pequeña. Más adelante mi preocupación se extendería al resto de relaciones cuando, estando otra vez expuesta al consumo y la exclusión, ya no teniendo el pri-

vilegio de la seguridad de tener una pareja, padecí y viví de una manera muy contundente lo que hace el pensamiento monógamo a todas aquellas que no somos reconocidas ni tenemos pareja.

Los siguientes fueron años de volver a revivir rechazos y, cuando parecían no ser rechazos, el consumo y el maltrato emocional desde la posición de la amistad. La monogamia es muy competitiva, solamente una persona puede llevarse el reconocimiento por parte de otra. Reconocimiento y una serie de factores que ya he comentado, como cuidados o afecto. Ser excluida no implica solamente que no se te reconozca sino que, además, tampoco se reconozca lo que se consume, los maltratos, la violencia emocional, la falta de cuidados y muchas otras cosas.

Desde esa sensación de exclusión y de estar fuera de este “mercado” de las relaciones, siguiendo teniendo el miedo a caer en una relación posesiva y viviendo maltrato y consumo fuera de una relación monógama, me di cuenta de que necesitaba, no solamente “descubrir” cuál era la forma que quería para mis relaciones, sino ir más allá: necesitaba politizarlo. Fue en ese momento cuando todo mi interés fue debatir, informarme, reflexionar formas relacionales que pudieran luchar contra toda esa violencia. Entonces fue cuando empecé a repetirme (sin saber muy bien qué quería decir) “quiero que mis relaciones sean políticamente conscientes”.

En todo ese proceso intenté pensarme a través del **poliamor** (porque era la alternativa que tenía más a mano, la más conocida). Creí que, a lo mejor, la solución podría ser solamente romper con la exclusividad de la pareja. Pero la sensación de exclusión seguía y lo único que sentía era la reproducción multiplicada de lo que ya había vivido en la monogamia. Si estás excluida dentro del “mercado” de las relaciones, da igual el número de parejas que estés “dispuesta” a tener, seguirás fuera; o, mejor dicho, aun más fuera, mientras observas cómo un conjunto de personas *con un elevado capital social, sexual y de cuidados* se

lo van montando entre ellas. Seguía sintiendo que no encajaba y, sobre todo, seguía sin encontrar una alternativa que rompiera con los sistemas de opresión.

Fue entonces cuando mi atención se dirigió a entender las relaciones de forma general (más allá de la pareja). Me asusté al hacerme consciente de cómo vemos y vivimos las relaciones, y el poco valor que suelen tener las relaciones que no son de pareja.

Fue en ese momento cuando comprendí el concepto de red afectiva, no tanto como solamente un conjunto de personas con diferentes tipos de vínculos que te dan un apoyo afectivo, sino como una red sensible, de solidaridad, en la que se tienen en cuenta estructuras, violencias, que presta apoyo económico, emocional, intelectual y de muchos tipos. Tener en cuenta las estructuras tiene que implicar romper con los discursos poco inclusivos para incluir a todas aquellas personas que el capitalismo relacional excluye. Por tanto, tiene que implicar cuestionarse el deseo: por qué unas atraen y otras no (tanto emocional, intelectual, estética o sexualmente), por qué damos más atenciones a unas y a otras menos, qué construcciones sociales hay detrás, y deconstruirlas.

Desde ese punto empecé a construir una filosofía relacional que me hizo, poco a poco, identificarme con la **anarquía relacional** (otro tipo de no-monogamia) y a valorar las relaciones de otra forma. No estoy diciendo que todas las personas que se identifiquen con la anarquía relacional la vivan exactamente de la misma manera, al igual que pueden haber personas que se identifiquen con el poliamor y tengan experiencias diferentes a la mía, o filosofías relacionales parecidas, pero sentí que era lo que más encajaba. Empecé a verlo como una alternativa a la pareja y la familia nuclear más sensible a mi filosofía en muchos aspectos.

El problema de vivir filosofías relacionales de este tipo es encontrar con quién vincularse, ya que, para no ser arrastrada a repetir dinámicas ya vividas, necesitaba relacionarme con per-

sonas que trabajasen las relaciones de forma parecida. Gracias al activismo plurisexual crítico (y al privilegio de vivir en un ambiente urbano) encontré a unas pocas personas con las que podía construir vínculos, personas con las que podía hablar sobre relaciones, debatir y tratar todos estos temas que he comentado. No obstante, no me fue nada fácil, ya que empecé a buscar este tipo de vínculos hundida y sin tener ninguna relación de referencia. Poco a poco, y siguiendo muy vinculada a ciertos tipos de activismos (con otras anarquistas relacionales y activistas de la no-monogamia también con una perspectiva crítica), seguí tejiendo la que es ahora mismo mi (muy querida y apreciada) red.

Con el tiempo me he dado cuenta de que lo que estoy construyendo no es compatible ni con la monogamia ni con jerarquías que imponen las voluntades de parejas por encima de las necesidades y cuidados hacia otras relaciones consideradas socialmente menos importantes. También me he dado cuenta de que hay muchas formas diferentes de compartir cuidados y afectos, y que tampoco tienes porqué centrarlo todo en una sola figura relacional. No es fácil porque supone nadar contracorriente en muchos sentidos; porque no siempre tener una red de este tipo, debido al contexto relacional y social que vivimos, puede aportarte todo lo que necesitas emocionalmente o afectivamente; y porque la mayoría de personas son jerárquicas y además *muchas instrumentalizan filosofías relacionales, escondiendo debajo una forma de relacionarse también consumista y excluyente*.

Muchas veces este mundo de exclusión, capitalista y que consume relaciones, me ha hecho desear o sentir necesitar el apoyo de una pareja en monogamia. De hecho, sé que para muchas personas —en situación de exclusión similar— conseguir tener una pareja “estable” es todo un gran hito. Hace unos meses leí un tuit de una activista autista explicando que, para ella, como autista y gorda, haber conseguido casarse con un hombre había sido un acto revolucionario. Yo no estoy nada

de acuerdo con que conseguir casarse sea un acto revolucionario, aunque entiendo mucho por qué lo dice. No obstante, ahora mismo, para mí tener una relación monógama no sería en ningún caso compatible con mi voluntad de no querer ejercer poder ni privilegios relacionales sobre otras personas. Tampoco sería compatible con mi red, una red que, aunque a veces la siento inestable, no querría perder por nada en el mundo.

Danilo Castelli

Amor libre y amor neoliberal

La crisis de la pareja tradicional es un hecho. Pero intuyo que no es, lamentablemente, una crisis revolucionaria proveniente del deseo de la gente de vivir más libre, sino una consecuencia de la atomización social y del individualismo hedonista promovidos por el propio capitalismo neoliberal.

Estoy a favor de que se critique a la monogamia y se hable de las relaciones abiertas, el poliamor, etc., pero una cosa es hacerlo desde la agenda del amor libre y otra es hacerlo desde la agenda del amor neoliberal.

Uno de los orígenes de la filosofía del amor libre es el pensamiento utópico de Charles Fourier, en su obra **El nuevo mundo amoroso**. La filosofía del amor libre continuará desarrollándose a lo largo del siglo XIX y parte del XX en vínculo con el anarquismo y el socialismo, como una forma más de resistir a este sistema social alienante (que introduce la lógica de la propiedad privada a nuestra vida afectiva) y también como una forma de prefigurar las relaciones afectivas en la sociedad post-capitalista (**Emma Goldman** desde el anarquismo y **Alexandra Kollontai** desde el marxismo seguirían desarrollando la filosofía del amor libre). El objetivo revolucionario de esta filosofía es generar relaciones sexo-afectivas más sanas y libres (libres para realizarnos y libres de dominación y explotación). Como se dice por ahí, es más fácil oprimirnos si nos agrupamos de 2 en 2 que

de 20 en 20. Promover relaciones afectivas más allá de la pareja monogámica y de la familia nuclear multiplica los sistemas de apoyo para las personas y forma comunidad.

El amor neoliberal, en cambio, actúa en nombre del placer y la “libertad” del individuo de hacer lo que desea. Esto lleva a disolver aun más los sistemas de apoyo creados por los vínculos afectivos (ya que nada puede ser más importante que el deseo del individuo) y nos deja más vulnerables ante los sistemas de dominación. Desde el amor neoliberal no se critica a la monogamia como orden social que complementa al capitalismo y al patriarcado: se la critica como un obstáculo al deseo del individuo de hacer lo que quiere cuando quiere. (Por eso desde el amor neoliberal se enojan cuando les hablamos sobre capitalismo y patriarcado. Hasta lanzan acusaciones desopilantes sobre que estamos “metiendo la política en el medio”).

Algunos hombres se copan con la idea del amor libre desde una postura egoísta de que van a poder conservar el privilegio que ya tienen ahora de usar gente para satisfacer sus deseos **sin responsabilizarse afectivamente**. A ese privilegio se le agregaría la quita del estigma de la infidelidad. Claro que en su mundo perfecto serían ellos y su harén, pues sería molesto al ego de macho que la mujer tenga la misma libertad sexual. Sobre todo cuando saben (aunque lo nieguen) que **la capacidad sexual de la mujer es muchísimo mayor a la del varón**.

La reacción conservadora de algunas mujeres a la crítica de la monogamia tiene bastante sensatez: razonan que los dobles estándares respecto a la promiscuidad y la responsabilidad por los vínculos que favorecen al hombre serían aun peores que bajo la monogamia como norma. “Tener” a un hombre y ser “de” un hombre es una estrategia de supervivencia para bastantes mujeres en una sociedad donde los hombres todavía concentran el poder y la riqueza. Si resulta que ahora tienen que compartir a ese hombre con otras mujeres, obviamente quedarán en una situación más precaria que antes (económicamen-

te, emocionalmente, socialmente). Por lo tanto interpretan que con la abolición de la monogamia saldrán perdiendo, y razón no les falta cuando la crítica a la monogamia que escuchan viene desde una perspectiva neoliberal y centrada en el placer masculino heterosexual o en el placer “individual” en abstracto.

Por eso el amor libre necesita ir de la mano del **feminismo** y de la emancipación femenina (económica, emocional, sexual...). Con machismo no hay amor libre. Con homofobia, bifobia y transfobia tampoco. Vender el amor libre poniendo en primer plano el deseo del varón cis heterosexual o despolitizando la cuestión hablando de “individuos” en abstracto no tiene nada de revolucionario: todo lo contrario.

Uno de los temas con los que se encuentra la gente que empieza a leer o dialogar sobre amor libre es el de los celos. Desde el amor neoliberal se nos dice que los celos vienen de inseguridades propias, entonces es problema nuestro resolver esas inseguridades y autogestionar nuestras emociones para ser “evolucionad*s” y no arruinarle la libertad al resto. Desde esa posición se dan **consejos en formato de autoayuda**, donde por supuesto no hay una mirada crítica de la producción social de las subjetividades (y de las soledades), de cómo se margina a ciertos cuerpos como no-deseables (o deseables solo como fetiche) y de si los celos concretos que la persona siente vienen de situaciones de descuido y abandono que son reales. Incluso desde perspectivas **algo más sofisticadas** donde se habla de “deconstruir los celos, el miedo y la inseguridad”, siempre se habla de una deconstrucción *individual*.

Actualmente perdemos mucha energía como sociedad en las **“guerras románticas”** y en competir entre nos por afecto/sexo. Con el amor neoliberal sería aun peor, ya que la libertad que le interesa es solamente la individual, no la colectiva, y desligada de la responsabilidad. Además el amor neoliberal promueve la

mercantilización de las relaciones afectivas, ya sea con la lógica de usar personas y descartarlas o con la lógica del contrato (haciendo de la necesidad una virtud).

Por eso el amor libre necesita ir de la mano de la crítica al capitalismo y al mundo creado por la propiedad privada y la mercancía. **Necesitamos tener en cuenta a las condiciones sociales para el amor libre.** No hay amor libre sin libertad, y no somos libres si no tenemos para comer o si para comer tenemos que empeñar la mayor parte de nuestro día durante toda nuestra vida en ganar dinero, o depender de alguien que lo haga. No hay amor libre si nos relacionamos con las cosas como si fueran personas y con las personas como si fueran cosas. No hay amor libre si se nos condiciona a una lógica de la escasez de afecto/sexo, obligándonos a competir con otrxs para obtener o preservar nuestra “cuota”. No hay amor libre sin tiempo libre. ¿Qué espacio para el amor libre tienen madres solas sin un sistema de apoyo para la crianza y el cuidado? No hay amor libre si tenemos que poseer a otrx (o a varixs) para asegurarnos de recibir el afecto que necesitamos. **No hay amor libre sin responsabilidad afectiva.**

Danilo Castelli

Condiciones sociales para el amor libre

¿Qué es el Amor Libre y qué es la monogamia? El Amor Libre es una ética. Significa relacionarse sexo-afectivamente con otras personas desde la equidad y el respeto, desde el compartir momentos y proyectos y no desde la posesividad del otro, sin poner a la otra persona en la posición de que está ahí para satisfacer todas tus necesidades y deseos en la vida, y por supuesto sin restricción alguna para finalizar la relación. Todo esto requiere una situación de igualdad y una dosis de comunicación activa para llegar a acuerdos, a consensos y respetar consentimientos en el inicio, la duración y el fin de la relación.

El Amor Libre no es sinónimo de relaciones poli (de a 3 o más personas). Pueden haber relaciones poli que no sean libres y relaciones de a 2 que sí lo sean. Una relación es libre si cumple las condiciones expresadas en el párrafo anterior.

El Amor Libre no es masivamente posible en sociedades donde las relaciones sexo-afectivas están fuertemente reguladas, no sólo por normas culturales sino por leyes y condicionamientos económicos que son bastante coercitivos. En algunas sociedades, sólo es posible para una minoría de individuos.

En nuestra sociedad se impone a la monogamia como contrato estándar (en realidad, único) para todas las relaciones sexo-afectivas. Esto significa que las relaciones sexo-afectivas sí o sí tienen que ser de a dos con exclusividad de terceros.

Cuando las personas no sienten atracción por terceros, la cláusula de exclusividad se ve como libre. Pero cuando existe atracción por terceros, la cláusula de exclusividad aparece en su carácter coercitivo, por lo tanto no se puede hablar de libertad por más que la unión haya sido voluntaria. (Se puede aceptar voluntariamente una relación que no es libre, así como uno acepta voluntariamente un empleo donde estará al mando de alguien por x horas a la semana porque necesita el salario.)

Para que el Amor Libre tenga lugar no es necesario impedir que la gente se relacione de manera monogámica, pero sí es necesario abolir la imposición social de la monogamia.

¿Qué necesita una persona para practicar el Amor Libre?

Las condiciones que los individuos necesitan para practicar el Amor Libre pueden clasificarse en:

- Independencia económica
- Apoyo del entorno
- Seguridad jurídica
- Madurez psicológica
- Información
- Tiempo

Cuando se depende económicamente de un cónyuge (o de la familia), es imposible practicar el Amor Libre si el proveedor no está de acuerdo. Forzada a optar entre la supervivencia sin Amor Libre y el Amor Libre con precariedad económica, mucha gente elegirá la primera opción, especialmente si es responsable de terceros y no sólo de sí misma.

Sin apoyo del entorno, practicar el Amor Libre puede tener costos sociales como el abandono familiar, la hostilidad en ambientes laborales y de estudio, la estigmatización pública. De manera que mucha gente que lo practica se ve forzada a optar por mantenerse “en el closet” en aquellos ámbitos donde calcula que sufrirá un gran perjuicio si habla sinceramente de su estilo de vida.

Sin seguridad jurídica, en un entorno conservador como el que estamos, puede ocurrir que una ex pareja con la que se comparte un hijo recurra a un juez para aducir, por razones morales, la quita de la tenencia o del régimen de visitas. Además, 3 o más personas que quieran compartir una vida en conjunto no accederán a las mismas ventajas que los matrimonios o uniones civiles entre 2 personas. Ni hablar de países donde se penaliza la homosexualidad.

Sin madurez psicológica no hay posibilidad de sostener un vínculo de Amor Libre pues se meterán en el medio toda una serie de concepciones y conductas propias de la actual socialización hegemónica, a saber:

Mononorma: donde la monogamia es establecida como lo normal y todo lo demás como anormal o perverso.

Heteronorma: donde las parejas entre un hombre y una mujer (ambos cisgénero) son “lo natural” y las demás parejas son, en el mejor de los casos, “de segunda”.

Machismo: donde se refuerzan los roles de género patriarcales para hombres y mujeres, con una relación de subordinación de las mujeres hacia los hombres.

Amor romántico: el uno para el otro, la media naranja, juntos para siempre, glorificación de los celos, de la posesividad y de la dependencia emocional.

Lógica de la escasez: el amor es un bien finito, no hay afecto/sexo para todo el mundo, cada persona tiene que asegurarse su porción de afecto/sexo y vigilar que no se la quiten. (La promiscuidad solo es aceptada en situación de soltería)

Superar estas cuestiones no es algo de la noche a la mañana. No solo requiere acceso a información sino un acompañamiento en la transición y, en muchos casos, terapia. Es oportuno señalar el carácter conservador e incluso anti-ético de muchos terapeutas cuando atienden a pacientes/clientes con relaciones no-monogámicas y las juzgan para empujarlas a la monogamia.

Sin información mucha gente disconforme con las formas hegemónicas de relación sexo-afectiva no conoce que existen alternativas, está atrapada por prejuicios sobre las relaciones no-monogámicas, o no tiene un nombre para ponerle a aquello que practica.

Y por último, sin tiempo para relaciones, tampoco es posible vivir el Amor Libre. Por ejemplo, quien trabaja 12 horas por día y además tiene 3 hijos chiquitos y nadie que le ayude a cuidarlos.

Hace falta activismo, pero...

Es claro que no basta con aumentar la tolerancia social hacia la pluralidad de relaciones sexo-afectivas posibles, también hace falta que esa pluralidad sea realmente accesible para todos los individuos.

Lo que más fácilmente podemos empezar a hacer para lograr eso es socializar información escrita, gráfica y audiovisual a través de la web o de cines-debate, charlas abiertas, folletos, ir a los medios.

Lo segundo más fácil es crear redes de apoyo que cumplan el papel de acompañar a individuos en transición hacia el Amor Libre. En un estadio más avanzado de esas redes, podrán proveer ayuda psicológica, legal y económica a individuos que sufran consecuencias negativas por practicar el Amor Libre.

Pero todo esto, valioso como es, solo logrará propagar el Amor Libre a la minoría social que no cuenta con obstáculos demasiado pesados para practicarlo y a la minoría que por una cuestión de carácter y convicciones, o por ya sufrir de una marginación de hecho, ya está jugada por practicar un estilo de vida contra-hegemónico incluso a costa de sufrir precariedad económica, discriminación y problemas legales.

... también hacen falta cambios en las instituciones de la sociedad

Para llegar a una sociedad donde el Amor Libre sea la nueva normalidad (recordar: el Amor Libre es una ética, no una configuración relacional específica) necesitamos que la independencia económica, el apoyo del entorno y la seguridad jurídica sean un hecho para todo el mundo.

Para conseguir la seguridad jurídica necesitamos asegurarnos que si una persona tiene relaciones no-monogámicas, no corra peligro de que le quiten la tenencia o el derecho a visitar a un hijo, que quede excluida de la opción de adoptar, o cualquier otra discriminación. También necesitamos reconocimiento

para las uniones de 3 o más personas, que se encuentran en la misma precariedad en la que se encontraban las parejas del mismo sexo y de gente trans antes del matrimonio igualitario.

Para conseguir el apoyo del entorno necesitamos afectar la producción de individuos desde la educación y la cultura de masas. Para esto hay que cambiar las currículas escolares, asegurándonos de que la pluralidad de relaciones sexo-afectivas posibles y la distinción entre relaciones sanas y no-sanas sea introducida en la educación sexual integral de las nuevas generaciones. También tiene que conseguirse una influencia en la programación de los medios masivos de difusión que constantemente reproducen la mononorma, la heteronorma, el machismo, el amor romántico y la lógica de la escasez.

Es necesario tener claro que la imposición social de la monogamia no solo se sostiene por ideologías reaccionarias e inercia cultural:

“La monogamia es un modelo que ofrece un mayor rendimiento económico debido a que limita el altruismo y la reciprocidad dentro de pequeños núcleos familiares de exclusividad afectivo-sexual mientras que promueve la posesividad y la competencia debido al afán de beneficio para la propia familia (por encima o a expensas del resto) y la acumulación de riqueza a través del sistema de herencia, generación tras generación. Una sociedad segregada en pequeños y estables núcleos económicos familiares, posibilita una organización económica más jerárquica y eficiente, y, por lo tanto, más productiva, más acomodada económicamente.” (Desmontando la cultura de la monogamia - Na Pai)

Para conseguir la independencia económica necesitamos eliminar toda discriminación laboral que pueda surgir para personas no-monogámicas y, yendo más a fondo, necesitamos una sociedad donde cada individuo tenga garantizada la satisfac-

ción de sus necesidades básicas para eliminar la coerción por sobrevivir y acumular bienes que limita nuestros proyectos de vida.

antiespecismo y culturas nativas

Margaret Robinson

Las nativas feministas comen tofu: veganismo y leyendas Mi'kmaq

Este artículo propone una lectura ecofeminista postcolonial de las leyendas Mi'kmaq como base para una dieta vegana nacida de la cultura indígena. A lo largo de este trabajo me refiero primordialmente al veganismo porque, a diferencia del vegetarianismo, no es solo una dieta sino un estilo de vida que, por razones éticas, evita el uso de productos animales. Construir un Veganismo Aborigen afronta dos significativas barreras. La primera es la asociación del veganismo con lo blanco.

En una broma al comienzo de su documental, *Redskins, Tricksters and Puppy Stew*¹, el dramaturgo Ojibwa, Drew Hayden Taylor pregunta: “¿Cómo llamas a un nativo vegetariano?” Su respuesta: “Un cazador muy malo” (Taylor, 2000a, 2000b). La idea es que para una persona aborigen escoger una dieta sin

1 N. de la T.: En español, “Pielos Rojas, Embusteros y Guiso de cachorro”.

carne es algún tipo de fracaso. En *Stuff White People Like*², el autor satírico Christian Lander retrata el veganismo como una táctica para mantener la supremacía blanca. Escribe: “Como muchas actividades de gente blanca, ser veganxs/vegetarianxs les permite sentirse como si estuvieran ayudando al medio ambiente y les ofrece una dulce manera de sentirse superiores a lxs demás” (Lander, 2008, p. 38). El ecologista Robert Hunter representa a lxs veganxs como “eco-jesuitas” y “fundamentalistas veggie” que “obligan a lxs nativxs a hacer las cosas a la manera del hombre blanco” (Hunter, 1998, p. 100-113). Al proyectar el imperialismo blanco en lxs veganxs, Hunter permite a lxs omnívorxs blancxs, como él mismo, ponerse en la misma posición que lxs nativxs respecto al consumo de carne. Cuando el veganismo es construido como blanco, las personas aborígenes que evitamos el uso de productos animales somos descritas como personas que sacrifican su autenticidad cultural. Esto presenta un desafío para aquellxs de nosotrxs que vemos nuestro veganismo como algo ética, espiritual y culturalmente compatible con nuestra indigenidad.

Una segunda barrera para el Veganismo Aborigen es el retrato del veganismo como el producto de un privilegio de clase. Lxs oponentes claman que una dieta vegana es una indulgencia porque lxs pobres (entre lxs cuales las personas aborígenes están desproporcionadamente representadas) deben comer lo que sea que esté disponible, y no pueden permitirse ser tan exigentes. Este argumento asume que los productos especializados y altamente procesados forman la mayor parte de una dieta vegana. Tal argumento también pasa por alto el costo económico y ambiental de la carne, y asume que las industrias subvencionadas de la carne y los lácteos en Norteamérica son representativas de todo el mundo.

Mi propuesta no es que reemplacemos una vibrante cultura gastronómica tradicional con una asociada con la cultura blanca privilegiada. Los hábitos de alimentación de la mayoría de lxs

2 N. de la T.: En español, “Cosas que le gustan a la gente blanca”.

Mi'kmaq ya han sido colonizados, y son aun más complicados por la pobreza. Como explicó una participante en el estudio de Bonita Lawrence de identidad nativa urbana mestiza, “la gente ha sido habituada a creer que la pobreza es nativa — así que tu sopa de macarrones y tu dieta pobre son nativas” (Lawrence, 2004, p 235). La falta de acceso a comidas ricas en nutrientes es un problema que lxs aborígenes tienen en común con otros grupos racializados y económicamente oprimidos. Konju Briggs Jr. argumenta: “en los EE.UU., las comunidades pobres de color son frecuentemente privadas de acceso a comidas frescas y saludables, y se encuentran desproporcionadamente afectadas por las enfermedades de las dietas y los estilos de vida occidentales”. Él identifica esto como una táctica de guerra de clases, destinada a “evitar que lxs más crónicamente empobrecidxs puedan ser capaces de estar sanxs, ser longevxs y altamente funcionales, y de poder destacar como seres humanxs” (Briggs Jr., 2010, p.28). Muchxs investigadorxs (Johson, 1977; Travers, 1995; Mi'kmaq Health Research Group, 2007) han notado que el sistema de reservas³ ha engendrado una dieta alta en azúcar y carbohidratos y baja en proteína y fibra. Como resultado, lxs Mi'kmaq han visto un serio incremento en la obesidad, la diabetes mellitus y los cálculos biliares. El profesor de ecología humana, Kim Travers reconoce tres causas de una dieta pobre en nutrientes entre lxs Mi'kmaq: bajos ingresos, falta de acceso a transporte y reservas no aptas para la agricultura, la pesca o la caza. Travers notó que lxs habitantes de la reserva están

3 N. de la E.: Sobre el sistema de reservas: Cuando llegaron los colonizadores a lo que ahora es Canadá, entraron en conflicto con las personas de los pueblos indígenas por el control de las tierras y recursos. Posteriormente el gobierno canadiense definió tierra que ha sido reservada por el gobierno para el uso y beneficio del bando indígena. Las tierras de reserva todavía se clasifican como tierras federales, y las Primeras Naciones (nombre con el que el gobierno canadiense denomina a los pueblos indígenas) no tienen título para reservar tierras. Las reservas a menudo se creaban en tierras menos valiosas y, a veces, se ubicaban fuera del territorio tradicional de la Primera Nación. Si la Primera Nación había vivido tradicionalmente cazando y reuniéndose en un área particularmente rica, el confinamiento en un lugar pequeño e inhabitable era una transición muy difícil. Las reservas asignadas siempre fueron pequeñas en comparación con el territorio originario.

frecuentemente limitadxs a comer proteínas altamente procesadas como la mantequilla de maní, las salchichas o carne picada (Travers, 1995).

Tradicionalmente, la dieta Mi'kmaq era pesada en carne, comían castor, peces, anguilas, aves, puerco espines, y, a veces, animales más grandes como ballenas, alces o caribús, complementados con vegetales, raíces, nueces y bayas. El uso de animales como comida también figura prominentemente en nuestras leyendas Mi'kmaq. La producción de comida es generizada en la cultura Mi'kmaq. Mientras las mujeres eran entrenadas en recoger, limpiar y preparar la comida, cazar era una actividad tradicionalmente masculina conectada con el mantenimiento de la virilidad. El asesinato de un alce era un símbolo de la entrada de un niño en la masculinidad (Wallis and Wallis, 1955, p.255). Rechazar tales prácticas socava los métodos de construcción de la identidad masculina Mi'kmaq. Sin embargo, el contexto en el que esta identidad se desarrolla ha cambiado significativamente desde la llegada de los europeos coloniales. La carne, como símbolo del patriarcado compartido con las fuerzas colonizadoras, posiblemente nos enlaza con la cultura blanca colonialista en mucho mayor grado que prácticas como el veganismo, que, aunque es abrumadoramente blanco, está lejos de ser hegemónico.

Carol J. Adams argumenta que la creación de la carne como concepto requiere la supresión de nuestra consciencia sobre lxs animales cuyos cuerpos muertos nosotrxs redefinimos como comida. Adams escribe:

“La función del referente ausente es mantener nuestra “carne” separada de cualquier idea de que alguna vez fue un/x animal... mantener *algo* lejos de ser visto como *alguien*. Una vez que la existencia de la carne es desconectada de la existencia de un/x animal que fue asesinado para convertirse en “carne”, la carne se desancla de su referente (el/lx animal), convirtiéndose en cambio en una imagen flotante, usada frecuentemente para reflejar el estatus de las mujeres como el de lxs animales” (Adams, 1990, p.14-15).

Aunque es evidente en el comercio de pieles, en la industria de la pesca y en la cría intensiva, el desapego que Adams describe no es fundacional para la tradición oral Mi'kmaq. En nuestras historias, la alteridad de la vida animal que hace que el consumo de carne sea psicológicamente cómodo es reemplazada por un modelo de creación en el que lxs animales son retratadx como nuestrxs hermanxs. Las leyendas Mi'kmaq ven a la humanidad y la vida animal como un *continuum*, espiritual y físicamente. Lxs animales hablan, son capaces de transformarse en humanxs, y algunxs humanxs se casan con estas criaturas que cambian de forma y crían niñxs animales.⁴ Lxs magxs humanxs pueden tomar forma animal, algunas personas pueden ser transformadas en un teomul⁵ o tótem animal, e incluso otrxs pueden ser transformadx contra su voluntad.⁶ Una exégesis ecofeminista de las leyendas Mi'kmaq nos permite enmarcar el veganismo como una práctica espiritual que reconoce que lxs humanxs y otrxs animales poseen una personalidad común.

Las leyendas Mi'kmaq retratan a lxs seres humanxs como íntimamente conectadx con el mundo natural, no como entidades distintas a él. Glooscap se forma a partir de la arcilla roja del suelo y carece inicialmente de movilidad, quedando boca arriba en la tierra (Burke, 2005b). Su abuela era originalmente una roca, su sobrino espuma de mar, y su madre una hoja. En “*Nukumi y fuego*”, el Creador crea a una mujer anciana a partir

4 Ver “*The Magical Coat*”, “*Shoes and Sword*” y “*The history of Usitebulajo*” (Rand 1893/2005).

5 N. de la T.: Un *teomul* es un/x espíritu que presta ayuda.

6 Sobre la transformación de magos en animales, ver “*Robbery and Murder Revenged*”, “*Glooscap and Megumoowesoo*”, “*The Small Baby and the Big Bird*”, “*The Adventures of Katoogwasees*”, “*The Adventures of Ababegit, an Indian Chief and Magician of the Micmac Tribe*”, y “*The LiverColored Giants and Magicians*” (Rand 1893/2005), Glooscap, Kuhkw and Coolpujot (Rand 1893/2004). Sobre la transformación en tótems animales ver “*The Magical Dancing Doll*”, “*The History of Usitebulajo*”, “*The Invisible Boy*”, “*The Adventures of Ababegit, an Indian Chief and Magician of the Micmac Tribe*” y “*The Two Weasels*” (Rand 1893/2005). Para transformaciones involuntarias, ver “*The Boy That Was Transformed Into A Horse*” y “*Two Weasels*” (Rand 1893/2005).

una roca cubierta de rocío. Glooskap⁷ la encuentra y ella acepta volverse su abuela, proveyéndole de sabiduría si él le provee a ella de comida. Nukumi le explica que, debido a que es una mujer anciana, la carne es necesaria para ella, no puede vivir de plantas y bayas solamente. Glooskap llama a Marten, y le pide que dé su vida para que su abuela pueda vivir. Marten acepta, por su amistad con Glooscap. Por este sacrificio, Glooscap hace a Marten su hermano. En esta historia, Glooscap, el arquetipo de lxs seres humanxs, parecería no haber sido un cazador antes de la llegada de su abuela. Esta historia también representa, a través de los personajes de Glooscap y Marten, la relación básica de las personas Mi'kmaq con las criaturas que están alrededor de ellas. Lxs animales están dispuestxs a proveer comida y ropa, abrigo y herramientas, pero siempre deben ser tratadxs con el respeto que se le da a un/x amigx y a un/x hermanx.

Una historia de la creación Mi'kmaq cuenta el nacimiento del sobrino de Glooscap desde la espuma de mar atrapada en hierba dulce (Augustine). Para celebrar la llegada de su sobrino, Glooscap y su familia tuvieron un banquete de peces. Glooscap llamó a lxs salmones de los ríos y los mares para que vinieran a las costas y abandonaran sus vidas. Aunque no exenta de problemas, esta dinámica está al menos abierta a la posibilidad de que la parte animal se rehuse. También, la historia socava la perspectiva generalizada de que lxs humanxs tienen el derecho innato a utilizar la carne animal como comida. Glooscap y su familia no quieren matar a todxs lxs animales para sobrevivir, indicando moderación en sus prácticas de pesca. El tema es uno de dependencia, no de dominación. La supervivencia humana es la justificación para la muerte de lxs amigxs animales de Glooscap. Lxs animales tienen vidas independientes, sus propios propósitos y sus propias relaciones con el Creador. Esto está muy lejos de la perspectiva del cazador colonial blanco, en

7 N. de la T.: Escrito en la versión original de ambas formas: Glooscap y Glooskap.

la que lxs animales son construidxs como seres que requieren control poblacional, convirtiendo el sacrificio en un servicio que se realiza en vez de uno que se recibe.

Una excepción interesante a este hilo es la historia Wabanaki de *"Glooscap y su gente"*, la cual culpa a lxs animales por las agresiones que los hombres cometen contra ellxs. En este cuento, Malsum, un adversario malvado de Glooscap, vuelve a lxs animales contra él. Glooscap anuncia: "hice a lxs animales para que fueran amigxs del hombre, pero han actuado con egoísmo y traición. Por lo tanto, deben ser tus sirvientes y proveerte comida y ropa" (Hill, 1963, p.24). La perspectiva original de armonía se pierde y la inequidad toma su lugar como castigo por haber escuchado a Malsum. De este modo, la historia es similar a la expulsión de Adán y Eva del jardín del Edén en el libro de Génesis. Glooscap le muestra a los hombres cómo hacer arcos, flechas y lanzas, y le muestra a las mujeres cómo raspar la piel y hacer vestimentas.

"Ahora tienen poder incluso sobre las más grandes criaturas salvajes", dijo él. "Sin embargo, les encargo usar este poder gentilmente. Si cazan más de lo que necesitan para comida y vestimenta, o matan por el placer de matar, entonces serán visitadxs por un gigante despiadado llamado Hambruna" (Hill, 1963, p.24). Incluso en esta historia que intenta justificar la dominación, la relación apropiada con lxs animales es solo para comida y vestimenta. Las excepciones a este principio aparecen en las historias en que un/x magx humanx malévolx ha tomado la forma de un/x animal. En esos casos, el/lx protagonista frecuentemente asesina al animal sin otro propósito más que derrotar a su enemigx humanx. Estas historias caracterizan a lxs animales como personas independientes con derechos, voluntades y libertad. Si el consentimiento animal es requerido para justificar su consumo, entonces se abre la posibilidad de que ese consentimiento sea revocado. La sobrepesca, la caza

excesiva y la destrucción al por mayor del hábitat natural de lxs animales podría ciertamente darles un motivo para repensar esta negociación.

Otra característica de las historias Mi'kmaq es el lamento que viene con la muerte animal. En *“La leyenda del ganso salvaje”*, Glooscap está preocupado por la seguridad de las pequeñas aves migrantes y encarga al Ganso Canadiense su protección. En *“Nukumi y fuego”*, Glooscap rompe el cuello de Marten y lo coloca en suelo, pero inmediatamente lamenta sus acciones. Nukumi le habla al Creador y Marten regresa a la vida y vuelve a su hogar en el río. En el suelo ahora yace el cuerpo de otro marten⁸. Esta historia está lejos del sencillo relato de por qué comemos animales. Marten está en ambos estados, vivo y muerto: muerto como un marten disponible para el consumo de la abuela de Glooscap, pero vivo como Marten, el amigo de Glooscap y su gente. *“Las aventuras de Katoogwasees”* (Rand, 1893, p.200-211) cuentan cómo la abuela de Glooscap usó la magia para obtener cantidades ilimitadas de carne de castor desde un simple hueso, relfajando un deseo de abundancia desconectado de la necesidad de cazar.⁹

El arrepentimiento y el parentesco también figuran en la historia de “Muin, el hijo de la osa” (Burke, 2005a). En una versión de este cuento un chico joven, Siko, es encerrado en una cueva por su malvado padrastro, y abandonado a la muerte. Lxs animales lo oyen llorar e intentan salvarlo pero solo la osa es lo suficientemente fuerte para mover las rocas que bloquean la entrada a la cueva. Siko es adoptado y criado como un oso. Al cabo de un tiempo, la familia oso de Siko es atacada por cazadorxs

8 N. de la T.: Marten, además de ser el nombre del amigo de Glooscap también es un sustantivo común que denomina a la categoría animal de lxs marten ([no tan] conocidos en español como martes o martas), un género de mamíferxs carnívorxs de la familia de los mustélidos, que habitan algunos bosques del Neártico. En el caso de esta historia, la palabra cumple ambas funciones, representando a Marten como persona, y también a lxs marten como categoría o especie.

9 Ver también *“Glooscap and the Megumwesoo”* y *“The magical food, belt and flute”* (Rand, 1893/2005).

y su madre es asesinada. Se dirigió a lxs cazadorxs y les dijo: “Soy un humano, como ustedes. Perdonen a la cachorra, es mi hermana adoptada”. Sorprendidxs, lxs cazadorxs bajaron sus armas y con gusto se apiadaron de la cachorra. Adicionalmente, lamentaban haber asesinado a la osa que había sido tan buena para Siko. Aquí vemos que el lamento ante la muerte animal está contextualizado en la relación de amabilidad entre humanxs y animales. Al final de la historia, Siko declara: “Desde este día en adelante, deberé ser llamado Muin, el hijo de la osa. Y cuando sea grande y cazador ¡jamás asesinaré a una madre osa, o a un/x osx cachorrx!”. Y nunca lo hizo.

Este lamento también es expresado en rituales, envolviendo el acto de cazar. La Mi’kmaq Elder Murdena Marshall describe uno de tales rituales, un baile para “agradecer al espíritu del/lx animal por dar su vida para alimentarnos. En el baile, unx muestra habilidades de caza y destrezas a través de una recreación del mismo acto. Las personas cantan y comparten historias mientras el baile es realizado” (Confederacy of Mainland Mi’kmaq, 2001, p.80). En contraste a la perspectiva iluminada que señala a lxs humanxs como distintxs a lxs animales por el habla y el pensamiento, aquí lxs animales no solo son capaces de hablar y pensar, sino también de ser consideradxs personas. El valor del/lx animal no reside en su utilidad para lxs humanxs, sino en su mismísima esencia de ser viviente.

No todas las tradiciones de comida Mi’kmaq se centran en la carne. La madre de Glooscap era una hoja, en un árbol que vino a la vida y a la forma humana por el sol (Augustine). El banquete de celebración de su nacimiento es completamente vegetariano, consistiendo en plantas, raíces, bayas, nueces y fruta. El sobrino, cuyo rol es usualmente el de cazador, se convirtió en un recolector en esta ocasión. Si reconocemos que las actividades tradicionalmente realizadas por mujeres Mi’kmaq —como la recolección de frutas, vegetales y nueces— también están llenas de tradiciones aborígenes, entonces podemos formar narrativas indígenas contra la promoción de la carne.

Los valores obtenidos de una exégesis ecofeminista de las historias Mi'kmaq pueden servir como un punto de partida para un Veganismo Indígena. La personalidad de lxs animales, su auto determinación, y nuestro lamento ante sus muertes, todo muestra que escoger no pedir su sacrificio es una opción legítimamente aborígen. Desde que el consumo de lxs animales para comida, vestimenta y abrigo no es necesario —como la cultura vegana testifica— la tradición Mi'kmaq —como queda de manifiesto en nuestras leyendas— sugiere que cazar y asesinar a nuestrxs hermanxs animales ya no está permitido.

Dado que las personas aborígenes son objetivos del genocidio, las practicas culturales que adoptamos o rechazamos son vitalmente importantes. Bonita Lawrence nota que las prácticas cotidianas históricamente han sido usadas para evaluar la autenticidad de la identidad nativa y otorgarle el estatus de india (Lawrence, 2004). Algunxs podrían contra argumentar que la encarnación de los valores Mi'kmaq en nuevas prácticas, como el veganismo, no es un desarrollo legítimo, y que podría incluso amenazar las formas en que nuestros tratados de derechos son evaluados por otrxs. Pero aquellxs que valoran solo la preservación de una tradición estática, se unen a los poderes coloniales al no concebir un espacio para la indigenidad contemporánea. Hay más en nuestra cultura y en nuestra relación con la tierra, particularmente como mujeres, que cazar y matar animales.

La pesca comercial moderna, a menudo promocionada como lo que ofrece seguridad económica a las comunidades aborígenes, está de hecho más lejos de nuestros valores Mi'kmaq que las practicas veganas de hoy en día. La pesca comercial moderna ve a lxs peces como objetos que deben ser recogidxs para un intercambio, el poder económico reemplaza a la noción de sustento, mientras que el veganismo está enraizado a una relación con lxs animales basada en el respeto y la responsabilidad. De nuevo, el tema es uno de necesidad, no de placer. Si

las mujeres iniciamos la caza, como en la historia de la abuela de Glooscap, entonces seguramente, al haber cambiado las circunstancias, podemos empoderarnos para ponerle fin.

Unx también debe ser consciente del cambio de las circunstancias y necesidades de la población Mi'kmaq. Pocxs de nosotrxs podemos mantenernos a nosotrxs mismxs a través de la caza tradicional, la pesca o la recolección. Como las investigaciones muestran, las personas Mi'kmaq que viven en reservas usualmente son dependientes de comidas compradas en tiendas. Adicionalmente, la mitad de la población aborigen de Canadá vive en áreas urbanas (Siggner & Costa, 2005). Que la aborígenidad sea definida como un estilo de vida primitivo refleja la extinción intencional de nuestro pueblo.

La reinterpretación de la tradición y la maleabilidad de los rituales le permitieron a nuestrxs ancestrxs sobrevivir al genocidio, la hambruna, la enfermedad, las reubicaciones forzosas, el aislamiento de las reservas, la escolarización residencial, y una gran cantidad de otros males coloniales. Similarmente, debemos encontrar formas de adaptarnos a la individualidad creciente de la vida urbana. Una solución es encarnar nuestros valores tradicionales en nuevos rituales. Con la adopción de una dieta vegana nuestra preparación y consumo de comidas puede convertirse en algo infundido en significados trascendentes, así como invocar nuestra conexión con otrxs animales, nuestra conexión compartida con el Creador, y anticipar el tiempo en el que podamos vivir en armonía con lxs animales, como Glooscap lo hacía antes de la invención de la caza. Prácticas de comida compartidas, valores y rituales cotidianos pueden crear lazos entre las personas aborígenes que las ayuden contrarrestar el aislamiento y el individualismo de la vida urbana. El veganismo nos ofrece un sentido de pertenencia a una comunidad moral cuyos principios son concretados a través de prácticas diarias que están en consonancia con los valores de nuestrxs ancestrxs, incluso si podían estar en desacuerdo con sus propias prácticas tradicionales.

En la creación de un Veganismo Aborígen está en juego la autoridad de las personas aborígenes para determinar nuestra autenticidad cultural por nosotras mismas, especialmente las mujeres. El discurso blanco dominante retrata nuestras culturas como incrustadas en el pasado precolonial. Esta perspectiva debe ser reemplazada con el reconocimiento de que las culturas aborígenes son tradiciones vivientes, que responden al cambio social y a las circunstancias ambientales. Al volver a contar nuestras historias, dándoles una interpretación postcolonial y ecofeminista, o creando nuevas historias, las mujeres aborígenes reclamamos la autoridad sobre nuestras tradiciones orales. Al hacerlo reconocemos que nuestra cultura oral no está estancada en tiempo ni espacio, sino que es adaptable a nuestras necesidades, a las necesidades de nuestros hermanxs animales, y a las necesidades de la tierra misma.

Trabajos y obras citadas:

- Adams, C.J. (1990). *The Sexual Politics of Meat* (10th Anniversary Ed.). New York, NY: Continuum.
- Briggs Jr., K. (September 12, 2010) "Veganism is a revolutionary force in the class war". *The Scavenger*. Disponible en Internet: <http://www.thescavenger.net/animals/veganism-is-a-revolutionaryforce-in-the-class-war-32867.html>.
- Burke, P. (2005a). "Native American Legends: Muin, The Bear's Child" Disponible en Internet: http://www.firstpeople.us/FP-HTMLLegends/Muin_The_Bears_Child-Micmac.html
- Burke, P. (2005b) "Native American Legends: Nukumi and Fire." Disponible en Internet: http://www.firstpeople.us/FPHTML-Legends/Nukumi_And_FireMicmac.html

- Confederacy of Mainland Mi'kmaq. (2001). "Mikwite'Imanej Mikmaqu'k: Let Us Remember The Old Mi'kmaq". Halifax, NS: Nimbus Publishing.
- Hill, K. (1963) "Glooscap and His Magic: Legends of the Wabanaki Indians". New York, NY: Dodd, Mead & Company.
- Hunter, R. (1999). "Red Blood: One (Mostly) White Guy's Encounters With the Native World". McClelland & Stewart.
- Johnson, J.L., Williams, C.N., & Weldon, K.L.M. (June 18, 1977). "Nutrient Intake And Meal Patterns Of Micmac Indian And Caucasian Women In Shubenacadie", NS. Canadian Medical Association Journal, 116. Disponible en Internet: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/.../pdf/canmedaj01506-0029.pdf>.
- Lander, C. (2008). "Stuff White People Like: The Definitive Guide to the Unique Taste of Millions". New York, NY: Random House.
- Lawrence, B. (2004). "'Real' Indians and Others: Mixed-Blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood". Vancouver: University of British Columbia Press.
- Mi'kmaq Health Research Group. (January 7, 2007). "The Health Of The Nova Scotia Mi'kmaq Population". Sydney, NS: Union of Nova Scotia Indians. Disponible en Internet: http://aahrp.socialwork.dal.ca/files/Report_RHS%5B1%5D.pdf
- Rand, S. T. (1893/2005). "Legends of the Micmacs. Volume I" Invisible Books, West Orange, NJ. Disponible en Internet: www.invisiblebooks.com/Rand.pdf.
- Rand, S. T. (1893/2004). "Legends of the Micmacs. Volume II". Invisible Books, West Orange, NJ. Disponible en Internet: www.invisiblebooks.com/Rand2.pdf.

- Siggner, A.J. & Costa, R. 2005. "Aboriginal Conditions in Census Metropolitan Areas", 19812001. Statistics Canada Catalogue número 89-613- MIE – Number 008.
- Taylor, D.H. (2000, July 13-20). "Real Natives Don't Eat Tofu". Now Magazine 19 (46). Disponible en Internet: <http://www.now-toronto.com/news/story.cfm?content=123832>. – Taylor, D.H. (Director). (2000). "Redskins, Tricksters And Puppy Stew". Toronto: National Film Board of Canada.
- Travers, Kim D. (1995). "Using Qualitative Research to Understand the Sociocultural Origins of Diabetes among Cape Breton Mi'kmaq". Chronic Diseases In Canada, 16 (4). Disponible en Internet: http://www.phacaspc.gc.ca/publicat/cdic-mcc/16-4/b_e.html

antiespecismo
interseccional

Cetian

Colonialismo, imperialismo y liberación animal

El Colonialismo no es una máquina pensante, ni un cuerpo dotado de facultades de razonamiento. Es violencia en su estado natural, y sólo cederá cuando se enfrente con una violencia mayor.

Frantz Fanon¹⁰

En teoría, no es necesario señalar la brutalidad y la violencia que impregnan los proyectos coloniales e imperialistas de varias sociedades que han ido yendo y viniendo a lo largo de la historia. Las arcas en las que estos eventos están documentados están, como Marx dijo sobre el Capitalismo, gotteando de la cabeza a los pies, por cada poro, sangre y suciedad. Pero en la práctica, el único peligro radica precisamente en no volver a contar esta historia lo suficiente, más que en contarla demasiado a menudo.

Hablemos de las africanas, esclavizadas y traídas a las Américas como una herramienta para los intereses imperialistas, o de las nativas americanas a quienes robaron sus tierras, su libertad y finalmente sus vidas, de la miseria absoluta en el Congo bajo

10

Los condenados de la Tierra – Frantz Fanon

dominio belga o del imperialismo británico en la India, los temas subyacentes comparten una semejanza impactante. Los cuerpos de las conquistadas fueron cosificados como máquinas para hacer el trabajo de sus nuevos amos, sus tierras y riquezas fueron confiscadas y sus culturas y sociedades, en muchos casos, fueron destrozadas y destruidas. Para lograr esto, toda una filosofía de dominación fue aplicada a través de una red brutal y multicapa de racismo, sexismo, persecución religiosa y universalismo cultural, funcionando estrictamente bajo la perspectiva de los conquistadores. Las culturas y prácticas de las nativas fueron vilipendiadas y demonizadas (algunas veces literalmente, como en forma de cazas de brujas), mientras el comportamiento atroz de parte de los imperios invasores -tanto en su hogar como en sus nuevas colonias- fue con frecuencia explicado como algo justificado o incluso como necesario.

No es de extrañar, entonces, que el anarquismo, por definición, se oponga a estas prácticas de dominación, ni que las anarquistas estén entre las más críticas con este proceso y sus efectos prolongados. Esto es el caso también de las anarquistas implicadas en la lucha por la liberación animal, ya que pueden establecerse muchos paralelismos, de modo que el status de las animales no-humanas (altamente devaluado) podría ser usado como una plataforma para deshumanizar y deslegitimar a las poblaciones conquistadas y sus culturas. Con las animales ya cuidadosamente encajadas en la narrativa como meras herramientas y objetos para la explotación humana, etiquetar a los pueblos colonizados como animales inmediatamente trajo a la vida las asociaciones deseadas.¹¹

A pesar de esto, a muchas les gustaría integrar la lucha por la liberación animal dentro del proyecto imperialista, como una forma de imperialismo cultural, convirtiendo a tales anarquistas

11 Sirvan de ejemplo las llamadas "Exposiciones etnográficas" donde familias nubias, laponas, samoanas etc. eran secuestradas por sus colonizadores y traídas a la fuerza para exponerlas como atracción, de forma parecida a cómo hoy se capturan y exponen animales no-humanos en los Zoológicos, con el pretexto de una supuesta función "educativa".

o a otras activistas por la liberación animal en las autoras de una de las cosas que más aborrecen. A menudo es la fuerte defensa del veganismo, de la abstención total de la explotación animal, lo que da lugar a las acusaciones de racismo e imperialismo. ¿Cómo nos atrevemos a forzar los valores occidentales sobre las culturas y sociedades indígenas?

Esta es una acusación muy seria, y comprensiblemente percibida como insultante por muchas personas envueltas en la lucha antiespecista. Pero en última instancia, es una acusación por la que vale la pena preocuparse, porque hacerlo arroja algo de luz sobre algunos de los supuestos implícitos en la acusación en sí misma. Para empezar, el imperialismo, y todas sus herramientas destructivas, fueron medios para dominar a otras, y asentar una cultura sobre otra. El veganismo, en este sentido, es acultural. No aplica doble moral dejando que algo se deslice a un solo lugar pero no al otro, no trata de establecer jerarquías culturales y no busca establecer la dominación. Por el contrario, lo que el veganismo busca es el desmantelamiento de la dominación, en todas sus formas. Si no aceptamos expresiones culturales que impliquen esclavitud, como el patriarcado o la explotación económica —sin importar de qué cultura estemos hablando— ¿aceptaríamos una forma de dominación solo porque se da en un lugar específico y no en otros? Gary L. Francione, un autor por la liberación animal, responde a esta acusación de manera sucinta:

Aquellas personas en este grupo, piden la palabra y asumen que el especismo está justificado. Es decir, su posición asiente a la visión de que es racista o culturalmente insensible tratar de proteger los intereses de otro grupo marginado y particularmente vulnerable, las animales no-humanas. Me imagino que la mayoría de aquellas que tienen este punto de vista no objetarían nada si los seres marginados fuesen

otras humanas. Esta es sólo otra forma más de establecer la supremacía humana. Yo encuentro eso tan objetable como establecer la supremacía racial.¹²

En todo caso, las anarquistas veganas adoptan valores que están fuertemente en conflicto con la cultura occidental contemporánea, y la mayoría de sus esfuerzos apuntan, con razón, a las sociedades occidentales, porque es aquí donde una parte significativa de la severa explotación de animales no humanos tiene lugar. No sólo eso, sino que además en muchos casos es la influencia occidental la que incrementa —o al menos ejerce una presión cultural y económica para ello— los niveles de explotación animal en sociedades en las que no se consumen productos de origen animal, o se consumen en cantidades relativamente pequeñas, tales como el caso de la India, y de las Jainistas en particular. Ninguna anarquista vegana quiere quitarle los medios de subsistencia a la gente. La reivindicación es, más bien, que quien tenga los requisitos prácticos —económicos, ambientales, sociales— *debería escoger no dañar a seres sintientes* por razones arbitrarias, como los hábitos o las preferencias en el sabor.

En realidad, al intentar aplicar connotaciones imperialistas a quienes proponen el veganismo, una inconscientemente coloca las culturas occidentales como el sujeto, y las culturas indígenas como el objeto. Mientras que la cultura occidental es dinámica, siempre cambiante y abierta a cuestionamientos, las culturas indígenas son estáticas, y están confinadas al estado en el que los poderes coloniales las encontraron hace cientos de años, incapaces de evolucionar y de desafiar sus propias normas y así desarrollarse.

De hecho, como apuntó Margaret Robinson, una vegana de origen indígena:

Cuando el veganismo es construido como algo blanco, las indígenas que escogen una dieta sin carne son retratadas como si sacrificasen la autenticidad cultural. Esto presenta un desafío para aquellas de nosotras que vemos nuestras dietas veganas como ética, espiritual y culturalmente compatibles con nuestras tradiciones indígenas.¹³

El empuje contra el pensamiento especista debería trascender las barreras culturales, como debería hacer cualquier lucha global contra la opresión, uniendo así a las participantes a través de tales divisiones. Cuestionar una cultura por cuestiones de opresión —desde dentro o no— sólo es hipócrita cuando se hace con el tradicional disfraz de ignorar las mismas cuestiones en casa. Pero aquí las veganas y las anarquistas son inflexibles, y enfatizan la injusticia en la cultura occidental como una de las mayores causas del problema en primer lugar. En muchas leyendas indígenas, el uso de animales fue visto como un sacrificio hecho por necesidad, no por la habilidad de dominar. Muchas de estas culturas han sido empujadas más allá de esa relación con la naturaleza, y como tales pueden, dentro de su propia herencia espiritual y cultural, encontrar argumentos para ir más allá de la relación de cosificación con las demás animales impuesta por la conquista imperialista. En otras palabras, cuando las condiciones materiales ya no necesitan la explotación de las animales no-humanas por supervivencia, las tradiciones indígenas pueden en muchos casos ser vistas como un argumento a favor del veganismo, y no contra él.

Cuando la gente simplifica el veganismo por este tipo de crítica, calificándolo como una forma más de consumismo y como la única solución al problema, se equivoca. Yo no tengo que creer que abstenerme de comprar esclavas, por sí mismo, detendrá el tráfico de esclavas, para entender que no sería ético para mí participar en la compra/venta de personas esclaviza-

13 Veganismo y leyendas Mi'kmaq – Las feministas nativas comen tofu – Margaret Robinson (traducido y editado por nuestro colectivo y disponible para su descarga y consulta online gratuita en: distripolaris.noblogs.org)

das. Consecuentemente, el activismo y el veganismo son dos componentes para alcanzar una meta: el fin de la dominación humana de animales no-humanas.

Mientras el componente activista de la liberación animal promueve la agitación, la acción directa y actividades similares, el veganismo es una forma de vivir *ya, aquí y ahora* sin ser cómplice en la perpetuación de la explotación. El veganismo, además de mostrar que nuestros fines pueden ser nuestros medios, también muestra que es una alternativa viable, y con ello pavimentamos el camino para otras que quieran seguir el ejemplo. La carga de la prueba debería estar en las participantes del ciclo de la explotación animal, ellas deberían demostrar que a pesar de su participación, sus elecciones no tienen efectos negativos sobre el bienestar de las criaturas sintientes. Porque si sus elecciones tienen esas consecuencias, y existe una alternativa práctica que no las tiene, entonces está claro que la alternativa es una elección mejor. Esto es especialmente cierto si además sumamos que la alternativa es sinérgica con la lucha más amplia contra la dominación.

Hay una diferencia aquí entre la lucha anti-capitalista por un lado y la lucha antiespecista por el otro. Mientras el capitalismo impregna toda nuestra sociedad, y puede ser muy difícil o incluso contraproducente para una misma distanciarse totalmente de él, nuestra dominación sobre otros animales está literalmente anunciando su propia presencia donde sea que la enfrentemos, y es con frecuencia inmediatamente evitable, así que no tenemos que marginarnos a nosotras mismas de la sociedad o actuar de maneras altamente impracticables para retirarnos de esa perpetuación. En lugar de eso, una crítica afilada de las prácticas capitalistas tales como la ganadería industrial puede ser usada como una lanzadera para un ataque mayor contra el capitalismo como sistema. Hay sinergias abundantes, compañeras, y todas deberíamos apoyar a las demás en construir un movimiento fuerte, polifacético y vibrante, que desafía las

ideologías dominantes de la sociedad del presente en todos los frentes en los que entra en conflicto con la libertad y el bienestar de todas.

El veganismo, como una elección ética, es así un complemento consistente al activismo en la búsqueda del fin de la dominación y la explotación de animales no-humanos. El especismo trasciende culturas, y del mismo modo que otras formas de opresión, debe ser resistido sin importar dónde persista. Todas las culturas están viviendo y constantemente evolucionando, y pueden, dentro de su propia comprensión cultural encontrar las herramientas y los medios a través de los cuales el especismo, el racismo, el sexismo, el capitalismo o cualquier otra forma de dominación puedan ser enfrentados. Todas las que nos oponemos a la dominación deberíamos tener dentro de nuestros intereses implicarnos o al menos apoyar la lucha antiespecista, porque ¿qué forma más severa de dominación podríamos imaginar que la noción de que es aceptable dañar y matar seres conscientes porque a una le gusta su gusto?

Laura Fernández

La animalidad como otredad radical, la interseccionalidad como herramienta política

Los animales existen en el mundo por sus propias razones. No fueron hechos para el ser humano, del mismo modo que los negros no fueron hechos para los blancos, ni la mujer para el hombre.

Alice Walker.

Sostiene Segato que

el ágora moderna tiene un sujeto nativo de su espacio, único capaz de transitarlo con naturalidad porque de él es oriundo. Y este sujeto, que ha formulado la regla de la ciudadanía a su imagen y semejanza, porque la originó a partir de una exterioridad que se plasmó en el proceso primero bélico e inmediatamente ideológico que instaló la episteme colonial y moderna, tiene las siguientes características: es hombre, es blanco, es *pater familiae* –por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual–, es propietario y es letrado. Todo el que quiera mimetizarse de su capacidad ciudadana

tendrá que, por medio de la politización –en el sentido de publicitación de la identidad pues lo público es lo único que tiene potencia política en el ambiente moderno– reconvertirse a su perfil (2015, 90).

Es un hecho que históricamente y hasta el día de hoy las corporalidades que se fugan de dicho sujeto hegemónico han sido moral y socialmente subordinadas y que esta subordinación se ha expresado en forma de animalización. Los cuerpos diversos funcionales, los cuerpos gordos y los femeninos siempre se han considerado más próximos a los de los demás animales, y por tanto, menos humanos. La animalidad ha sido, y todavía es, un lugar de otredad radical, de exclusión y subordinación sistemática que además se halla fuertemente legitimada a nivel sociocultural. Cuando algún grupo humano oprimido se refiere a un acto de injusticia sufrido enunciándolo “nos tratan como a animales”, lo más probable es que sea inconsciente de este paralelismo, y sin embargo, tal enunciación da a entender que dicho trato injusto o degradante es aceptable para los animales no humanos. Las *corporalidades otras* hemos luchado y luchamos por la justicia social, el respeto y aceptación de nuestros cuerpos y deseos descentrados del sujeto hegemónico, enfocando a menudo esta lucha desde la pretensión de acceso a los privilegios negados a nuestros cuerpos. De alguna forma, las demandas de los movimientos por los derechos de las mujeres, de las personas trans, las no heterosexuales, las personas racializadas, las diversas funcionales, etc., buscan acceder a la humanidad negada, demanda que es de por sí una ruptura con el concepto de humanidad que maneja este sistema capitalista global, que explica el mundo a través de la ya expuesta ontología binaria.

Lo que busco argumentar con este cuestionamiento es que las luchas de los grupos oprimidos, si no tienen en cuenta las profundas dimensiones en que la opresión se desarrolla y se vincula –es decir, la pluralidad de vivencias de opresión–, así como

la relación ontológica entre ellas, terminarán por reproducir la dominación sobre otros grupos oprimidos y excluir otras corporalidades y otros sujetos de consideración ético-política.

La catedrática en derecho y feminista negra afroestadounidense Kimberlé Crenshaw acuñó en los años 80 el término *interseccionalidad*, que supuso una ruptura con la comprensión lineal de las formas en que la discriminación se expresa. Desde el caso concreto de las mujeres negras, Crenshaw y otras feministas negras dieron forma a esta herramienta teórico-política que explica que la opresión no puede entenderse como una mera suma de factores a partir de los que se genera discriminación (raza, género o clase, en este caso) sino que estas opresiones se viven juntas, se encarnan e interrelacionan generando relaciones de poder y dominación más complejas que una simple suma de opresiones. Por ejemplo, cuando las feministas negras critican desde la interseccionalidad la discriminación laboral a las mujeres negras, sostienen que no es solamente el ser mujer ni únicamente el hecho ser negra lo que las excluye del acceso al ámbito laboral, sino una conjunción de ambas opresiones que no pueden entenderse la una sin la otra. Recuperando la metáfora de patrice jones de forma aclaratoria, la interseccionalidad es algo así como: “cuando estás de pie en el centro de la intersección de *Main Street & First Avenue*, no es posible decir en cuál de las dos carreteras estás –estás en ambas al mismo tiempo” (jones, 2013).

La interseccionalidad es una herramienta muy útil para examinar en profundidad los vínculos entre sistemas de opresión. Se han ido incorporando múltiples variables a la intersección que permiten entender la pluralidad de dimensiones en que las opresiones se expresan. Considero primordial tener dichos vínculos presentes a la hora de reflexionar teóricamente y construir otros conocimientos así como en el momento de llevarlo a la práctica ético-política. Con esta herramienta como horizonte me dispongo a examinar algunos nexos entre la dominación especista y otras formas de opresión corporal, así como propo-

ner algunos caminos conjuntos, pues citando de nuevo a patrice jones: “igual que todos los problemas que nos amenazan están conectados, nuestra capacidad para curarnos a nosotras mismas y al mundo depende de nuestras conexiones unos con otros” (jones, 2011).

La categoría de especie como categoría de opresión está todavía muy ausente en los diversos movimientos por la justicia social, aunque cada vez más se están generando movimientos que incorporan a sus agendas la problemática del especismo o que trabajan conjuntamente varios frentes de opresión desde una perspectiva interseccional. Algunos ejemplos de estos proyectos podrían ser Food Empowerment Project,¹⁴ un proyecto de justicia alimentaria que provee de vegetales frescos y comida 100% vegetal a comunidades de color y de bajos ingresos que trabaja cuestiones como el racismo ambiental, los derechos animales y la explotación laboral; Sistah vegan,¹⁵ un proyecto feminista de crítica antirracista que recupera las reflexiones y prácticas de mujeres negras veganas en Estados Unidos; VEDDAS,¹⁶ una organización brasileña de derechos animales y justicia social que se unió junto a un grupo de indígenas en oposición a la construcción de una represa; el VINE Sanctuary,¹⁷ un santuario de animales en Estados Unidos que trabaja desde la perspectiva ecofeminista interseccional del especismo con otras opresiones como el sexismo, el heterosexismo o la injusticia medioambiental; o Collectively Free,¹⁸ una organización internacional que realiza campañas desde la interseccionalidad de la opresión, como campañas contra ciertas empresas que se lucran con la explotación laboral infantil y la explotación

14 <http://www.foodispower.org/es/>

15 <http://www.sistahvegan.com/>

16 <http://veddas.org.br/>

17 <http://vine.bravebirds.org/>

18 <http://www.collectivelyfree.org/>

animal. En el Estado español, la publicación *Jauría*¹⁹ es también un ejemplo del cada vez mayor acercamiento entre luchas, en concreto desde los movimientos transfeminista y antiespecista.

Si examinamos los movimientos por la liberación animal desde una perspectiva interseccional, es visible que aún queda mucho trabajo por hacer. La transversalidad de la lucha es una perspectiva necesaria a adoptar si queremos dejar de reproducir violencia contra otros colectivos oprimidos al interior de los movimientos por la justicia social. Como advierte la antiespecista y feminista negra Aph Ko:

Como decía Audre Lorde, no existe tal cosa como una lucha monotemática porque no vivimos vidas monotemáticas. Por tanto, si vuestra campaña particular como promover la conciencia vegana SOLO se enfoca en la dieta o SOLO se enfoca en abuso hacia los no humanos mientras excluye discusiones sobre opresiones estructurales, como el racismo o el sexismo, entonces estáis ignorando el marco que rodea a la gente de color, las mujeres, así como a los animales no humanos. En esencia, estáis incorporando violencia por no hacer estas conexiones (2016).

Otras veces, en un intento por vincular opresiones como el racismo o el sexismo con el especismo, quienes sostienen un discurso antiespecista están excluyendo o reforzando otros sistemas de dominación al generar únicamente una relación discursiva entre estas opresiones, pero sin tener una conciencia verdadera del lugar de privilegio (geopolítico, cultural, de clase, género, corporalidad, raza, etc.) desde el que el discurso se enuncia o dejando de lado la profundidad teórica de esta interrelación entre opresiones y el trabajo práctico de deconstrucción de dichos privilegios. A este respecto, es interesante

19 <https://jauriazine.wordpress.com/>

conocer el observatorio de la Vegan Feminist Network²⁰ sobre asociaciones y campañas por la liberación animal donde se han generado prácticas discriminatorias de tipo racista o sexista.

El movimiento de liberación animal está dejando de lado la interseccionalidad y reproduciendo violencias estructurales cuando, por ejemplo, hombres cisgénero heterosexuales sostienen discursivamente la correlación de opresiones heteropatriarcal y especista y, sin embargo, hacen uso de sus privilegios masculinos sin un trabajo de revisión de estas conductas de poder. Algunos ejemplos podrían ser la ocupación excesiva del espacio física y verbal –que tiene como consecuencia que en el movimiento de liberación animal, altamente feminizado, la representación sea mayoritariamente masculina– o el desarrollo de roles de poder al interior de las organizaciones donde las mujeres se encargan de las tareas de cuidados, entre otros.²¹

Considero que trabajar en y desde la interseccionalidad es una carrera de fondo que conlleva bastante trabajo personal y colectivo desde el reconocimiento de los propios privilegios interiorizados, que necesitará de un esfuerzo por eliminarlos en pos de movimientos y, en última instancia, relaciones, sociedades y mundos más justos y libres, mundos donde realmente (y no solo discursivamente) quepamos todas.

No me gustaría caer en este trabajo en una mera comparativa del sufrimiento humano y el sufrimiento de los demás animales, no lo considero necesariamente útil ni especialmente ético, pues como advierte Aph Ko (2015) desde la crítica decolonial al movimiento de liberación animal (en concreto desde los movimientos antiespecistas afroestadounidenses) a menudo el mo-

20 Vegan Feminist Network (2016). "Organization Watch" en veganfeministnetwork.com. Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de <http://veganfeministnetwork.com/organization-watch/>

21 A este respecto, recomiendo la lectura de este artículo de Vegan Feminist Network (2016) "Tips for Male Allies" en veganfeministnetwork.com. Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de <http://veganfeministnetwork.com/resources/ten-ways-for-men-to-be-vegan-feminist-allies/>

vimiento de liberación animal se apropia de ciertas experiencias de opresión ajenas a quien la enuncia, como la experiencia de la opresión negra, para ganar simpatía para los animales. En sus propias palabras:

Aunque la estructura de opresión bajo la cual tanto animales como personas negras sufren, puede ser parecida, comparar constantemente la opresión animal con la esclavitud o el linchamiento parece que sugiere que la única forma de que el racismo figure en la conversación es por su utilidad en producir analogías para el beneficio exclusivo de los animales. Comparar opresiones es violento y explotador, particularmente porque la opresión negra no ha finalizado. Puesto que el movimiento blanco de derechos animales no ha expresado explícitamente un deseo de tomarse en serio el trabajo antirracista, parece que están usando nuestras luchas para su propio beneficio. Estar conmocionada por el abuso animal mientras se permanece en silencio por las injusticias raciales no tiene sentido.

En este punto, me interesa llamar la atención sobre la forma en que estos sistemas de dominación (como el heteropatriarcal, el racista o el especista –todos enmarcados en el paradigma ontológico binario–) estructuran y jerarquizan los cuerpos. Este estudio pretende ser multidireccional y dialógico, con miradas hacia la reflexión crítica al interior de los movimientos por la justicia social. No concibo la justicia social como causa si en ella no están incluidos los demás animales, tampoco considero que sean legítimas las premisas de liberación animal que excluyen y violentan a otros sujetos humanos corporalmente oprimidos. El desafío es ser capaces de romper con la lógica del binarismo ontológico para poder generar, construir y sostener pluriversos posibles. En palabras de Ávila Gaitán y González:

El punto no es plantear el lugar de la animalidad como el lugar privilegiado frente a la racionalidad, o colocar en lugar de lo racional a lo animal, porque eso sería hacer simplemente una inversión de la historia del pensar occidental. No

es posible dejar intactas las estructuras jerárquicas planteándolas desde otro rostro (animal-vegetal; reacción-respuesta) porque toda dualidad se convierte en jerarquía política. Se trata, por lo menos, de habitar el “entre” incierto de los binarismos, armar la tensión y el devenir sin privilegiar uno de ellos frente al otro (2015: 43).

Las propuestas del presente trabajo, por tanto, pretenden ser plurales, dinámicas y aplicables a contextos diversos. Procuro respetar las especificidades de los diversos sistemas de opresión, así como las trayectorias históricas de luchas y resistencias de los sujetos oprimidos. A partir de la idea de que los sistemas de opresión no están enfrentados entre sí ni son independientes sino que funcionan conjuntamente, la propuesta es dejar de lado la noción de “si no me toca directamente, no me afecta”.

Este trabajo está atravesado por la idea de que el punto en el que convergen las opresiones, también debería ser el punto en el que convergen las resistencias, y que dichas resistencias serán más liberadoras y nos llevarán a puertos de una justicia social verdadera solo si tienen en cuenta las múltiples caras de la opresión, el carácter estructural de la misma y tienen como horizonte la liberación colectiva.

Bibliografía citada

- Ávila Gaitán, I. D. & González, A. G. (2015). "Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión" en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol. I, Mayo. Pp: 35-50.
- jones, p. (2011). "Connections" en *VINE Sanctuary*. Recuperado (13 de mayo de 2016) a partir de <http://vine.bravebirds.org/connections>
- jones, p. (2013). "Intersectionality and Animals" en *VINE Sanctuary Blog*. Recuperado (13 de mayo de 2016) a partir de <http://blog.bravebirds.org/archives/1553>
- Ko, A. (2015). "3 Reasons Black Folks Don't Join the Animal Rights Movement – And Why We Should". En *Everyday Feminism*. Recuperado (13 de mayo de 2016), a partir de <http://everydayfeminism.com/2015/09/black-folks-animal-rights-mvmt/>
- Ko, A . (2016). "Understanding Racism" en *Veganfeministnetwork.com*. Recuperado (13 de mayo de 2016) a partir de <http://veganfeministnetwork.com/resources/understanding-racism-101/>
- Segato, R. (2015). *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo libros: Buenos Aires.

acción política
interseccional

Akira

**De la anarquía
academicista a la
realidad socio-
territorial.**

**Críticas
anarcofeminis-
tas al anarquista
intelectual**

**De Proudhon y su sostén tra-
dicionalistamente machista
a las reivindicaciones anar-
quistas actuales**

La ausencia de cuestionamientos a la realidad establecida es un rasgo humano homólogo al autoritarismo desde su concepción colonial, y al parecer, aún no nos hemos liberado de estos

patrones de conducta, ni si quiera el anarquista moderno. Los titulares anarquistas de Bakunin, Malatesta, Fabri, entre otros, siguen siendo bibliografías más que revisadas, consigna estructural y repetición panfletaria basada en estos autores que, en su alto porcentaje, corresponden al siglo XIX o al anterior. Tocándonos la cola, no existe gran variabilidad crítica a este lecho bibliográfico ya anacrónico, que ya no se sitúa en el contexto sociopolítico actual, en las necesidades territoriales dentro de los límites de cada estado ni en las nuevas aperturas a las problemáticas patriarcales que viven arrasando con los zapatos desabrochados nuestros mismos “colegas antiautoritarios”. Muy por el contrario, se reivindica como un axioma indiferenciado. Un ejemplo cotidiano es escuchar al anarquista que rechaza la lucha feminista o no se involucra. La ausencia de cuestionamiento se perpetúa, a ellos les es preferible ubicarse así, redondeando los temas de sus autores leídos en vez de transitar por la incomodidad de cuestionarse su posición biopolítica masculina que no se encuentra en aquellos libros o léxicos discursivos.

Así, el anarquista académico deja en evidencia que se sigue bajo estos patrones de control de masas: traga información sin procesar, no la cuestiona o la contrapone a la realidad que vive, asume los textos como una verdad absoluta tal sujeto cotidiano que se impresiona con titulares de apariencia ostentosa y altiva.

En este caso, mi apreciación es que seguimos bajo una visión autoritaria cosmopolita, neocolonialista y patriarcal en lo que respecta nuestras necesidades personales, sociales y sus saberes: primero el debate semántico entre el neoliberalismo y el anarco-comunismo; antes la “falsa dicotomía” entre el marxismo y anarquismo²², antes todo el diccionario y la autoridad académica... que el rechazo protoburgués del intelectualismo, desplazando así nuestra deconstrucción como raza humana in-

22 Cosa que planteo como una estrategia neo-marxista para adquirir adherencia

dividual y colectiva, nuestros propios sentires y las responsabilidades sociales que eso conlleva a un segundo plano. Antes de panfletar y llenar habitaciones de foros sobre consignas atemporales o academicismos históricos, debiésemos partir por la pléroma de nuestro problema contra la autoridad: la ausencia de la mente crítica. Preocuparnos de la habituación de nuestros propixs cuerpxs y nuestros mecanismos psíquicos de aprendizaje, la co-educación, co-crianza, deconstrucción, y reconocimiento de los factores de opresión que vivimos en la globalización actual. Y con respecto a la coerción de la condición física, las feministas anarquistas —y más aún las racializadas— son las que suelen llevar a la mesa estos temas, claramente, pues son quienes viven primariamente estas opresiones.

Quiero aclarar que en la lucha por el anarcofeminismo existen muchos compañeros varones simpatizantes y activistas, que nos han acompañado, se han posicionado y han construido círculos de trabajo anti-patriarcal, a estos los abrazamos con amor y confiamos en la nobleza de la búsqueda antiautoritaria en todos los planos en sus corazones. Sin embargo, aún no se visualizan ni en equidad de número y este problema **ya no puede pasar inadvertido.**

El feminismo ha tomado fuerza, y ha explotado el número de mujeres que se están organizando para luchar contra sus violadores. Sin embargo, sigue siendo ridícula sino nula la participación de hombres levantando círculos sobre violación y haciéndose cargo de esta cultura, de la que son parte, y de los abusadores o violentadores que ellos mismos alimentan. Hoy por hoy la anarquía se toma la palabra en todas las redes sociales, llenándose de imágenes con policías incendiados y consignas como muerte al estado. Va y viene la lucha contra la autoridad y el poder, siendo esta práctica totalmente ausente en el territorio primario de relaciones humanas que les concierne. Proliferan los varones estéticamente reconocibles que dicen sí a la libertad y al amor, pero apoyan o silencian opiniones cuando a abusadores o funados se refiere. Visualizo

al anarquista común, ese que sigue delegando la fertilidad únicamente en la mujer, fertilidad que lo acompaña 365 días (a diferencia nuestra, solo 1 vez al mes). Ese anarquista que dice abajo el estado pero no al estado de las cosas, ese que dice autogestión y no autogestiona ni su salud genital, pues *no existen* hombres haciendo fanzines o creando talleres de ginecología natural masculina, ni convocando charlas sobre las enfermedades que portan, sobre sanación de ETS o pasándose panfletos de vasectomías. Por el contrario, ni si quiera se hacen cargo y muchas compañeras son víctimas silenciosas de aquel abuso a consciencia. NINGUNO en charlas de aborto, ningún interesado sobre cómo ser acompañante, de cómo evitar hacerles ese daño a sus compañeras. No veo anarquistas haciendo intervención sobre abusadores/violadores como tema y eje central de trabajo, ni rechazando la pornografía de tortura y humillación como rechazan otros tipos de consumo. Sobran anarquistas viajeros que abortan su paternidad y abandonan a sus hijxs, y luego su discurso va contra el abuso de poder. Algunos más violentos que maltratan y agreden mujeres y se hacen los locos, y otras amistades que lo protegen. Antifascistas tratando de “feminazis” a otras mujeres, sórdidamente asociándonos a un holocausto porque que les exigimos respeto, sin ver su propio cuerpo biológico como socialmente más privilegiado, tal como hace el hombre blanco por sobre el racializado, convirtiéndose en la paradoja de todo lo que odia. La lucha contra el poder no es más importante que la que replicamos en nuestro cotidiano, dejando mucho que desear, y haciéndonos asumir que no hay interés en bajarse de su pedestal autoritario. Mientras caminan sobre nuestros calzones hablando de igualdad de derechos, las mujeres nos separamos para encontrar un lugar donde al fin, podamos elegirnos libres de sus órdenes y su maltrato visible o invisible. *La anarquía será feminista si su finalidad es destruir el poder, o no será.*

Jamás encontramos antes en las okupas emblemáticas accionares deconstruidos, verdaderamente antiautoritarios y de apoyo feminista, y sabemos a estas alturas que eso está lejos

de suceder. El autoritarismo solo desaparece en redes y vínculos de afecto, no en los colectivos anarco-acab ni en raperos que defienden a sus amigos violentistas. La decepción de vivir dentro todos esos espacios reiterados abusos sexuales, violencia física, silencio, arribismo y amiguismo, sintetiza al separatismo como el más liberado escenario, al menos durante esta época y lo que venga a lo próximo.

Del absolutismo anarquista a la responsabilidad social

Con respecto al posicionamiento territorial, existe un vacío situacional y político en lo que respecta al abolicionismo anarquista clásico. Desde siempre la palabra “amarillismo” ha sido el titular utilizado al trabajo en colaboración con nuestrxs “enemigxs políticxs”, véase así al ciudadano común, que incluye a las señoras mayores votantes, a las personas que trabajan dentro del sistema, a la escuela, a la salud pública, sanitaria y ecológica no-sustentable.

La problemática comienza cuando desde la práctica feminista incesable e infinita, el amarillismo parece disolverse en cuanto van apareciendo las necesidades urgentes que como mujeres vivimos en la sociedad. Como ejemplo dejo en visto la situación ocurrente en la isla de Chiloé, segundo lugar en el país con mayor porcentaje de violación e hijxs por incesto, donde no solo las violaciones comunes atañen a jovencitas de 12 a 15 años, sino que además se sostiene públicamente un mecanismo de perpetuación y protección patriarcal naturalizado. Al visualizar esta problemática, se tornó imperante accionar sobre la cultura de la violación dentro de las escuelas. Sin dejar de liberar espacios o convenir en la autosanación antifarmacéutica, la recuperación de nuestra cuerpo o el fomento de la educación libre, la situación territorial de Chiloé nos ha obligado a dejar

atrás este egocentrismo académico y llevado a la praxis en el apoyo intraterreno. Son las chicas activistas las que están viajando kilómetros hacia los adentros de la isla para acompañar a las campesinas, somos las feministas, las que “nos amarillamos” animándonos a estudiar la educación no-sexista para perpetuarla en los colegios, entre niños y adolescentes que viven estas realidades de abuso y de violación.

Otro ejemplo de accionar de urgencia fue la necesidad de intervenir sobre las campesinas longevas con cáncer uterino privadas de una salud básica. Aquella adulta mayor, aquella que el anarquista jacta de “ciudadana culiá” por votar y la rechaza, aquella que ya era madre de tres hijxs a los 23 años como para pensar vivir una salud antiautoritaria. El anarquista moderno no visualiza los privilegios que determinaron su propia libertad para decidir, educarse y elegir cómo nutrirse intelectualmente, y mientras construye márgenes egocéntricos entre su verdadera historia sociocultural y su nihilismo academicista no-identitario, se aparta de la realidad en la que vive y de su campo pragmático. No niego en ningún momento que la sociedad carcelaria es un axioma creado desde la total voluntad colectiva, y del miedo a la liberación del deseo de poder. Pero curioso es que tal poder repudiado y criticado en el discurso por el anarquista moral, se sostiene cotidianamente con mucha de la falocracia que él mismo se niega a abandonar, así como el burgués y su despotismo totalitarista. Tampoco se niega que existen mujeres machistas, patriarcales y autoritarias y que su interés es perpetuar el status quo, que quede claro, pero por lo general de esas nos estamos encargando nosotras. Está dicho, no habrá feminismo mientras se dispute la obtención de supremacía de los roles de poder, en vez de abolirlos.

La observación principal es que existe una suma de condiciones y privilegios que nos entregan no solo nuestras libertades políticas, sino que también nuestras oportunidades autogestivas e incluso la viabilidad de impacto en las prácticas libertarias radicales. Los modelos de intervención anárquica definidos

dicotómicamente en “o reformismo o abolicionismo” quedan obsoletos ante una inmensidad de factores multidimensionales en nuestra realidad de interjección y combate, tales como nacer mujer, la condición de clase, nacer en una etnia racializada, ser inmigrante, la identidad sexual, entre otras. Teorizar sobre cuáles prácticas cooperan con el estado y cuáles no, se torna un ejercicio otorgado desde una zona de confort para una feminista ejerciendo, cuando una madre inmigrante con dos hijxs en situación de calle necesita encontrar un trabajo o una amiga sufre abuso sexual en su espacio laboral. En nuestra realidad bio-política el femicidio es un cotidiano y una amenaza socialmente aceptada, ser mujer migrante, negra y pobre es un crimen en Chile. El abolicionismo pierde sus ejes semánticos o se encierra en un límite dogmático-judicial ante los modos operandi para el sabotaje social patriarcal y el apoyo a las demandas de primera necesidad, como lo sería en este caso ayudar a esta mujer a salir del modo de sobrevivencia o protegernos del femicidio.

El punto crucial es que el siglo XXI y la globalización nos revelaron que no existen únicamente dos puntos polares como “obrero-patrón”, “homosexual-heterosexual”, “estatismo-antiestatismo”, sino una variabilidad crítica de espectros socio-dependientes, algo así como una gran red tejida por toda la conectividad entre géneros, etnias, condición de clase y territorio, definido como interseccionalidad por el feminismo radical. Esta cosmovisión contextual desafía al paralelismo del anarquismo clásico del siglo XIX o XX, pues el sujeto colonial y la cuestión de género no eran temas declarados como sustratos inseparables del autoritarismo, y por tanto no eran trascendentes para la lucha contra el estado. De esta forma, las lecturas de mujeres como Emma Goldman o Voltairine de Cleyre solo se convertían en textos “alternativos”, la interseccionalidad se hizo invisible en los contextos de lucha y se determinó al estado como un solo mal indivisible, sin las directrices patriarcales, colonialistas y territoriales que lo sostienen. Los privilegios y tiranías internas aún no se asumen a totalidad, y tampoco se visibiliza la menta-

lidad crítica para cuestionar a nuestrxs “padres” políticxs. Hoy por hoy, estos componentes multidimensionales e imprescindibles evidenciados por el feminismo invitan a reconocer que la desarticulación del poder es mucho más compleja que el ejercicio único de crear espacios autogestivos, mientras no se tenga en la mira la tiranía de la problemática del género. Las condiciones dicotómicas que el abolicionismo clásico impone como eje de lucha, se abre como una flor contra la rigidez determinada por el privilegio del siglo XXI: a saber, es más sencillo para un anarquista hombre proclamar “abajo el trabajo”, que para una compañera anarquista que ejerce la maternidad sin apoyo paternal; y sí, las chicas te lo bancan y la hacen igual, pero existe la posibilidad que no puedan lograrlo. Hemos de reprogramar los tercios límites impuestos por el academicismo anarquista formal para protegernos, amarnos y reinventarnos, pues si no luchamos juntas, nos destruirán por separado.

Gracias a este “absolutismo anarquista”, donde se obvian piezas estructurales de la jerarquía estatista y se limitan o se condicionan las prácticas en “nivel de radicalidad”, muchos dejaron estrecho el vínculo que generamos como co-creadores de esta realidad y nuestra relación casi metabólica en la respiración cotidiana terrícola, cuando menos desde la lucha feminista. Ignorar a ciegas que somos el escenario pragmático de toda esta sociedad carcelaria e hipnótica por el control de masas, pareciera otra de la ausente mentalidad crítica establecida por el capitalismo, para imaginarnos como objetos individuales sin conexión vincular con nuestro entorno. Por otro lado, saberlo, asumirlo y no tomar acciones comunitarias o responsabilidad por la familia-raza de la que somos parte, es otra evidencia del adiestramiento y marginalidad emotivo-política sistematizada por el existencialismo neoliberal y un nihilismo mal concebido de escepticismo radical (nihilismo que el mismo Nietzsche rechaza, pues expone que para atacar la angustia y aplastante dolor del nihilismo, no hay que negarlo como lo hacen las religiones,

sino accionarlo críticamente y tomar todo como una oportunidad para ver el horizonte con alegría —específica en su libro *La Gaya Ciencia*—).

A esta limitante mental, condicionada por un anarquismo restrictivo y parcialmente comprendido, se le suman las repercusiones del colonialismo del saber en nuestras vidas, explicando la anarquía como una lucha instructiva determinada por un libro contra los gobiernos, que no menciona la lucha contra el territorio fálico individual que es colaborador del sustento del poder, y de la forma estructural de organización del mismo. Si no se evalúa ni se abole este tipo de autoridad, la búsqueda de la anarquía se torna una simple habladuría. La virilidad es un proyecto heteronormativo para definir nuestros roles en el esquema de la jerarquía y status quo, y se caracteriza por la agresividad y la egolatría, por la superioridad por sobre otros y la desconexión con la naturaleza, por la ausencia de emociones, el control socioafectivo, por tener una alimentación carnívora, por ejercer o sufrir el maltrato y naturalizarlo, por sexualizar a un otro o a sí mismx, entre otros. El “macho” u hombre común socialmente adaptado, fue creado como un ser de destrucción y fabricado para las guerras, y duerme saludablemente en la piel de cada uno, en las prácticas cotidianas escolares, laborales, familiares, sociales, en nuestros amigos íntimos y en el enemigo declarado. Así, hombres, mujeres y disidentes anarquistas perpetuamos la cultura neoliberal luchando contra el estado y no contra el estado de nuestra propia forma de co-educación.

La obnubilada lucha contra el estado y no contra un verdadero “todo”, genera este rechazo a trabajar en la deconstrucción entre nuestros pares como una lucha alternativa, si es que no es llamada como “reformista” para los más rígidos letrados académicos al ignorar que esto se trata de cultura. En base a esto aparece en mi memoria Ted Kazcynski con “El truco más ingenioso del sistema”, y su premisa de que todo es un reformismo silencioso. Sin quitarle el respeto merecido a su trabajo

político, desde mis nociones antiespecistas, antiautoritarias y ecofeministas, esta premisa es una contradicción ideológica al igual que sostener el rechazo al cooperativismo natural.

De sabida el planeta tierra es una sola gran sociedad inter-dependiente de la que somos parte, obnubilada por diferentes conceptos capitalistas, como que somos seres aislados a ella, como la bien elaborada confusión impuesta de que una única realidad posible diferente a esta sería vivir en un mundo “sin ningún sistema” y que, por consiguiente, eso es imposible, nos niegan a imaginar un sistema diferente a este, y bajo esta hipnosis paradójica nos aseguran que este es el único, y que ya no podemos escapar. Por suerte aún tenemos al planeta tierra bajo nuestros pies para asegurarnos que existen miles de sistemas beneficiosos de los que tenemos mucho que aprender, nuestras cuerpos humanas y células para enseñarnos sobre la organización cooperativa y sobre que vivir en un “mundo sin ningún sistema” es un imaginario tanto ridículo como malicioso de pánico, inventado por el mismo capitalismo para crear confusión y frustración —aclaro para quienes creen que el anarquismo significa eso—. Una cosa es el sistema patriarcal neoliberal actual, y otra cosa es nuestra familia-humanidad-raza, donde hegemónicamente nos somete el primero —por suerte aún no en todas las culturas en resistencia, ni en nuestros corazones libres y resilientes—. Todxs tejemos sistemas, sistemas de sociabilización entre nuestrxs amigxs y nuestrxs pares, sistemas entre nuestro medio ecológico, sistemas de organización para compartir los objetos materiales y no todos estos son neoliberales. Como estos sistemas menores no tienen nombre, los ignoramos y creemos que existe solo uno: el capitalismo.

Marcando estas dos diferencias, en donde se separa el concepto de humanidad con el concepto de capitalismo, y del sistema capital con los sistemas de organización natural, las entendemos como entidades unidas, pero NO determinadas (no por nada somos anarquistas). Para Teodoro Kaczynski precisamente todo pareciera ser lo mismo. Al exponer que, si luchas o

no, generarás un perfeccionamiento inconsciente a un sistema ideal tecnócrata y destructivo, evidencia por consiguiente la negación de toda forma de simbiosis natural existente y, por ende, de la nuestra. Es absurdo, si es que no además especista y antropocentrista, asociar minimalistamente la lucha por la recuperación del agua, por ejemplo, como una forma de perfeccionamiento del sistema y no como parte de nuestros mecanismos evolutivos como los de la tierra, así como vivir sin sistema suena tan absurdo como equivalente a vivir sin el planeta mismo. La simbiosis entre la naturaleza, las especies y el deseo evolutivo no es un concepto académico basado en la tecnocracia (otro arribismo ilusorio del academicismo), sino un flujo vivo de búsqueda de bienestar. Teorizar sobre un posible mundo sin sistema alguno es negar la organización operacional de todo ser viviente, desde nuestro sistema de órganos al sistema vegetal, de sus necesidades de adaptación, y de las posibilidades que tenemos de usar nuestras manos para un bienestar colectivo basado en la nutrición benevolente. Es por esto que el rechazo a la participación comunitaria y territorial de base anarquista sería una paradoja casi neoliberal. Quemo su comunicado con alegría y gracia.

La anarquía no es un esbozo utópico, es el trabajo cotidiano de radicalizar los métodos de existencia con la finalidad de que en nuestros andares no se sometan otros ni someternos a nosotras mismas. El sistema arbóreo —fuente maestra de demasiados de mis aprendizajes— me enseña que queda aún un largo camino por recorrer para volvernos a una simbiosis solidaria y amorosa, pero que no somos el capitalismo, somos la recuperación de nuestra identidad como humanidad. Somos la humanidad libre, espontánea y hermosa con la que hacemos y vivimos por lo menos nuestros primeros años de vida, hasta que se nos ataca e hipnotiza con la destrucción de nuestra autoestima y el odio hacia nosotrxs y a la sociedad. Esa humanidad olvidada llamada infancia, que solo vive con asombro, alegría, espontaneidad e ingenuidad, sin errores ni premios, sin crimen o castigos. El capitalismo también nos ha robado eso, que es

recordarnos como humanxs libres de toda opresión mental con la que nacemos. Y a mi parecer, debe ser una libertad demasiado infinita, pues llevamos cinco mil años de capitalismo en nuestras células, y todxs nuestrxs niñxs siguen naciendo con la misma mirada de ingenuidad, pureza y libertad como la que vemos reflejada en los elementos de esta tierra.

Agregar que, desde esta perspectiva, la humanidad tiene una resumida gran tarea, que es organizarse responsablemente para detener el flujo de la inconciencia que se ha desaforado, sabotear al capitalismo infértil, avanzar en la recuperación de la tierra, proteger las aguas, esforzarnos en la reducción de nuestra población, y, en fin, una infinidad de actividades... que por suerte jamás nos faltarán para entretenernos a lo largo de nuestra vida saboteando y recreando.

Cada tejido geográfico y demográfico presenta su propia singularidad y en él confluyen mecanismos feministas antiautoritarios únicos. En ciudades como la de Concepción, zona urbanizada, las chicas se están protegiendo contra la violación, los acosos y los abusos con fuertes bloques negros y comitivas conectivas de rápido acceso. En Temuco y alrededores de Wallmapu existe una lucha directa en el rescate de la tierra y la defensa de la nación mapuche contra el terrorismo de estado como primera necesidad. En Chiloé, lugar donde el clima no favorece para manifestaciones o recuperación de espacios y el nicho del violador está en la familia, la acción directa es mucho más meticulosa. Todas estamos de acuerdo que hasta que el último río no sea respetado, no habrá feminismo, por lo que nuestros accionares no se limitan al trabajo sobre la equidad de género, la etnia o raza si no se cuentan las medidas por la liberación de toda la tierra.

El abolicionismo como práctica indiferenciada queda obsoleto en las anchas tierras del feminismo antiautoritario. Antes que anarquistas, nuestra primera contienda se encuentra en el territorio que habitamos, y somos mujeres, no hombres. Como

tales, reconocemos que cada una enfrenta una trinchera propia, prescrita por su realidad personal, y, por ende, no todas nos posicionamos desde una lucha que ilusoriamente es igualitaria para el anarco académico. Cada compañera se cimenta y se observa dentro del proceso deconstructivo en el que se encuentra, y cuando nos reunimos en espacios separatistas anti-autoritarios observamos nuevamente que las edades, etnias, territorios y experiencias de vida, son clave para comprender que **la desarticulación estatal no es posible mientras mantengamos ese “sesgo” de la lucha de clases como único referente entre oprimidxs y opresores.**

En cada mujer, ya sea la mujer mayor, joven y adolescente existe un universo único, donde procesa su historia según el privilegio en el que se encuentra. Así, se viven diferentes embarazos, diferentes partos, diferentes abortos, diferentes ciclos menstruales, diferentes formas de comer, de subsistir en el territorio geográfico, así como una mujer ovulando está en un proceso incomparable a la que se encuentra menstruando, nos trataremos de diferentes maneras mientras contextualicemos estos referentes.

La libertad es un proceso de deconstrucción permanente, que avanza con las conversaciones amorosas que se tejen entre compañeras al desnudar estos privilegios que comparten algo en común: el patriarcado y neoliberalismo como enemigo sistema de dominación. *Así es la riqueza que perdura cuando me encuentro con otras mujeres.* Por lo menos está claro que en el hacer, la libertad se abre camino al andar.

Cuando el arribismo y el falocentrismo no quieren ceder ni cuestionarse, se buscarán miles de excusas basadas en cualquier basura encontrada. Y con aquellos ya no tendremos ningún trance. No concibo a un anarquista que no se deconstruya individual y colectivamente como práctica política y que no se vuelva más solidario en la lucha transnacional contra el patriarcado neoliberal. Para declararse libre pensadorx, es necesario

hacer una relectura de la historia, incluso la de lxs anarquistas, y esta falta de mentalidad crítica en lo que respecta a los privilegios de la supremacía de género aún restringe y coarta las actividades de la lucha contra el poder.

Besitas feministas, muerte al masho y a todxs sus malditxs cómplices. Un saludo pa mi hermanitx tobi, pal gari, pal fidel, pa toas las animalas y vaquitas de Nercón y pa toas las gatas de Chilwe. Shau.

pedagogías libertarias

Catalina López García

Educación popular, feminismo y contra hegemonía

Mi nombre es Catalina Elizabeth López García. Nací en Valparaíso el 18 de enero de 1993, en el seno de una familia “normalizada”. Madre, padre y hermanos fueron las personas que me criaron durante 18 años. No puedo explicar mi motivación con la educación sin partir por quienes me preceden. Provengo de una familia ligada a la educación y a la música, mi madre y sus hermanas son educadoras, como mujeres criadas para criar, supongo me transmitieron la urgencia que reside en la crianza de otras personas y seres. Quizás volviendo a pensar la “crianza” sin estar ligada al maternaje obligatorio, pero entendiendo la necesidad de cooperar en la formación de personas a través de la construcción de conocimiento de forma colectiva. ¿Qué significa esto para mí? Básicamente que como seres en movimiento y desarrollo constante, no podemos pretender saberlo todo, conocerlo todo, comprenderlo todo. Por lo tanto en todo contexto educativo (que puede ser cualquier instancia) la información y el conocimiento como también el aprendizaje van en todas las direcciones y no en sentido vertical, sino horizontal. En la escuela me enseñaron que debía callarme y escuchar a quién me estaba entregando algo y yo sólo

era una vasija que había que rellenar con “materias”, como si todo fuera en verdad partes y no un todo. Física, lenguaje, matemáticas, educación física. Todo segmentado. Desde chica me gustó ayudar a mis compañeras a entender ciertas cosas, sobre todo relacionadas con la historia. Sacar un título era la herramienta más necesaria en una familia que había “surgido” a través de la educación, por lo tanto lo sentí como el camino natural a seguir. Si era algo relacionado con humanidades tenía que irme a la mejor universidad, me dijo Italo, mi hermano. Así llegué a la U. de Chile a estudiar filosofía y el plan no salió como debía. Corría abril de ese año y con algunos compañeros empezamos a pensar en una instancia en la universidad que pudiera concentrar y solucionar algunas temáticas sobre sexualidad y género. Así nació la primera Secretaría de Sexualidades y géneros, SESEGEN en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la U. de Chile. En este espacio convergieron estudiantes de varias disciplinas humanistas con la idea de empezar a levantar una organización que pusiera los temas de género en la mesa, desde una perspectiva feminista.

Me cambié a Historia y comencé a participar como educadora en un colectivo de educación popular. El MEPEG (Movimiento de Educación Popular Eduardo Galeano) fue el espacio donde pude cristalizar mis motivaciones e ideas relacionadas a una educación contra hegemónica, al feminismo, el anarquismo y la ecología. O mejor aún, un espacio donde todas estas pudieron converger. Habité este espacio casi 5 años. Desde el año 2012 al año 2015, me formé como educadora popular en el Movimiento de Educación Popular Eduardo Galeano. En este espacio estuve a cargo de crear y ejecutar el taller para hijes de funcionaries de la facultad de Filosofía y Humanidades de la U de Chile. También fui educadora de la sección de Historia Universal, Historia de Chile y Democracia y Desarrollo debido al cambio curricular y el temario de la PSU. El año 2013 como equipos creamos el Preutópico, espacio diseñado para que en tres semanas se levantaran la mayor cantidad de talleres, dirigidos por educadores y educandos, sobre una diversidad de

temas que iban desde historia y filosofía hasta música con el cuerpo. El proyecto político-pedagógico del MEPEG contemplaba una dificultad real ya que el objetivo de las personas que llegaban buscando un preuniversitario era una sola; entrar a la Universidad. En ese sentido, todos quienes formamos parte alguna vez de esa instancia teníamos plena consciencia de esto. Sin embargo sabíamos que podíamos contribuir a generar una reflexión y cambio sobre la forma en cómo se concibe la educación en los espacios institucionales, para poder generar instancias educativas que nos llevaran a hacer educación para nosotres mismas y motivarnos a aprender de forma colectiva. En este sentido, el espacio de la Universidad era mucho más “libre” y nos permitía generar lazos más cercanos y reales que superaran la barrera que se establece en la escuela de profesor/alumne. El final de la carrera, tener que hacer la tesis y estar abriendo mis horizontes en el estudio de las mujeres me llevó el año 2016 a dedicarme a entender el fenómeno migratorio sur-sur sobre todo pensando en la cantidad de mujeres migrantes que han llegado a este territorio desde diversas partes de Abya Yala.

Siempre fui lesbiana. Se los aclaro porque me lo negué mucho tiempo, o quizás más que negarlo, me acomodé a la heterosexualidad, porque realmente nunca conecté con los hombres por lo tanto no generé vínculos con ellos más que en lo sexual y muy superficialmente. Este descubrirme me acercó a los espacios sólo de mujeres, principalmente en la Universidad a través de asambleas separatistas y actividades feministas. Comencé a participar en un grupo de estudios, que prontamente tomó tintes de colectiva política, Mujeres Descolonizando, un grupo de mujeres, estudiantes de la Chile y la Usach del área humanista, con el objetivo de autoformarnos en temas como la clase, la raza, el género y la migración a raíz de que todas estábamos trabajando con mujeres migrantes y temas relacionados en nuestras tesis. En este espacio pude auto educarme, también con otras mujeres, pero me parecía que todo se quedaba dentro de un espacio privilegiado que entrega una institución

como una universidad estatal. Cada vez me molestaba más que todo fuera tan teórico. Cada vez me habitaba más contradictoria. Entenderme lesbiana, educada, mestiza blanqueada en una sociedad misógina, patriarcal y racista conllevaba privilegios y opresiones que no elegí realmente, pero que son reales. Me empecé a cuestionar mi dieta, mi ropa, maquillaje. Alimentarse en base a muerte, la industria de la violación y la tortura sistemática de animales para el consumo humano. Me cuestioné la universidad como un medio y una herramienta y el privilegio que tengo al haber estudiado gratis, aunque con gran sacrificio personal y familiar para mantener la vida en la capital.

Pensé...

¿Cómo sigo manteniendo su mundo de mierda de lujos y comodidades? Y sin dejar de ser esclavas seguimos siendo amas...

Porque se supone que ya no pertenecemos a un hombre, pero creemos que los hijos son nuestros “hasta que cumplan 18 años y ya sepan que hacer”. Porque se supone que tenemos derechos y nadie podría atreverse a quitarnos el derecho de adquirir para nuestro goce todo lo que “necesitamos” y si ya no tenemos restricciones para comprar, entonces vamos comprando maquillaje, ropa cara, zapatos, el refrigerador lleno de comida, porque en el mundo que vivimos, miles y miles de mujeres lucharon para ser reconocidas en la igualdad, cuando debimos luchar por destruir este mundo y construir uno nuevo. Porque pasamos siglos pidiendo que nos trataran como personas, alejándonos de otros seres no humanos y no nos dimos cuenta de que nuestras opresiones tenían el mismo nombre y apellido, propiedad patriarcal. Y así en manada nos sentimos orgullosas por el voto, por los derechos burgueses en el mundo globalizado. ¡Y yo no estoy ni ahí po, ni ahí con seguir siendo parte de ese feminismo reformista, institucional que nos piensa como sujetas de derechos en este mundo podrido! No estoy ni ahí con un derecho a voto en un sistema que no me interesa legitimar, no estoy ni ahí con tener acceso a comprar lo que se me antoje

si al paso me hecho a la bolsa el sufrimiento de miles y miles de hembras explotadas y esclavizadas por ser hembras, de miles y miles de mujeres y niñas explotadas y esclavizadas por ser mujeres y hombres y niños explotados y esclavizados por ser pobres. Tenemos que pasar a la acción, ahora ya.

Entonces pienso que no puedo ser educadora popular sin ser y practicar tantas otras cosas. Como no puedo ser lesbiana sin ser feminista, ni feminista sin ser vegana ni antirracista. Es tan maquiavélico el sistema que nos hicieron creer que incluso haciendo la revolución lo importante era lo que nos afectara en lo personal. ¿Por qué no estamos contra todo? O quizás mejor, ¿por qué no creamos todo de nuevo? ¿Cómo lo hacemos bien?

La educación es fundamental para encontrar posibles respuestas a estas interrogantes, porque la educación es y siempre será el motor de una realidad crítica que nos está golpeando las puertas y ventanas para que salgamos a ver más allá de lo que nuestros ojos pueden percibir para nuestras existencias individuales.

Fue shockeante verme ese día lunes de abril de 2017 frente a 45 niñas de entre 12 y 18 años en un colegio de Peñalolén. Hacía clases hace ya años, pero nunca tuve tanto miedo. Lo primero que percibí al entrar fue el maltrato que la profesora jefe ejercía sobre el curso. Pasaron los meses y confirmé lo que siempre supe de la escuela, pese a las increíbles personas que hacen esfuerzos sobrehumanos para hacer de ese lugar un espacio agradable para les estudiantes. Semanas antes de ese día, por el dato de una amiga llegué a trabajar a la fundación PIDEE (Protección de la infancia en estados de emergencia), institución creada en dictadura en la que trabajó la propia Michelle Bachelet. Acepté la pega porque era una experiencia que, posiblemente, no volvería a tener. Y fue maravillosa. Pude diseñar mi propio programa, con la metodología que yo quisiera sin intervención de nadie, a pesar de que el programa recibía plata directa del estado. Les estudiantes propusieron temas e

intervinieron directamente en los talleres. Tuve 4 cursos en dos colegios distintos, y aunque no quiero profundizar mucho en esto porque, sabemos que las experiencias de vida de muchos niños en Chile son por lo menos difíciles, por lo que para mí era importante atravesar el primer periodo en que nos conocemos entre todos para generar un lazo más amoroso, que es fundamental para cualquier contexto educativo. Ahora paro, recuerdo y analizo, los niños y jóvenes nunca fueron el problema. El problema es la escuela y el adoctrinamiento, pero también la escuela como institución fundamental en la transmisión de cierta herencia cultural, la hegemónica, en un país que aún no recompone el desastre en el tejido social que causó la dictadura cívico-militar desde 1973. Sólo de pensar en la inmensidad de este territorio e infinitas realidades, es deprimente encerrar el aprendizaje en normativas, materias, palabras, lógicas capitalistas y neoliberales en las que la mercancía es más valiosa que la vida en toda su bastedad.

En la escuela es trabajoso generar un cambio. Yo misma me vi envuelta en situaciones en que la vorágine del sistema me puso en situaciones violentas entre estudiantes y profesores. Es la represión total de la existencia personal y colectiva entre 4 paredes. Fue súper difícil para mí lidiar con 40 personas distintas y con tantas carencias de toda índole, más profesores y directivos, cumplir objetivos por taller, ser consecuente con el objetivo de toda persona que practique la educación popular, la liberación de todas, todos, todos.

Los mayores logros en este contexto significan pequeñas batallas personales. Conversaciones entre pasillos con niños de 13, 14 años sobre sus vidas, sentir esa confianza que entregan en la desesperación por ser escuchados.

Profe!

No me digas profe, Dani. Le digo. Dime Cata.

Ay, me dice. Se me olvida. Cata estoy dejando la carne y mi mamá me dijo que me iba a ayudar con las comidas. Y estuvimos hartos rato armando menús que le gustaban antes pero que pudiera comer vegetariano.

Pero eran 90 minutos a la semana que parecían poco frente al resto del tiempo en que sólo se sentaban a copiar de la pizarra a absorber información. Me fui más convencida aún de que la escuela no es la respuesta al problema educativo en Chile. Al menos no aquella que conocemos y que tanto nos marcó.

Lamento no haber sido más enérgica e insistente para conseguir más espacios en donde pudiéramos mirar y hacer del aprendizaje un proceso colectivo y vibrante. Debo admitir ciertamente que es difícil ocupar un cargo de profesora en las escuelas públicas en Chile. Es un desgaste físico y emocional difícil de sobrellevar, si además estás estudiando y tienes una vida externa en el activismo, por ejemplo.

Pero las amigas y compañeras siempre están para hacer llevar esta vida. A mediados de 2017, por un llamado de una activista feminista y antiespecista, conocí a quienes son mis compañeras de lucha y amigas en el feminismo y en el cotidiano del respeto a los seres que cohabitan este territorio con los humanos. En esta instancia particular, ha sido la experiencia de mayor reflexión llevada a la acción en mi vida. Aprender con otras mujeres, de mí y de ellas, de nosotras, nuestras ancestras, historias, miserias y alegrías ha sido el motor de las luchas que doy a diario desde mi existencia lésbica, anárquica, antagónica.

Que los saberes se creen fluyan, que vayan, que vuelvan, que muten, que se caigan y se destruyan.

Valeria Flores

Entre secretos y silencios. La ignorancia como política de conocimiento y práctica de (hétero) normalización

“La vía más eficaz para destruir las ideas no es reprimirlas
sino ignorarlas”

Ursula K. Le Guin, Los desposeídos²³

²³ *Los desposeídos. Una utopía ambigua* es una novela de ciencia ficción de la escritora feminista y ecologista Ursula K. Le Guin (editada por Minotauro en 2002).

Introducción

¿Qué secretos sociales –y sexuales– mantiene la escuela?, ¿cuáles produce de forma específica?, ¿qué silencios fluyen a través de nuestras prácticas educativas?, ¿a qué órdenes económicos, sociales, culturales y sexuales benefician esos silencios?, ¿qué ignorancias promueve la escuela y qué relación tienen con los procesos de exclusión?, ¿cuáles son los sujetos cuyos deseos se ven vulnerados por estas ignorancias?, ¿qué relaciones de poder quedan subsumidas en la ignorancia?, ¿a través de qué conocimientos se provoca desconocimientos?, ¿qué identidades se hipervisibilizan y cuáles quedan al margen del régimen de visibilidad? Finalmente, ¿qué tenemos que ver las educadoras y educadores con todo esto?

Esta multiplicidad de interrogantes sugiere más incertidumbres que respuestas estables y esperadas; por eso mismo, son una invitación a pensar aquello que rehusamos o consideramos imposible, creando un espacio donde puedan desarmarse las verdades hegemónicas del discurso escolar.

La escuela, una creación de la modernidad, se instaló como el lugar del conocimiento frente al oscurantismo de las concepciones teológicas medievales. Sin embargo, se suprimió de esa misma concepción del conocimiento su carácter histórico y construido; por lo tanto, su dimensión política quedó desdibujada, borrada y, a la sombra de su poder constructor de realidades, quedaron las huellas de las propias condiciones culturales, políticas y económicas que lo hicieron emerger, así como también su carácter sexuado y subjetivo. De este modo, los conocimientos impartidos en la escuela se presentaron, y se siguen presentando aún hoy, como objetivos, ahistóricos, universales y neutros.

Este trabajo se propone interrogar a la institución escolar, a partir de ciertas problematizaciones y cuestionamientos que el activismo y los estudios feministas, lésbicos-gays y queer²⁴ vienen tratando de instalar en todo el campo cultural y social, así como también a nivel epistemológico. Asimismo, busca esbozar un sucinto análisis acerca de cómo impactan esas interacciones en la escuela de hoy.

Sin pretender realizar una enumeración exhaustiva, esos cuestionamientos se vinculan con: la crítica y denuncia del saber científico como proyecto político que se inscribe en intereses patriarcales, capitalistas y racistas; un tipo de conocimiento basado en pares binarios que establecen jerarquías; la concepción de un sujeto hegemónico que toma como parámetros de normalidad al sujeto varón, blanco, heterosexual, burgués, occidental, cristiano, adulto; la producción de procesos de invisibilización, inferiorización y exclusión de sujetos sociales como las mujeres, negros/as, pueblos originarios, niñas/os, lesbianas, gays, travestis, pobres, discapacitados/os, entre otros/as.

Para ello, tomaré como ejes de análisis, por un lado, la heteronormatividad como discurso escolar y los silencios que promueve, y por otro, la “pasión por la ignorancia”, como política de conocimiento que desarrolla la escuela. A partir de estos ejes, intentaré exponer brevemente dichos cuestionamientos. Por último, plantearé la posibilidad de interpelar a la educación

24 *Queer* es un término en inglés que significa “rarito”, “curioso”, “extraño”, “marica”, “tortillera” o aquello que subvierte las categorías sexuales o de género y el orden heterosexual. “La teoría queer... no surge como un saber elaborado o académico. Aparece a finales de los años ‘80 vinculada a un movimiento social contestatario, supone una forma de autodenominación que procede principalmente de lesbianas negras y chicanas del sur de California, que se rebelan contra una especie de ‘identidad gay’ que se había instaurado con fuerza en Estados Unidos a lo largo de los años ‘60 y ‘80: el gay blanco, varón, de clase media-alta, con un estilo de vida vinculado al consumo y a la moda. Estos sujetos rebeldes –mujeres, lesbianas, pobres, de color, chicanas, con otras prácticas y formas de vida– se negarán a reconocerse como gays, y decidirán denominarse ‘queer’”. Javier Saéz, *Teoría queer y psicoanálisis*, p. 11.

con un plus de impertinencia, con el propósito de construir una plataforma de desafíos que se desatarían en el ámbito escolar a partir de estas interpretaciones.

La heteronormatividad como discurso escolar y los silencios que promueve²⁵

La construcción moderna del conocimiento se asentó en pares dicotómicos como son: hombre/mujer, público/privado, heterosexualidad/homosexualidad, conocimiento/ignorancia, burgués/trabajador, blanco/negro, civilización/barbarie, entre muchos otros, los cuales están sexualizados y jerarquizados. Así, el hombre quedó asociado y marcado por lo objetivo, universal, racional, abstracto, lo público y la mente; mientras que la mujer se ve caracterizada en este imaginario por lo subjetivo, lo particular, lo emocional, lo concreto, lo privado y el cuerpo. Se produjo, de esta manera, una naturalización de las desigualdades provocada por esta binariedad, oscureciendo de forma determinante todo lo relativo a los cuerpos y las sexualidades.

En este sentido, la categoría de género, desarrollada por los estudios feministas, fue un concepto eficaz y productivo que ha permitido revelar las desigualdades entre hombres y mujeres, como una construcción social e histórica en sociedades

25 A nivel regional, quienes producen y promueven reflexiones sobre temáticas como cuerpos, sexualidades y géneros en relación con la educación es el equipo de investigación de G. Alonso, G. Herzceg, R. Zurbriggen y P. Rodríguez, quienes, durante los años 2002 a 2005, llevaron adelante el proyecto “Cuerpos que hablan. Representaciones acerca de los cuerpos y las sexualidades en mujeres docentes heterosexuales y lesbianas”, en la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

patriarcales. Sin embargo, desarrollos posteriores comenzaron a interpelar esta categoría, por sus limitaciones al analizar otros cuerpos, otras sexualidades.

Así, Teresa de Lauretis advierte que la “diferencia sexual se ha convertido en un límite”, dado que el género, al propiciar una diferencia en primer y último término, entre mujeres y hombres, entre hembra y macho, ha sido encadenado a la heterosexualidad. Por eso entiende el “género, y la sexualidad, no como una propiedad adherida de los cuerpos o algo que existe originariamente en los seres humanos, sino como el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, debido al despliegue de una compleja tecnología política”.²⁶

Esta tecnología del género se sostiene sobre lo que la teórica lesbiana Monique Wittig definió como el *contrato heterosexual*, aquel “acuerdo entre sistemas teóricos y epistemológicos modernos de no cuestionar el a priori del género y sostener que la oposición sociosexual entre hombre y mujer sea el momento necesario y fundante de toda cultura”.²⁷ Es decir, el género quedó anudado a la heterosexualidad y omitió, de este modo, la construcción de sujetos heterosexuales como condición para su propia producción y sostenimiento.

Entonces, el género promueve un encadenamiento de significaciones que insiste en su estabilidad y permanencia: existen dos sexos (determinados por los genitales pene/vagina), dos cuerpos (varón/ mujer), dos géneros (femenino/masculino) y un deseo, con una dirección obligatoria y compulsiva hacia el sexo opuesto (heterosexual).

26 Teresa de Lauretis, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, p. 35.

27 *Ibid*, p. 126.

Por esta razón, la heterosexualidad no se entiende como una práctica sexual más, sino como una forma de sexualidad que se impone de manera compulsiva. Al respecto, Adrienne Rich dice: “no existen ni opción ni preferencia reales donde una forma de sexualidad es precisamente definida y sostenida como obligatoria”.²⁸ Así, la heterosexualidad es analizada como institución política y, en tanto norma, tiene la capacidad de instalarse de forma tácita y sistemática, regulando múltiples discursos sociales, entre ellos, el educativo, que define lo que es posible y pertinente aprender... y lo que resulta inconveniente saber.

La heterosexualidad compulsiva encuentra en la escuela uno de los centros de mayor producción, reproducción y circulación de discursos, saberes y prácticas que la sostienen y propagandizan. Allí se despliega una serie de rituales, símbolos, lenguajes, imágenes y comportamientos, para constituir a los sujetos como heterosexuales y silenciar a aquellos que no responden a la norma heterosexual (lesbianas, gays, bisexuales, travestis). Para complicar el análisis de esta institución, Michael Warner introduce la heteronormatividad como concepto diferente de la heterosexualidad. La heteronormatividad comprende:

...aquellas instituciones, estructuras de comprensión y orientaciones prácticas que hacen no sólo que la heterosexualidad parezca coherente —es decir, organizada como sexualidad— sino también que sea privilegiada. Su coherencia es siempre provisional y su privilegio puede adoptar varias formas (que a veces son contradictorias): pasa desapercibida como lenguaje básico sobre aspectos sociales y personales; se la percibe como un estado natural; también se proyecta como un logro ideal o moral. No consiste tanto en normas que podrían resumirse en un corpus doctrinal como en una sensación de corrección —tácita e invisible— que se crea con manifestaciones contradictorias —a menudo inconscientes—, pero immanentes en las prácticas y en las instituciones.²⁹

28 Adrienne Rich, *La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana*, p. 127

29 Michael Warner y Lauren Berlant, *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, p. 230.

Esta categoría pone de manifiesto la constitución de una normalidad heterosexual, de una dirección correcta y adecuada del deseo, de una identidad necesaria de todas las personas con “su” sexo. Por lo tanto, la asunción universal, hasta que se la perturba, es que “todo el mundo” es, o debería ser, heterosexual. Así, la heterosexualidad se marca a través de rígidos binarismos de género. Por ello, la escuela está absolutamente empeñada en garantizar que sus niños y niñas se conviertan en hombres y mujeres *verdaderos*, que correspondan cabalmente a las formas hegemónicas de masculinidad y feminidad.

De esta manera, la heteronormatividad u “obsesión por normalizar la sexualidad” (como la llama la investigadora Débora Britzman) se reconoce en situaciones de la vida cotidiana escolar como cuando se sostiene, de acuerdo con una concepción liberal, que la sexualidad es una cuestión absolutamente privada; en el chiste homofóbico y misógino; en las burlas hacia los niños “mariquitas”; en los comentarios diarios en la sala de maestras/os sobre maridos, concubinos e hijos; en el día de la familia y su propaganda del matrimonio heterosexual; en la sospecha de lesbianismo sobre alguna profesora de educación física de apariencia masculina; en la pregunta insistente de alumnas/os por saber si las maestras somos madres, en interpretar como “problema” ciertos comportamientos afeminados en los varones y masculinos en las mujeres, sólo por nombrar algunas.

El poder coactivo de la heteronormatividad como orden riguroso se hace evidente en la premura con que aparecen sus abundantes efectos de exclusión. Ricardo Llamas pone de manifiesto que los niños disidentes, y en especial los niños “mariquitas” –aquellos que resisten de manera manifiesta los imperativos sobre cómo deben ser (agresivos, competitivos, duros, valientes, insensibles, misóginos, machistas), los que abdican del poder y que, con frecuencia, saben bien lo que desean y

saben que ese es un deseo proscrito— son objeto de una política de exclusión, porque en el sistema patriarcal “masculinidad” y “heterosexualidad” tienen que ser entidades consubstanciales.

En el mismo sentido, las mujeres, sujetas a un imperativo de feminidad, padecen la erradicación de posibles referentes simbólicos que se alejan o se desplazan de una adecuada *performance* heterosexual, lo que quiere decir, femenina. De esta manera, se añade un plus de violencia al proceso de coacción, por el que el género femenino se impone sobre los cuerpos de las mujeres (la localización de ámbitos de influencia en la esfera doméstica, la limitación de las posibilidades de movilidad por imperativo estético, el desprestigio de la palabra de las mujeres en el espacio público, etcétera).

La heteronormatividad demuestra ser una política opresiva que, como garantía de su eficacia, nunca es formulada explícitamente, presentándose como “natural” y también como universal y normal.

La “pasión por la ignorancia” como política de conocimiento

En el campo de la educación, la ignorancia siempre fue considerada como lo opuesto del conocimiento y, por consiguiente, repudiada. Sin embargo, algunas teóricas *queer* que se dedicaron a indagar y desarmar el binomio conocimiento/ignorancia, en relación con la heterosexualidad/homosexualidad —pares que articularon buena parte del discurso científico moderno—, comenzaron a entender la ignorancia como implicada en el propio conocimiento.

En este sentido, la teoría *queer* cuestiona uno de los binarismos fundantes del campo educacional, la oposición entre conocimiento e ignorancia, demostrando que esos polos están íntimamente implicados y sugiriendo que la ignorancia puede ser comprendida como producto de un modo de conocer. Así, la ignorancia es ignorancia *de* un conocimiento. Las ignorancias, lejos de ser fragmentos de una oscuridad originaria, son producidas por determinados conocimientos. La afirmación de Guacira Lopes Louro acerca de que “la ignorancia no es neutra, ni un ‘estado original’, no es falta o ausencia de conocimiento sino un efecto [del mismo]”,³⁰ es esclarecedora. De este modo, nos dice que la ignorancia es un efecto de un modo de conocer y no una ausencia de conocimiento.

Entonces, la ignorancia no es un accidente del destino, sino – como dice Lacan– el residuo de lo conocido, de aquello que se impuso como conocimiento hegemónico. Por eso es importante entender el modo en que la heteronormatividad como conocimiento hegemónico se convierte en un elemento imperceptible en el aula: construye la normalidad sólo mediante la producción y, paradójicamente, la expulsión de lo extraño, catalogando ciertos tipos de sexualidades y cuerpos como inteligibles y, por lo tanto, normales; mientras que otros tipos son relegados al dominio de lo impensable y de lo moralmente reprensible.

En el proceso histórico de creación de la heterosexualidad/homosexualidad, en el siglo XIX, ‘conocimiento’ significaba, en primer lugar, conocimiento de la sexualidad “normal” e ignorancia de las sexualidades “desviadas”, “anormales”, “perversas”. De este modo, conocimiento y sexo se volvieron conceptual-

30 Guacira Lopes Louro, “Teoría *queer*: Una política post-identitaria para la educación”, p. 17.

mente inseparables uno del otro. El conocimiento de nuestro cuerpo y el cuerpo de conocimientos se convierten, entonces, en un escenario de normalización.³¹

A este conocimiento (la heterosexualidad) que produce desconocimiento (sexualidades disidentes), Britzman le llamará “pasión por la ignorancia”, o casos de normalidad exorbitante. Esta pasión por la ignorancia se relaciona con la represión, con olvidar una idea, con separar la idea del afecto. Expresiones como: “yo no sé nada de eso”, “eso no tiene nada que ver conmigo”, sustentan la labor de la ignorancia.

Esta deliberada oposición al saber, ese “deseo de no saber”, tal vez apunte, por parte de quien hace esas afirmaciones, a la incapacidad y el rechazo para admitir y reconocer la existencia del “otro”, de aquel que es diferente. En este sentido, la ignorancia puede ser comprendida “no como carencia de conciencia, sino como una resistencia al poder del conocimiento”.³²

Esta ignorancia deliberada se manifiesta, sobre todo, en ocultar no en lo que es dicho sobre los sujetos, sino más bien en lo que se percibe como lo no-dicho, lo que es silenciado sobre ellos. Aquí, Lopes Louro aporta: “nada es más ejemplar de eso que el ocultamiento o la negación de los/as homosexuales –y de la homosexualidad– por la escuela. Al no hablar al respecto de ellos y ellas, tal vez se pretenda ‘eliminarlos/as’, o, por lo menos, se pretenda evitar que los alumnos y alumnas ‘normales’ los/

31 Judith Butler indica que “la opresión no opera simplemente a través de actos de abierta prohibición, sino encubiertamente, a través de la constitución de sujetos viables y de la correspondiente constitución de un dominio de sujetos (in)viables (abyectos), quienes no son nombrados ni producidos dentro de la economía de la ley” (Butler, “Imitación e insubordinación de género”, p. 97). En este dominio de lo impensable –porque no se nombra y, por lo tanto, no se le otorga la condición de existente– hay lesbianas y gays que intentan romper el silencio y hacerse visibles en los múltiples closets que se imponen socialmente.

32 Véase Suzanne Luhmann, *Queering/Queryng pedagogy? Or, pedagogy is a pretty queer thing*, p. 150, citada por Jimena Furlani en “Mulheres só fazem amor com homens? (Des)construindo a homossexualidade feminina na Educação Sexual”.

as conozcan y puedan desearlos/as. Aquí el silenciamiento –o ausencia de habla– aparece como una especie de garantía de la norma”.³³

De esta manera, la pasión por la ignorancia ocurre cuando el otro es representado como algo ininteligible, o algo inteligible en un caso especial, pero nunca como alguien que está autorizado a formar parte de la cotidianeidad escolar. Se representa al otro como espacio de desviación y dolencia que, por lo tanto, es necesario contener. Por eso mismo, esta pasión por la ignorancia se entiende como un síntoma de la heteronormatividad, porque indica que la producción de la heterosexualidad sólo se lleva adelante mediante la producción de las identidades sexuales diferentes a esa norma como algo extraño, anómalo e indeseable.

Para que la escuela no sea promesa de normalidad, es importante advertir que la ignorancia sobre la homosexualidad no es sólo un efecto de no conocer sujetos homosexuales, o del pánico moral que suscita la sola mención del término, sino que implica ignorancia acerca de cómo se construye la propia heterosexualidad.

La producción de la normalidad, como señala Foucault, no es “una historia de las mentalidades” ni una historia de significados, sino “una historia de cuerpos”, lo que significa que es una cuestión acerca de cómo pueden vivirse las relaciones sociales y cómo pueden imaginarse las políticas. Así, la normalidad consiste en la producción sistemática de binarismos (yo/otro, interior/exterior, bueno/malo, etc.) y se instala como relación social hegemónica. Por consiguiente, la educación –como aparato de producción de narrativas repetitivas y confinamiento en la uniformidad– limita la forma como la cotidianeidad podría imaginarse y vivirse. Sin embargo, también puede configurarse

33 Guacira Lopes Louro, *Gênero, sexualidade e educação – Uma perspectiva pós-estruturalista*, pp. 67-68.

como un espacio de producción de prácticas y relaciones que habiliten la proliferación no jerarquizada de otras identidades, otros modos de vida y devenires existenciales.

La escuela con un plus de impertinencia: la construcción de una plataforma de desafíos

¿Podría la acción educativa suscitar acontecimientos que fueran capaces de rechazar la normalización como condición de la sumisión?, ¿podría desarrollar preocupaciones en torno a la construcción de subjetividades, donde la vida sea considerada como estado de emergencia y no como algo dado y estable?, ¿podría incentivar la justicia social, mediante la identificación de las prácticas que hacen posible que lesbianas y gays nos convirtamos en una molestia de la cotidianeidad o en una ocasión especial, para poder transformarlas?

Sin descontar la presión institucional para que se cumpla la norma, el orden y la certeza, uno de los desafíos como trabajadoras/es culturales, del conocimiento, es desarticular este tipo de relaciones opresivas, imaginando y activando no un manual de instrucciones, sino la perturbación, la tensión que nos implica el desmantelamiento de los propios órdenes conceptuales.

Una cuestión que deberíamos tomar en evento como educadoras/es, entonces, es que lo considerado “inexistente” es aquello que no podemos hacer inteligible a nuestra comprensión del mundo, lo que no podemos registrar como posible de existir, porque hay un conocimiento hegemónico, construido históricamente, que borra la posibilidad misma de pensar otras existencias. Justamente, una de las implicaciones de la heteronorma-

tividad en la construcción del conocimiento es que contribuye a establecer modos autoritarios y jerárquicos de relación con el mismo.

Aunque podría entenderse este cuestionamiento como un llamado a la inclusión y a la celebración de la diversidad, no hay nada más alejado de ello. La inclusión, el añadido de voces marginales y las pedagogías de la tolerancia³⁴ que de ella se derivan, producen las mismas exclusiones que dicen subsanar. La inclusión confirma que la aceptación de la otredad presupone y necesita la ilegitimidad del otro, efectuando dos maniobras contradictorias, pero similares entre sí. Por un lado, la normalidad se produce a sí misma como uniformidad indistinguible, como sinónimo de cotidianeidad, y produce la otredad como condición para reconocerse a sí misma. Por otro, la diferencia requiere la presencia de aquellos que ya son considerados subalternos, siempre imaginados como sujetos carentes de algo.

En esta perspectiva se ubican dos estrategias pedagógicas frecuentemente utilizadas en la escuela, a las que Britzman realiza una crítica incisiva. Una de ellas alude a los *discursos de la información*, los que presuponen que el conocimiento de los hechos proporciona un acceso directo a la realidad y a un comportamiento correcto. En esta estrategia se parte de dos ficciones que necesitan ser problematizadas; primero, recibir información no constituye un problema para el/la estudiante, lo que se basa en el mito de que la información neutraliza la ignorancia. Se piensa que docentes y alumnas/os aceptarán ideas nuevas sin tener que lidiar con las antiguas; que aprenderán nuevos conocimientos sin entrar en conflicto con lo ya aprendido. Segundo, la información es un reflejo de la realidad y, por lo tanto, es el antídoto para la ignorancia. Fácilmente podemos reconocer los discursos y prácticas escolares que se enmarcan

34 La tolerancia es un mito liberal, porque implica una relación jerárquica de poder de una profunda asimetría: alguien tolera y otro es tolerado.

en esta estrategia, por ejemplo, la educación sexual entendida sólo como “transmisión de información acerca del aparato reproductor y la descripción de los órganos sexuales”.

En la otra estrategia aparecen los *discursos de cambio de actitud*, los cuales presuponen que los sentimientos son el camino real hacia el cambio de actitud. Britzman plantea que habría que considerar los sentimientos como formas contradictorias y ambivalentes de pensamiento, preguntándose qué órdenes conceptuales se relacionan con el afecto.³⁵ Habría que pensarlos en términos de que no pueden existir sin convenciones discursivas y sus propias estructuras de inteligibilidad. Aquí también son reconocibles algunos discursos que se registran habitualmente en el ámbito escolar, como “la educación en valores (honestidad, bien común, decencia, etc.)”, “la prevención del consumo de droga”, entre otros.

35 Una estimulante reflexión acerca de las emociones como modos de deliberación sobre asuntos de importancia, es desarrollada por la filósofa Martha Nussbaum en su último libro *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley* (Katz, 2006), aunque su perspectiva disienta de la sostenida por Britzman. Afirmando que “la repugnancia es frecuentemente el resultado de prejuicios aprendidos socialmente” (p. 153), en una entrevista Nussbaum señala que “el asco es diferente [de la ira]. Su contenido entraña un apocamiento por temor a la contaminación, asociado al deseo humano de no ser un animal. Por supuesto, este deseo es irracional: sabemos que nunca tendremos éxito en su consumación. Y también es irracional en otro sentido mucho más peligroso. Como nos enseña la investigación psicológica, las personas tienden a proyectar su asco a grupos de gente de su sociedad, que se convierten en chivos expiatorios de sus propias ansiedades ante la propia animalidad. Al etiquetar a los miembros de esos grupos como repugnantes, asquerosos, malolientes e indecorosos, el grupo dominante se puede distanciar de su propia animalidad. Este tipo de proyecciones irracionales fueron propias del antisemitismo a lo largo de los años, y prácticamente en cualquier sociedad juegan un papel en el desarrollo de la misoginia. También están presentes en formas más localizadas de discriminación, por ejemplo, en la jerarquía de castas hindúes, o en la discriminación norteamericana de los homosexuales” (Revista Reason, marzo de 2004, consultado en: www.sinpermiso.info, traducción de María Julia Bertomeu).

De esta manera, la escuela rearticula sus prácticas de normalización y se encarga de fagocitar los saberes, identidades y relaciones más indómitas y desestabilizadoras, digiriéndolos en su lógica de naturalización y jerarquización, cuyos efectos hacen que ciertas estructuras se mantengan incólumes.

Estas no son reflexiones acabadas, están apenas esbozadas, alentadas por el intento de pensar contra los propios pensamientos. Por eso mismo, una cuestión fundamental que se desprende de estos planteamientos es dejarnos interpelar por la cotidianeidad, inscribiéndola en una mirada y práctica de extrañamiento, para poder desnaturalizarla. Habilitarnos a pensar qué le está diciendo a la escuela la experiencia de Romina Tejerina³⁶ acerca de la sexualidad y de los cuerpos de las mujeres; qué nos dicen los relatos de sufrimiento y violencia de las mujeres –las madres de nuestras alumnas y nuestros alumnos– sobre la condición de ser mujer y ser pobre; acerca del que usa el término “nena” como insulto; la maestra lesbiana que recibe las miradas desaprobadoras de sus compañeros docentes; el chiste sexista y misógino reiterado en la sala de maestros; las chicas de aspecto ambiguo que son sancionadas sutilmente por una afectividad inhibida de sus compañeras; los cuerpos obesos de nuestras alumnas que son territorio “liberado” para las agresiones, entre otras muchas cuestiones.

En este mismo sentido, en el registro cultural y político de los acontecimientos sociales, no podemos dejar de preguntarnos cómo se imbrican los procesos de precarización de la existencia con la feminización de la pobreza; las prácticas represivas en un

36 Romina Tejerina es una mujer joven pobre, de la provincia de Jujuy (norte de Argentina), quien, luego de dar a luz en el baño de su casa y en profundo estado de shock, mató a su hijo. El embarazo fue producto de una violación por parte de un vecino, luego de una fiesta. Romina, con una infancia marcada por los malos tratos, nunca se atrevió a denunciar al violador. Fue acusada de asesinato y condenada a prisión. Actualmente se encuentra cumpliendo su condena, en tanto grupos de mujeres, feministas y de derechos humanos del país reclaman su libertad. Su caso conmocionó a la opinión pública, porque puso de manifiesto toda la serie de injusticias y desigualdades que padecen las mujeres, especialmente las mujeres pobres, de Argentina y el resto de América Latina.

Estado democrático con la violencia como política de Estado; las nuevas retóricas del nacionalismo y los héroes de la Patria con la normalización de las masculinidades hegemónicas; la violencia de género que tiene como blanco el cuerpo de mujeres y niñas/os, y el género como violencia, en tanto inscripción en los cuerpos de comportamientos correctos y adecuados.

Las escuelas no pueden ser lugares hostiles a una reflexión que promueva otras formas de pensar y de habitar este mundo. La promoción de la ignorancia, el desconocimiento como “industria discursiva”, es un elemento esencial de todo régimen de exterminio. No podemos seguir consintiendo, desde una aparente ignorancia, que todo suceda, ni fingir que no pasa nada.

Trabajos citados

- Britzman, Deborah, “¿Qué es esa cosa llamada amor?”, trad. de
- Gabriela Herczeg, en *Taboo: The Journal of Culture and Education*, vol. I, primavera de 1995, pp. 65-93.
- , “La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas”, en R. Mérida Jiménez (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, 2002.
- Butler, Judith, “Imitación e insubordinación de género”, en *Grafas de Eros. Historia, género e identidades sexuales*, Edelp, Ediciones de la École Lacanienne de Psychanalyse, Buenos Aires, 2000.
- De Lauretis, Teresa, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Horas y Horas, Madrid, 2000.
- Epstein, Debbie y Richard Jonson, *Sexualidades e institución escolar*, Morata, Madrid, 2000.
- Furlani, Jimena, “Mulheres só fazem amor com homens? (Des)construindo a homossexualidade feminina na Educação Sexual”, UDESC/FAED, consultado en: http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/J/Jimena_Furlani_20.pdf.
- Llamas, Ricardo, “El género y la presentación social. Cuatro reflexiones en torno al poder y la construcción de sí”, consultado en: <http://www.hartza.com/index.html>
- Lopes Louro, Guacira, *Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista*, 3ª ed., Petrópolis, Vozes, 1999.

- , “La construcción social de las diferencias sexuales y de género”, en Gentile, Pablo, *Códigos para la ciudadanía*, Santillana, Buenos Aires, 2000.
- , “Teoría queer: Una política pos-identitaria para la educación”, en *Cuadernos de Pedagogía Rosario*, núm. 9, Laborde Editor, Centro de Estudios en Pedagogía Crítica, Rosario, Argentina, 2001.
- , *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*, Autêntica Editora, Sao Paulo, 2001.
- , *Um corpo estranho. Ensaio sobre sexualidade e teoria queer*, Autêntica Editora, Sao Paulo, 2004.
- Mérida Jiménez, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, 2002.
- Rich, Adrienne, “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”, en Navarro, M. y C. Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- Saéz, Javier, *Teoría queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2004.
- Sedgwick, Eve, *Epistemología del armario*, Ediciones de la Tempestad, Barcelona, 1998.
- Talburt, Susan y Shirley Steinberg (eds.), *Pensando queer. Sexualidad, cultura y educación*, Grao, Barcelona, 2005.

afectos y sentires

- *exclusión y monogamia: mi proceso de empoderamiento*
- *amor libre y amor neoliberal*
- *condiciones sociales para el amor libre*

antiespecismo y culturas nativas

- *las nativas feministas comen tofu. veganismo y leyendas mi'kmaq*

antiespecismo interseccional

- *colonialismo, imperialismo y liberación animal*
- *la animalidad como otredad radical, la interseccionalidad como herramienta política*

acción política interseccional

- *de la anarquía academicista a la realidad socio-territorial. críticas anarcofeministas al anarquista intelectual*

pedagogías libertarias

- *educación popular, feminismo y contra hegemonía*
- *entre secretos y silencios. la ignorancia como política de conocimiento y práctica de (hetero) normalización*