

AMORES QUE NO PERPETÚAN LA FORMA-PROPIEDAD ENTREVISTA CON IRA TERÁN

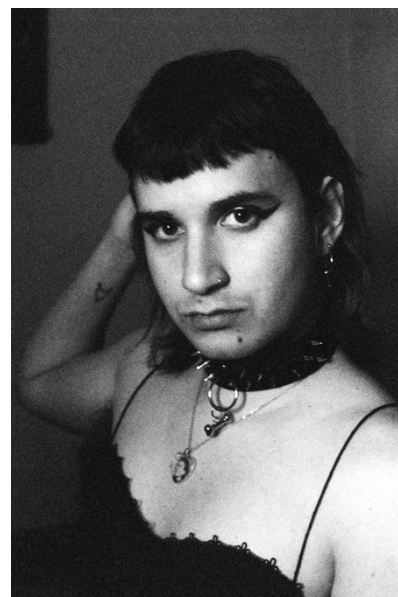
ÁNXELA LEMA PARÍS*
anxela.lema@udc.gal

Sobre Ira Terán

Ira Terán es militante transfeminista y pensadora comunista queer del Estado español. Su investigación se centra en una perspectiva postidentitaria, totalizante y revolucionaria de la liberación trans. Ha coordinado la antología *Las degeneradas trans acaban con la familia* (Kaótica Libros, 2022) y es autora del ensayo *Mutantes y divinas. Elementos de crítica transgénero* (Kaótica Libros, 2023).

Entrevista con Ira Terán

Ánxela Lema París: Cuestionar la familia parece remover los mayores cimientos sobre los que esta sociedad asienta. Sophie Lewis, de hecho, afirma en su trabajo *Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación* (Traficantes de Sueños, 2023) que resultaría más fácil terminar con el capitalismo que con la familia. Parece como si la familia fuese milenaria y universal, si bien se trata de una institución colonial y eurocéntrica que nace, entre otras razones, para ordenar y controlar cuestiones como el linaje, la herencia o la propiedad privada. En tus trabajos demuestras que la abolición de la familia ya viene de lejos, elaborando lo que denominas *archivo queerceptual* o incluso *epistemología monstruosa*. ¿Qué ejemplos pasados de abolición de la familia encontramos en el Estado español?



Ida Terán. Fotografía de Raúl Hidalgo

Ira Terán: A partir de la revolución industrial se constata que las familias están desapareciendo porque el trabajo es tan extenuante, las jornadas conllevan tanta explotación, que simplemente no hay tiempo alguno que dedicar a la familia. En ese momento el capital empieza a imponer una nueva forma nuclear y blanca de la misma. Por lo tanto, podríamos hablar de la abolición de la familia como proyecto a partir de este punto: siempre como respuesta a esa familia impuesta. Creo que es interesante contemplar

* Investigadora posdoctoral Margarita Salas y miembro del Grupo ILLA de la Universidad de A Coruña.
ORCID: 0000-0002-0690-7864

todos los parentescos que han existido al margen de ella o aquellos que fueron de alguna manera erradicados para poder imponer la familia como la conocemos. No se trataría como tal de proyectos abolicionistas, sino de ejemplos de otros modos de relacionarse que siguen brillándonos como faros posibles a la hora de pensar las luchas políticas.

En lo que respecta al Estado español, la abolición de la familia sobre todo cobra presencia en dos movimientos: el feminista y el de liberación sexual. Si nos remontamos a la década de los 70, década de efervescencia en la imaginación política, el primer Manifiesto Front d'Alliberament Gai de Catalunya ya tiene como primera demanda la abolición de la familia. Creo que también hay que tener claro que el feminismo del Estado español tiene una particularidad con respecto a otros territorios y es que se trata de un feminismo antifranquista, por lo tanto es un feminismo que viene de posiciones anarquistas y comunistas en su mayoría. De esa manera, decía María José Belbel, una de las organizadoras de las primeras jornadas feministas estatales en 1979, que la interseccionalidad ya había llegado al feminismo del Estado español antes de que se empezase a hablar en la academia, porque ya estaba inmersa en una lucha mucho más amplia debido a que venía de luchar contra una dictadura que de alguna manera forzaba dichas interseccionalidades. Podríamos decir un poco en broma que la ley de vagos y maleantes ya era queer *avant la lettre*, puesto que ya agrupaba sin necesidad de identidades fijas a todas esas parias, prostitutas, pobres personas drogodependientes, personas demasiado sexuales... De hecho, a partir de ella surgieron coordinadoras de marginados que son clarísimamente espacios protoqueer. En ese sentido, la abolición de la familia estaba muy presente en la liberación homosexual también, como una demanda unitaria que planteaba la familia como la célula que permitía reproducir el mundo tal cual existía, en su forma más heterosexista y patriarcal posible. Los documentos de Egham en Euskal Herria también hablan de la necesidad no sólo de abolir la familia, sino de reconocer otras formas de vincularse. Ya se le empezaba a dar un papel a las no-monogamias, a esas ideas de construir comunes y comunas más elegidas. El movimiento feminista en los años 70 tuvo muy claro que la familia era un pilar opresivo que estaba atando a las mujeres, a los sujetos feminizados, a un destino no elegido de trabajo no remunerado, que además este trabajo de cuidados no remunerado no solo se vivía como explotación, sino que forjaba una subjetividad, incluso una psique, de qué era lo que tú debías esperar del mundo y lo que tú le debías al mundo. Por supuesto, eso implicaba todo un aprendizaje en la complacencia, en la inacción política. En resumen, yo diría que sobre todo los feminismos y la liberación gay fueron quienes pusieron sobre la mesa esa necesidad de construir parentescos alternativos, de que el cuidado fuese algo común. En cualquier caso, no puedo dejar de señalar que por mucho que en el Estado español el feminismo y la lucha gay fuesen quienes lo pusieran sobre la mesa, beben de debates y de prácticas políticas de otros territorios que son indivisibles, tanto de las resistencias de las comunidades de las personas nativas en EE.UU, como de las comunidades chicanas y de las descendientes de personas esclavizadas trasladadas a la fuerza desde África. Aquellas subjetividades a las que se les niega el género porque se les niega el estatus humano, y también se les niega la capacidad de permanecer por siempre o incluso de forma duradera con sus seres queridos o con los seres con los que tienen una unión biológica.

A.L.P.: ¿Qué ha sucedido entonces en el movimiento LGTBIQ+ desde aquellas primeras manifestaciones a las que aludes, y en las que claramente se apostaba por una abolición de la familia, a que hoy en día el hecho de poder casarse o tener hijos se considere una gran conquista que permitirá que las personas queers puedan alcanzar lo que Sarah Ahmed llamó *la promesa de la felicidad*?

I.T.: Siguiendo un poco la estela que siempre plantea Piro Subrat, porque al final todos estos movimientos tenemos que entenderlos siempre como parte de un movimiento más amplio, los años 70 son un contexto revolucionario (sobre todo finales de los 60 y comienzos de los 70) y esto se nota mucho en las propuestas de los distintos movimientos sociales. Podríamos decir que la revolución era mañana en estos años y, por lo tanto, la imaginación, la creatividad insurreccional, estaba despierta de una forma sin igual. Esto también lo podemos ver mucho en cómo, de alguna manera, el sujeto político de la liberación sexual, de la liberación de género de los años 70, no eran las mujeres o las personas LGTBI, sino que se aspiraba a transformar la humanidad en su conjunto, incluso a abandonar la categoría de humanidad. En este sentido, resulta coherente que la propuesta de abolición de la familia brillase con mayor esplendor.

El primer intento, más o menos infructuoso, pero definitivamente sí realista, de abolir la familia es el que emprende Alexandra Kollontai en la Revolución Soviética. Sólo en aquellos contextos en los que las oprimidas del mundo toman las herramientas para rehacerlo se vuelve posible acabar con las células que reproducen el mundo tal cual existe y construir nuevos parentescos, nuevas formas de relacionarse. De este modo, antes de simplemente hacer una crítica reduccionista al colectivo LGTBI por caer en la asimilación, lo que hay que destacar es que se pierde el horizonte de la revolución. La lucha de los 90, por ejemplo, incluso la más radical, la lucha queer, ya no tiene un horizonte de revolución, pero no porque les queers se hayan vuelto personas más autocomplacientes o más cerradas sobre sí mismas, es que la revolución no brilla como horizonte. Además, y esto es de justicia añadirlo, no ayuda una pandemia que es letal en sus inicios y que va acompañada de un estigma en relación a una vida que te acerca al peligro. Todo esto no favorece a la abolición de la familia, que necesariamente tiene que ver con la liberación de la infancia y, por lo tanto, con el acercamiento entre las personas más jóvenes y de otras edades. La abolición de la familia solo tiene sentido cuando se dibuja en el horizonte un proyecto para rehacer la vida al completo. La primera lucha queer tuvo otros objetivos: hacer más vivibles las vidas no normativas, sobrevivir, lo cual es una demanda muy importante. La ambición política varía en cada momento histórico.

A.L.P.: En relación con esta última idea, ¿qué ha pasado, bajo tu punto de vista, para que la abolición de la familia vuelva a estar sobre la mesa en los últimos años?

I.T.: Por un lado tenemos la crisis económica del 2008 que inicia una serie de crisis sucesivas, entre las cuales encontramos una crisis global de los cuidados. El hecho de que las instituciones del capitalismo ya no sean capaces (si es que alguna vez lo fueron) de ofrecer a todas las personas ese sostén diario, esa intimidad o esos cuidados que necesitan, ya no sólo para seguir viviendo o para ser felices, sino para seguir reproduciendo el capitalismo, para seguir trabajando, vendiendo su fuerza de trabajo. Dentro de este sistema la vida y el cuidado tiene esta contradicción tan interesante: al mismo tiempo que aglutina la capacidad humana de protegernos, de querernos, de apoyarnos, de hacernos florecer, también entraña la capacidad de permitirnos seguir engrasando los engranajes del mundo que nos oprime, de mantener nuestra explotación. En este marco de crisis de cuidados se pone sobre la mesa que la familia tal cual existe ya no funciona, ya no es una opción para seguir manteniendo el orden existente.

Es en este contexto en el que en 2015 se publica un artículo que para mí es seminal de alguna manera de este nuevo momento: *Kinderkommunismus*, de Jules Gleason y Kate Griffiths. Creo que no es nada desdeñable decir que ambas son mujeres trans y socialistas. Esto ya de alguna manera vaticina cuál va a ser el tenor de ese abolicionismo de la familia

renovado: un abolicionismo que va a tener en cuenta algunos puntos de vista históricamente negados o menospreciados, como son las personas queer y disidentes, como es la crítica decolonial. Para mí este es un gran cambio entre el abolicionismo de comienzos del siglo XX y el actual. Hemos pasado de la propuesta de Firestone en los años 70 de que la reproducción vaya más allá de la biología, a tener en cuenta muchísimas más dimensiones de la reproducción social, a pensar que es tan importante el hecho de defender el aborto como el hecho de atender a aquellas personas que han sido forzosamente esterilizadas a lo largo de estos dos siglos, así como atender al hecho de que también tiene que ver con la reproducción social la contaminación del agua o las redes de apoyo que se establecen entre las vecinas. Esto va mucho más allá de la reproducción dentro del cuerpo propio, incluso más allá de cuerpos propietarios.

Tiene sentido que esta crítica haya resurgido sobre todo desde voces queer y transfeministas, porque probablemente también sean quienes, por un lado, más violencia han sentido, junto con las personas discas dentro de la institución familiar, pero también quienes más invención colectiva han desarrollado a lo largo de estos años, quienes más han puesto en el centro una praxis del cuidado que no está basada en la acumulación, sino en la ternura radical, en el escoger junto a quién quieres envejecer.

A.L.P.: Esta cuestión resulta ciertamente interesante porque actualmente se puede observar un auge por poner las amigas en el centro, partiendo de la ruptura con el romanticismo impuesto, sobre todo de la mano de las no-monogamias políticas. Es más, ante esta crisis generacional, social y económica cada vez son más los grupos que reflexionan sobre una futura casa queer entre amigas como nuevas redes afectivas que trascienden la familia, si bien no están libres de reproducir sus mismas dinámicas. Frente a esto, en tus trabajos insistes en que ese futuro colectivo de cuidados debe pasar, necesariamente, por vínculos no escogidos con los que colectivizarnos. No obstante, en un mundo tan hostil, atravesado por tantas violencias, justamente lo que se busca es configurar un espacio seguro: ¿crees que todo el discurso actual en torno a les amigas podría estar cayendo en una romantización de dicho vínculo que reproduce dinámicas familiaristas?

I.T.: Este tema me parece muy interesante. La abolición de la familia debe oponerse de forma frontal a toda manifestación de amor incondicional. Actualmente las amigas, igual que antaño las madres, se presentan como ese amor incondicional que te sostiene. El amor incondicional, de cualquier tipo, lo único que oculta es la condicionalidad estructural de los cuidados en este sistema. Es decir, el problema radica en el hecho de que si no están esas personas queridas, tú no pervives, no te curas, no tiras adelante y, por lo tanto, seguimos sin poner la responsabilidad donde corresponde.

A.L.P.: En otras palabras, si el sistema no nos ofrece los recursos que debería nos obliga a organizarnos entre nosotras y atravesadas por el discurso amoroso del cuidado entre amigas, porque resulta ciertamente bonito, quizás perdemos el foco y no nos centramos en luchar colectivamente, algo que, sin duda, beneficia al Estado.

I.T.: Exacto. Para poder hablar de un amor digno de tal nombre, de un amor elegido, necesitamos que de verdad no haya una obligatoriedad ni un chantaje emocional mediándolo. En el sistema capitalista los cuidados terminales son el mayor chantaje que se puede hacer sobre las mujeres de clase trabajadora, porque tú quieres a esa persona, tú no quieres que esa persona muera, no quieres ver su lenta agonía. Eso significa que vas a dedicar todo tu tiempo de forma no remunerada y, encima, desde la culpa.

Ángela Balzano apunta que uno de los usos feministas que podría dársele a la tecnología existente es la automatización de las partes más logísticas de los cuidados terminales: levantar a alguien que se ha caído, a un ser querido, es una carga tanto física como emocional. Tenemos que conseguir que el acceso a todos los cuidados básicos esté garantizado para todas las personas, sean o no elegidas, para que no sean la única opción que le permita florecer a esa persona, para que no sean la última opción que tiene para siquiera alcanzar ese sostén básico.

En este sentido, creo que además desde las luchas del Estado español contamos con un avance a nivel de imaginarios, que es el hecho de que, con muchas contradicciones y desde sus formas excluyentes, la sanidad es pública. Se nos hace inconcebible, por lo tanto, que ciertas cuestiones no estuviesen garantizadas. La mayoría de las personas que están escribiendo ahora sobre la abolición de la familia viven en un contexto donde si tú te partes un brazo y no te lo puedes permitir, no te curas. Dentro de que tiene profundas limitaciones, el mero hecho de que nosotras ya pensemos por inercia que la salud es algo que debe ser garantizado para todas y de forma gratuita, nos permite pensar en la abolición de la familia de una forma mucho más amplia. ¿Por qué si tú te partes un tobillo entiendes que ese es un cuidado que te tiene que ser garantizado y, sin embargo, no pensamos que el no envejecer en soledad, el tener una intimidad diaria, no es algo que tiene que estar garantizado?

A.L.P.: Otra cuestión que pivota en torno a la abolición de la familia es justamente la cuestión del envejecimiento, es decir, la gestión y convivencia que en nuestra sociedad tenemos con las personas mayores. El Estado espera y exige que cada familia se responsabilice de sus mayores en lugar de ofrecer medios para vidas dignas y saludables. Si bien se podría decir que existen residencias tanto públicas y privadas, resulta necesario reflexionar sobre su gestión, también, desde una perspectiva queer ya que no resultan espacios seguros para las personas del colectivo. El envejecimiento supone la desposesión de toda agencia sobre la vida propia y, en ese sentido, es como retrotraerse a la infancia, pero con el hándicap de la conciencia adulta. ¿Qué opinas al respecto?

I.T.: Creo que hubiésemos ganado muchísimo si nos hubiésemos impregnado mucho antes de toda la crítica anticapacitista que tanto tiempo lleva planteando otras formas de cuidados, otras formas de entender la interdependencia. En este sentido la familia, como dice Lewis, es el nombre que le ponemos a la idea de que los cuidados están privatizados, es decir, el hecho de que no podamos acceder libremente a los cuidados si no es a través de la mediación del salario, de una mercancía, de un control estatal -profundamente disciplinario- o de una convivencia no elegida. Entonces las respuestas, las soluciones que busquemos en clave abolicionista, tienen que combatir esta privatización del cuidado. Quizás no tiene tanto que ver con, por ejemplo, crear una comuna de amigas, como con organizarnos sindicalmente desde las luchas vecinales para que cada barrio o pueblo tenga habilitado de forma pública y gratuita una habitación con lavanderías o utensilios de cocina. Que todas aquellas actividades que han sido trasladadas a los hogares privados e impuestas sobre ciertos sujetos, de verdad puedan hacerse ahí, rompiendo además la actual atomización de la clase trabajadora. Tengo muchas ideas de horizontes revolucionarios, pero creo que esto es una medida que se puede disputar como reforma para empezar a desnaturalizar el trabajo del amor.

Hay una pregunta que nos hemos de hacer tras una revolución, que es la pregunta de cómo nos podemos cuidar unes de otros sin contar nunca más con las viejas instituciones. Pero también hay una pregunta que nos podemos hacer en el proceso de construir la revolución, que es cómo nos podemos cuidar unes a otros de forma que

contemos lo menos posible con las viejas instituciones. Y esto nos lleva a imaginar propuestas que caben en el aquí y en el ahora que, de hecho, probablemente el mero acto de rozarlas ya comience a empujar contra esos límites del cuidado capitalista tal cual existen. Aquí nos podemos apoyar mucho en la lucha sindical de las trabajadoras del hogar, que son quienes han convertido toda esa labor de cuidados en un trabajo. Dice la sindicalista Rafaela Pimentel que “ahora haremos las cosas con amor, pero nunca más por amor”.

A.L.P.: Un mensaje que destacaría de tu trabajo es tu empeño por traer las utopías a presentes posibles, motivo por el que hablas en términos de destello para referirte a esas prácticas cotidianas que se dan entre nosotres como futuros ya presentes. ¿Qué prácticas o experiencias consideras que ya están anticipando esa futura abolición de la familia?

I.T.: Existe una especie de suspicacia a que toda medida cortoplacista, o más inmediata, necesariamente tiene que ser, por un lado, poco ambiciosa, es decir, nunca puede ir en clave abolicionista; pero, por otro, además, tiene que ser necesariamente identitaria. Sin embargo, existen ejemplos históricos muy interesantes.

Por ejemplo, en Madrid surgieron en los años 70 centros de salud populares al servicio de la lucha con trabajadoras que no pedían identificación. Esto implicaba que, sin ser en ningún momento un espacio que se hubiese enunciado como antirracista o queer, las personas que se beneficiaban de forma más inmediata de estos centros eran las trabajadoras sexuales, trans, migrantes o aquellas personas que no podían decir en sus casas que tenían que abortar. Tenemos la posibilidad de pensar en medidas, en proyectos, que por lo que transforman ya van a repercutir necesariamente en las más oprimidas de la clase trabajadora.

Por un lado es bonito decir que las organizaciones políticas que buscan transformar el presente comiencen a construir estas contra-instituciones, pero también es cierto que existe la limitación real de que quizás a día de hoy el movimiento revolucionario no está en una fase en la que pueda permitirse esto. Pues bien, ¿qué hacemos mientras? Ahí es donde podemos disputar reformas tales como que haya guarderías populares, cooperativas de trabajadoras del hogar, bibliotecas de utensilios, etc.

A.L.P.: Estamos viviendo un momento en el que el fascismo avanza cada vez más y uno de sus lemas más fuertes es la defensa de la familia que ven amenazada por la izquierda. Si bien este discurso por parte de la derecha no es nuevo, quizás sí lo es la respuesta por parte de la izquierda que ante el rechazo de que la familia apenas pueda ser algo propiamente de derechas, está cayendo en lo que podríamos llamar neo-familiarismo. Esto lo vemos, por ejemplo, en políticas como la nueva ley del paro en España, con la que ya no se percibe la mensualidad equiparable a los ingresos generados durante los dos años de trabajo, sino que todo el mundo recibe la misma cantidad y se da un extra por cada hijo. ¿Cuál es tu opinión sobre esta cuestión?

I.T.: En un momento de crisis capitalista es normal que aparezcan posiciones especialmente reaccionarias que lo que buscan es preservar el orden existente desde su rostro más autoritario. Esto, necesariamente, va a ir acompañado de un regreso tanto a los roles de género tradicionales como a la familia. ¿Cuál es el vínculo entre esa crisis capitalista y la familia? Al final entendemos que la familia como institución es una de las formas más rentables que encuentra la clase dominante para poder seguir reproduciéndose socialmente como sistema y para seguir reproduciendo la fuerza de trabajo presente y

futura al menor coste posible. No podemos decir que sea de forma totalmente gratuita, pero la idea es que suponga el menor coste posible: al final es mucho más barato para el capitalismo que una madre por amor le prepare un bocadillo de nocilla a sus hijos en lugar de que se lo tenga que dar el colegio con una beca, por poner un ejemplo sencillo. Entonces, en el momento en el que la escasez aparece y el orden capitalista no puede garantizar un estado de bienestar, es necesario que vuelva a aparecer la familia como lugar que de forma gratuita o no remunerada, o naturalizada o extremadamente devaluada, va a cubrir una serie de necesidades.

Al final, cuando demandamos rescatar a la familia para poder paliar la crisis, estamos literalmente apretando nuestras propias cadenas. Cuanto más reforzada esté la familia, menos reforzados estarán los sindicatos, menos reforzadas estarán las reformas no reformistas que hagan más vivibles nuestras vidas. Incluso si necesitamos cuestiones paliativas, la familia se antoja ridículamente poco eficaz. En la pandemia lo que nos salvó fueron las redes de apoyo vecinales, las iniciativas que surgieron desde espacios de lucha para distribuir bolsas de comida, incluso el barrio como contexto donde se disputa la militancia por la vida frente a la acumulación, pero la familia no fue capaz de ofrecer este sostén de forma generalizada. Lo podemos ver también en esa gran cantidad de personas mayores en ciudades grandes que mueren completamente solas y sin que nadie siquiera se haya dado cuenta de ello. Para mí la clave es que si necesitamos espacios donde cuidarnos en este contexto de crisis, hemos de construirlos colectivamente y más allá de la familia, con redes de vecinas, incluso contando con nuestras amigas, aunque sea algo profundamente insuficiente. Llega un punto en el que nuestra promesa política, el futuro de cuidados que invocamos, por abstracto que suene, no cabe ya en el sistema capitalista. No quiero que esto se entienda como una forma de renunciar a la política real en el aquí y en el ahora, sino de entender que va a llegar un momento en el que la única visión de familia que permita rescatar este mundo sea la familia más patriarcal, más reaccionaria posible, la que nos arrebató autonomía, la que perpetúe de una forma incesante el entendimiento de los hijos como propiedad y el cuidado asignado como condena. Nosotras tenemos que empezar a poner en práctica otra forma de protección y otra forma de amor que no perpetúe la forma-propiedad.

A.L.P.: En *Mutantes y divinas. Elementos de crítica transgénero* (Kaótica Libros, 2023) apuntas que la abolición del género pasa por la abolición del capitalismo y de la familia. ¿El orden de los factores altera o no el producto? ¿Cómo consideras que se cruzan estos tres pilares?

I.T.: Cuando pensamos en cuáles son las principales instituciones que en nuestro día a día nos oprimen y patrullan nuestro género son nuestro lugar de trabajo, porque no podemos expresarnos tal y como queramos en él a no ser que directamente hayamos aceptado que por nuestra condición de disidentes vamos a estar en una serie de trabajos especialmente devaluados y estigmatizados; y la familia, sin lugar a dudas, porque además, directamente, tal cual existe el mundo de los cuidados hoy, no tenemos autonomía para escoger nuestro propio destino ni nuestra propia forma de relacionarnos con los cuerpos hasta prácticamente alcanzada la mayoría de edad o hasta el momento en el que tienes la independencia económica para no vivir ahí. Pensemos en la famosa frase “mientras estés bajo mi techo, tendrás que cumplir mis normas”. Si entendemos que la familia no deja de ser ese lugar en el que el Estado capitalista delega la producción de trabajadores, pues normalmente las normas de la casa suelen ser las normas del capitalismo racisheteropatriarcal.

Hay excepciones, pero, comúnmente, si una familia es satisfactoria para la sociedad, significa que es capaz de generar fuerza de trabajo futura. La fuerza de trabajo no es únicamente la capacidad de trabajar, sino también las relaciones y discursos que hacen que tú desees ir a trabajar y que no desees un mundo diferente, que perpetúes el existente. En cambio, si esa familia no es satisfactoria, sabemos que existen los servicios sociales y la herramienta jurídica de arrebatar tutelas y custodias. Para que exista una liberación total sexual y de género es necesario que allí donde tú no puedes expresarte tal y como deseas, allí donde tú no puedes ejercer el autogobierno sobre tu cuerpo, tengas la capacidad de marcharte y que eso no suponga poner tu vida en peligro.

Estamos en un escenario muy especial en el que surgen fuerzas de extrema derecha y, dado que este mundo está en crisis, la pregunta es: ¿cómo vamos a reproducir tanto el deseo de seguir viviendo en él como a las personas que tienen que seguir manteniéndolo? Creo que la propuesta de la izquierda radical en todo su conjunto tiene que ser reordenar la reproducción radicalmente. No vamos a ser nosotras quienes sigamos engrasando con nuestro tiempo, nuestra miseria y nuestra carencia afectiva el mismo mundo injusto que nos oprime a diario.

A.L.P.: Ya por último, ¿cuál es tu opinión sobre terminologías que cada vez escuchamos más para referirse a les amigas tales como, por ejemplo, *familia elegida* o *familia queer*?

I.T.: Entiendo estos espacios queer o antirracistas como familias alternativas que expanden la familia más allá y que de alguna manera amplían quién puede ser acogido y cuidado dentro de una familia, más allá del vínculo sanguíneo. Son puntos de partida para un activismo radical que empuje más allá de los límites del cuidado capitalista.

Creo que estas familias elegidas tienen tanto limitaciones como potenciales, y que tenemos la tarea de abrazar sus potenciales y expandirlos, llevándolos a la lucha colectiva, y poder superar esas limitaciones precisamente a través de un horizonte revolucionario aquí y ahora. En ese sentido, han sido numerosos los colectivos oprimidos, aquellos que han sido expulsados de los circuitos hegemónicos de la reproducción social, que ya han pensado formas alternativas más amorosas y más elegidas de parentescos. Estas familias elegidas debemos entenderlas como formas de crítica inmanente a la familia.

Una cosa que me parece muy interesante decir es que todos los pánicos morales que se articulan en torno a las infancias en relación a lo queer, ocultan el hecho de que las personas queer, las disidentes sexuales, llevan muchos años criando de aquellas personas y de aquellos niños abandonados a su suerte por personas que decían quererles y que decían protegerles. Por lo tanto, ya existe una larga tradición en la que inspirarnos de aquellas desposeídas de la familia que han sobrevivido juntas, y creo que de ello podemos aprender para encontrar ejemplos de esperanza.

Luego, como diría Nat Raha, el problema es que estas familias elegidas no existen fuera del modo de producción capitalista y por lo tanto, no dejan de venir vinculadas e incluso motivadas por escenarios de desposesión y violencia brutal por parte de los estados. También son espacios donde los cuidados de las personas racializadas y feminizadas están devaluados. No obstante, la que sería la gran limitación de las familias elegidas es: ¿qué pasa con aquellas personas que no son elegidas? No podemos jamás dejar los cuidados básicos a la elección, sino que tienen que ser garantizados de forma incondicional. La incondicionalidad de los cuidados será lo que permita que los amores y los afectos sean elegidos, porque serán complementos eróticos y afectivos e íntimos a una vida ya garantizada de forma plena.

En este sentido creo que es mucho más interesante, siguiendo a Alva Gotby en *Ellos lo llaman amor*, ver cómo “las formas no normativas de reproducción ofrecen

lugares desde los que luchar, pero una política basada en la reproducción queer siempre se encontrará con las limitaciones de las formas capitalistas de trabajo, propiedad y socialización que bloquean modos alternativos de ser”. Sin embargo, como contrapunto, M.E. O’Brien nos dice que “todas estas familias alternativas y resistentes pueden ser poderosas expresiones del anhelo hacia la libertad humana y articulaciones del abolicionismo de la familia en el presente”. Es decir, las familias elegidas queer son un momento concreto de la lucha contra la misma, donde empezamos a repartir los cuidados de una forma diferente y, al hacerlo, podemos vislumbrar la forma tan injusta en la que los cuidados están repartidos. Por tanto, creo que el gran potencial es llevar todas estas herramientas, todas estas construcciones de mundos, todas estas prácticas que a día de hoy sostienen los afectos elegidos, a la lucha colectiva, a la auto-organización revolucionaria, a los sindicatos y ateneos populares. Toda esa inteligencia colectiva que han desarrollado tantas personas proletarizadas, racializadas, queer y trans durante años, debemos entenderla como una riqueza sustancial a la hora de reorganizar el mundo y que, por lo tanto, sea la que informe las políticas de cuidados que lleven las organizaciones anticapitalistas. Uno de los casos más concretos fue la crisis del sida en la que surgieron todas estas redes de resistencia entre personas LGTBI que cuidaron de sus seres queridos moribundos.

¿Por qué no están, pues, las organizaciones anarquistas, insurreccionalistas, comunistas acercándose ya a todas esas tradiciones de cuidado y expandiéndolas, haciéndolas parte de su propia lucha? Son mucho más amplias las redes de cuidado si en vez de ser las trabajadoras sexuales trans, son las trabajadoras sexuales trans y las sindicalistas, y el movimiento de vivienda y todas las personas que se autodenominan revolucionarias. Toda aquella persona que busque acabar con el capitalismo debería estar acercándose a estas genealogías queer y tratando de ampliarlas en sus espacios de lucha cotidianos.

Entrevista telemática entre Cedeira (A Coruña) y Zaragoza, 8 de abril de 2024.