

# LA INTERSECCIONALIDAD NO NOS SIRVE

Una perspectiva comunista  
sobre el patriarcado  
y el racismo

qu  
eer  
ra me  
ra ro  
za cta  
ge se

grupo  
Barbaria



**grupo Barbara**

barbaria.net

@grupobarbaria

barbaria@riseup.net

Madrid

septiembre 2022

Este material puede ser reproducido y  
compartido libremente.

# La interseccionalidad no nos sirve

Una perspectiva comunista  
sobre el patriarcado  
y el racismo

grupo  
Barbaria



# Índice

Prefacio	7
¿Interseccionando el capitalismo?	11
Mujer, patriarcado y capitalismo	69
Raza, racismo, racialización: una perspectiva comunista	121



## Prefacio

Este libro se compone de tres ensayos que hemos ido publicando a lo largo del año 2022: *¿Interseccionando el capitalismo?*, *Mujer, patriarcado y capitalismo* y *Raza, racismo, racialización: una perspectiva comunista*. Los tres artículos han sido ya publicados en nuestra web y son el resultado de tres discusiones colectivas que hemos tenido recientemente. Se trata, además, de textos unidos en la temática y en la intención de fondo. Con estos artículos, pretendemos profundizar nuestra crítica al postmodernismo ideológico que ya habíamos elaborado en textos anteriores. ¿Cuál es nuestra perspectiva? Realizar una crítica comunista a una gama de concepciones que tienen en común disolver la lucha unitaria contra este mundo, dominado por el capital y sus dinámicas, en nombre de una multiplicidad de luchas contra diferentes opresiones. Estas concepciones reducen, además, la realidad del capitalismo y de las luchas contra él a una perspectiva idealista, donde lo importante es



la comprensión que los sujetos tienen de sus realidades inmediatas.

Nosotras y nosotros creemos, por el contrario, que es esencial entender el capitalismo y los modos de producción anteriores como totalidades concretas: es decir, el capitalismo no es una suma indiferenciada de partes sino una totalidad que subsume cada una de sus partes a su lógica social y total. Ese es el esfuerzo que hemos hecho en estas páginas y para ello partimos del método que Marx legó a nuestro partido histórico. Hay que entender cuál es la particularidad concreta que el patriarcado o el racismo asumen en el modo de producción capitalista, a diferencia de otros modos de producción. O sea, solo tiene sentido pensar esas formas de opresión a partir de las dinámicas históricas que asumen relaciones sociales específicas, engarzadas en modos de producción determinados. No son cuestiones abstractas que se pueden asumir independientemente de sus transformaciones históricas, ni podemos entenderlas a partir de los cambios en las percepciones de los sujetos, sino desde las transformaciones materiales en las formas de producción y reproducción de la vida. Partimos por tanto de una concepción materialista de la historia, de una teoría de los modos de producción.

Con ello no disminuimos la importancia de la lucha contra el racismo o el patriarcado en una lucha por el comunismo. El comunismo es un movimiento real que tiende a abolir y superar la explotación y las opresiones existentes. Al contrario, lo que afirmamos es que desde una concepción parcial y separada de estas opresiones no se las entiende ni se puede concebir en su verdadero sentido. Debido a su concepción parcial, todos estos movimientos se convierten en meros portavoces de lo existente —aunque quieran reformarlo en sus cabezas. De este modo, nuestra crítica no se puede confundir con las visiones estalinistas presentes hoy en día. Cuando el estalinismo critica los discursos postmodernos lo hace, como corresponde a su historia contrarrevolucionaria, ensalzando los fundamentos de este mundo que queremos destruir como comunistas: el trabajo asalariado, el Estado y la familia. Son estas categorías precisamente lo que el comunismo real niega para superar los vestigios de este viejo mundo. Esta es la intención explícita que se desarrollan en las siguientes páginas.



# ¿Interseccionando el capitalismo?

## Introducción

No es la primera vez que escribimos acerca de la postmodernidad<sup>1</sup> y, sin embargo, volvemos a ello. ¿Por qué? Por una parte, queremos afinar mejor algunas consideraciones teóricas y de método en la crítica a la postmodernidad y, por otro lado, nos sigue pareciendo una de las ideologías que más influyen hoy en día

---

<sup>1</sup> Véase nuestro cuaderno *Contra la postmodernidad* disponible en papel y también de modo digital. <http://barbaria.net/2018/11/20/posmodernidad-o-la-impostura-de-una-falsa-radicalidad> Y la transcripción de una charla nuestra en la región chilena: <http://barbaria.net/2020/09/11/titulo-el-espíritu-posmoderno-del-capitalismo>

a quienes buscan clarificarse y radicalizarse frente a las miserias de este mundo. Se trata además, para nosotros, de una cuestión de método. No solo es importante *qué* pensamos de la realidad social, sino *con qué método* nos acercamos a ella. El método postmoderno, como explicaremos más adelante, reproduce inevitablemente las categorías del capital y nos impide hacer una crítica que vaya hasta la raíz de este sistema, cuestión indispensable para quienes apostamos por otro mundo distinto. Entender en qué consiste ese método postmoderno y qué consecuencias tiene es útil, en ese sentido, para asumir un método que parta del comunismo y la apuesta decidida por la revolución. Por todo ello, nos parece importante volver sobre estos temas de un modo, creemos, no repetitivo sino profundizando las razones de la crítica, las falsas dicotomías que enfrentan muchas veces a los defensores de la postmodernidad con sus críticos ficticios. Para entender de dónde surge la postmodernidad, cuáles son las razones de su fuerza y hegemonía, ya que sabemos que lo falso es siempre un momento de lo verdadero, o, dicho de otro modo, que toda ideología es una expresión que nace del suelo de esta sociedad. No basta simplemente denunciarla como algo falaz o negativo, sino entenderla como una expresión distorsionada, fetichista, de la producción y reproducción material del

mundo, en este caso del capitalismo. Sabemos con Marx, y otros compañeros de nuestro partido histórico, que la ideología no es sino una muestra más de las metamorfosis del valor como relación social. Una expresión de su forma social objetiva en el plano del pensamiento, del espíritu. Un mundo dividido y escindido, como el capitalismo en el que vivimos, reproduce ideologías y teorías que hacen de la división y la separación la base de su concepción del mundo. Además, en este momento de desarrollo capitalista, cuando su crisis es cada vez más aguda, las separaciones tienden a agudizarse. El dinero aparece, en su virtualidad, como riqueza auténtica, validada por sí misma. Vivimos en los tiempos en que se multiplica geométricamente el capital ficticio, sin apenas relación con la producción real de valor. Cuando las separaciones se acentúan, se hace posible una teoría enamorada de los simulacros puros del lenguaje, sin importar su relación con la realidad. De todo ello queremos hablar y profundizar en las páginas que siguen.

## **1. La derrota de la oleada revolucionaria de los años 70 del siglo XX**

Los años 60 y 70 del siglo XX suponen la salida parcial del período contrarrevolucionario, que había inaugurado la derrota de la importante oleada revolucionaria que el proletariado mundial protagonizó desde 1917 a 1927. En esos años de la segunda mitad del siglo XX, desde Francia a España, de Portugal a México, de Argentina a Italia, de Polonia a Irán... el proletariado volvió a protagonizar una oleada de luchas no parangonable a la anterior en fuerza e intensidad revolucionaria, pero que sí supuso salir del tedio contrarrevolucionario de las décadas anteriores. Una nueva generación de proletarios surge en la lucha de clases y trata de clarificarse en posiciones: una expresión parcial de cómo la lucha de clases surge del suelo de esta sociedad y con ella surgen minorías que configuran la expresión histórica del partido del proletariado. Esta oleada parcial de luchas fue derrotada a lo largo de los años 80 del siglo XX no solo por sus propios límites, por una fuerza social (la del proletariado en lucha) que vivía aún en buena medida de las confusiones de la contrarrevolución victoriosa (el estalinismo, que finalmente entró en una crisis definitiva a partir de 1989, desvelando con ello la confirmación de

su naturaleza capitalista), sino también porque el capitalismo y sus burguesías aún tenían muchos más márgenes de maniobra que en el presente (la crisis empieza a manifestarse en 1973/75), cuando se están manifestando claramente los límites internos del capital. La revolución se sentía como una urgencia subjetiva pero no como una necesidad material. Hoy en día vivimos en la paradoja inversa, el capitalismo desvela claramente la imposibilidad de su existencia en el tiempo (con la expulsión de fuerza de trabajo, el incremento geométrico de humanidad superflua, el consumo acelerado del planeta...), así como la potencialidad en acto del comunismo como modo de vida y de producción ya posible a partir del desarrollo material actual (la posibilidad de realizar un plan para la producción y reproducción de la especie sin mercancía y dinero es ya plenamente actual y posible) y, al mismo tiempo, no se ve su posibilidad subjetiva. Vivimos en un eterno presente, donde el horizonte de futuro parece quebrado en las conciencias de los proletarios.

Nosotros, como comunistas revolucionarios y materialistas históricos, estamos convencidos de que las contradicciones del capitalismo y la amenaza que supone para la pervivencia de la especie y del mismo planeta, supondrá con toda seguridad un agudizarse de la lucha de clases y de los procesos de polarización



social, de clase contra clase. Un antagonismo que desvela profundamente el choque entre dos mundos, capitalismo o comunismo, catástrofe o especie. Pero en ese proceso de antagonismo y polarización social que estará cada vez más presente, es muy importante cómo los comunistas mostramos la dinámica general del proceso y el alcance de los fines y objetivos de nuestra lucha (comunidad sin clases ni Estado). Y, para ello, es fundamental también la crítica decidida a las corrientes ideológicas que son una emanación del viejo mundo, y que, en este sentido, luchan consciente o inconscientemente por la pervivencia de éste y de su catástrofe. Nuestra crítica a la postmodernidad hay que ubicarla en este terreno, el de la búsqueda de claridad frente a una concepción que nos arraiga a este mundo.

Y, de hecho, el término postmodernidad nace a partir de un libro de Lyotard en 1979 que se llama *La condición postmoderna*. Como ya hemos indicado en otras ocasiones, Lyotard es un exmiembro del grupo de ultraizquierda *Socialisme ou Barbarie* (otros miembros destacados fueron Castoriadis o Lefort), un grupo que había roto desde perspectivas internacionalistas y desde una búsqueda de autonomía de clase, con el trotskismo a partir de la II Guerra Mundial pero que, sin embargo, lo había hecho llevándose consigo una serie de confusiones, como la pretensión de actualizar

la reflexión de Marx sobre el capitalismo o la misma caracterización de la URSS como una sociedad burocrática y no capitalista. Estas debilidades serán decisivas para la desaparición posterior del grupo. En cualquier caso, lo que nos parece importante resaltar es que el libro de Lyotard de 1979 supone el momento en que hace cuentas con su pasado. Y ese momento es ya el del reflujo y la derrota que se anuncia desde los años 80. Las esperanzas del 68 se habían convertido en la desilusión del reflujo. En ese momento aparecen los individuos y sus intentos de reconciliarse con la normalidad. La revolución ya no es una realidad material que nace de la lucha de clases y de las contradicciones de este mundo, sino que se convierte en una idea. Y en una mala idea para Lyotard. Una idea que conduce al peor de los desastres, al totalitarismo, porque tiene la peor de las raíces: metarrelatos que buscan una redención religiosa y teleológica, un imposible, en definitiva. Nos parece muy importante destacar este origen porque en él está la matriz política e ideológica de la postmodernidad, una teoría que trata de explicar una época histórica, la época postmoderna, y una forma de ver el mundo de tipo relativista, pero que por esencia es una teoría que nace de la derrota de la lucha de clases, y de ese ciclo de luchas proletarias que había nacido en los años 60. Es una teoría que piensa la contrarre-

volución desde las categorías de la contrarrevolución, lo contrario de lo que pretendemos hacer nosotros, pero que aparenta una falsa radicalidad al querer deconstruir las categorías de este mundo y, por eso, ejerce una fascinación ideológica entre activistas radicales. Pero la deconstrucción verbal no extingue este mundo, sino que lo apunta.

Los autores postmodernos, empezando por el mismo Lyotard, ven en la postmodernidad una nueva época histórica. Esta tesis es defendida no solo por ellos sino incluso por algunos de sus críticos académicos (Jameson), que encuentra aquí una nueva época objetiva (Jameson habla de capitalismo tardío) que implica también un nuevo enfoque subjetivo a la cultura, al arte, al pensamiento. Por ejemplo, en la arquitectura el funcionalismo artístico de la Bauhaus o de Le Corbusier y sus edificios en colmenas para proletarios, se ve sustituido por los edificios de Robert Venturi, Moneo o Calatrava... que privilegian la heterogeneidad de estilos, la vuelta al pasado y a los estilos propios de cada país. Si pensamos en un edificio como el del Centro Pompidou de París no es precisamente un edificio donde lo que prime sea la armonía o su funcionalidad, y ello es lo que llama la atención y sorprende. Del mismo modo, en el pensamiento, prima la búsqueda deseante frente a la razón ilustrada, la duda frente a los absolutos. Y la pers-

pectiva de clase se ve sustituida por nuevos movimientos sociales de carácter identitario. Se trata de una nueva época marcada por una concepción diferente del mundo. Y así nos la presentan sus autores.

Nosotros no negamos cambios y transformaciones en el capitalismo, pero manteniendo siempre que sus fundamentos categoriales son siempre los mismos. En realidad, a lo que asistimos es a una profundización de la crisis del capitalismo, un mundo que se está agotando en medio de una crisis que niega sus mismos fundamentos, generando una vida sin sentido a través de una erosión de las instituciones clásicas que vehiculizaban la vida de las personas. Nos referimos a la profunda crisis de las organizaciones tradicionales del movimiento obrero, partidos y sindicatos de la izquierda del capital, la familia, la vida de los barrios... Este proceso de erosión y lo que genera, en forma de malestar generalizado, de dificultad de encontrar certidumbres y seguridades fijas, es lo que crea el caldo de cultivo para muchas de las perspectivas postmodernas. De ese modo la postmodernidad es una expresión de este mundo en crisis pero que sigue atada a sus categorías, a las categorías del capital. Un mundo en crisis donde sus propias categorías tienen una relación cada vez más disfuncional y separada entre ellas: entre economía productiva y capital ficticio,

entre economía y Estados, entre su realidad nacional y transnacional. Es un mundo burgués cada vez más agotado, en crisis, y, en ese sentido, decimos que es una forma social objetiva del espíritu burgués: una forma de pensar en este mundo que expresa las categorías sociales que lo fundamentan.

La postmodernidad nace en las universidades francesas y norteamericanas, es decir, es un producto académico. En realidad, lo que llamamos normalmente postmodernidad no es sino en buena medida una corriente específica de la filosofía burguesa de la segunda mitad del siglo XX, el postestructuralismo, corriente encarnada por Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari y un largo etcétera de autores y autoras que viniendo del estructuralismo filosófico construyen una teoría que hace de la subjetividad y de la voluntad algo central para pensar la filosofía. Esos autores, junto a otros de procedencia variada, tienen en común su crítica, más o menos acerada, a la obra de Marx. Especialmente la perspectiva comunista del proletariado como clase universal, y a la concepción materialista de la historia como base de análisis de la realidad. Al mismo tiempo, estalinismo y postmodernidad son los dos polos opuestos de una misma unidad, y es que beben de unos orígenes comunes y están en diálogo constante con él. Basta pensar a la relación de Foucault con Althusser que

parten de un estructuralismo común. Como decimos, la postmodernidad como corriente teórica nace de una exaltación de la subjetividad, un sujeto que se cuece en su propia salsa gnoseológica. No existe ninguna causalidad entre el sujeto que conoce y la realidad conocida, por lo que no hay ningún criterio objetivo de verdad. Por otro lado, este subjetivismo lleva también a un voluntarismo político, puesto que tampoco existe una relación entre la voluntad del individuo y una perspectiva que le supere y le englobe. El sujeto no busca la emancipación y liberación humana, que sería en realidad un metarrelato religioso que conduce al totalitarismo. Bien al contrario, el sujeto busca alcanzar su propio deseo rizomático y se cuece así también en el deseo de su propia voluntad. Es bueno todo lo que se quiere.

Entonces, podemos empezar por definir algunas de las características que acomunan a autores muy diferentes que ubicamos como parte de esta corriente.

Esta crítica a la idea de verdad implica la impugnación de toda teoría revolucionaria como una expresión teleológica y religiosa, como un relato que encubre un sueño gnóstico, de redención religiosa, de imponer una ordalía religiosa sobre el mundo terrestre. Obviamente, para las visiones postmodernas la teoría revolucionaria es una visión entre

otras, pero, como buenos teóricos burgueses, es además una visión peligrosa y mala. Por lo tanto, la postmodernidad es una teoría contra la revolución y reduce a ésta a una idea entre otras, y no al movimiento real que niega este mundo, o sea, una perspectiva que tiene hondos fundamentos materiales en este mundo.

Se defiende que la crítica global a este mundo es imposible, imposible de concebir e imposible de practicar. Solo nos quedan los márgenes. La postmodernidad huye de los centros, alaba y exalta las diferencias y lo heterogéneo. Se opone a la totalidad a la que llama totalitarismo y asume los fragmentos como una expresión al alcance de los deseos de la voluntad humana. En realidad, haciendo esto se refuerza la imposibilidad de cuestionar el fundamento que vertebra la unidad opresiva de este mundo.

Este relativismo extremo convive coherentemente con la reducción de la realidad de este mundo a las representaciones teóricas. Lo importante es el sujeto que conoce y no el objeto conocido. Los conceptos y categorías del sujeto, sus representaciones conceptuales, sus discursos y sus textos. Todo es lenguaje, la realidad se filtra exclusivamente por medio de la palabra y del lenguaje, palabras que como ya sabemos no tienen por qué decirnos nada de cierto sobre la realidad. Para destacados

autores postmodernos, como Derrida, esta relación entre el pensamiento y la realidad sería una forma de metafísica de la presencia. El objeto nunca se da en términos inmediatos a nuestro conocimiento, lo que es cierto, pero no por una mera cuestión ontológica y ahistórica, sino por cómo vivimos en un mundo opaco dominado por el capital. Sólo descubriendo este fetichismo mercantil podemos aprehender la realidad que nos domina.

Si la realidad es una construcción (performativa) del sujeto, de su lenguaje, de sus representaciones... es obvio que la postmodernidad se opone radicalmente al determinismo del materialismo histórico, un determinismo que no es una forma de fatalismo. Todo es producto de la voluntad humana, lo contingente y la casualidad dominan sobre la causalidad y el determinismo en los discursos postmodernos. Esta exaltación de la libertad es coherente con las doctrinas anteriores: la realidad no es sino una expresión de las representaciones de los sujetos, la emancipación humana no puede tener ningún fundamento real porque si no sería algo totalizante y totalitario, las acciones de los sujetos son una expresión pura de su identidad y su voluntad y nunca, por lo tanto, de intereses y dinámicas materiales.

Una filosofía de la identidad que se contrapone a los procesos materiales de polarización social y de constitución de las clases



sociales. Para los teóricos postmodernos todo es el resultado de sujetos que se autodeterminan en su identidad o que, por el contrario, ven configurada su identidad por la mirada de los otros. No existen procesos materiales que configuran a los sujetos de esta sociedad, es decir, no existen clases sociales. Al contrario, para nosotros las clases no son una expresión de las identidades sociales y subjetivas, sino de las divisiones y escisiones materiales de este mundo dominado por el capital y de los movimientos de lucha que, a partir de las contradicciones y antagonismos materiales, segregan al proletariado como clase social que se constituye en partido, como decía Marx, es decir, en subjetividad organizada contra los fundamentos de este mundo. Pero todo este proceso está dominado por el determinismo de los procesos materiales. Identidad y clase social no son análogos y no combinan bien. El proletariado no es una identidad entre otras que se pueda acompañar a la tríada postmoderna de clase, raza y género. Y, además, la misma opresión patriarcal o racial del capitalismo tampoco se puede entender desde una perspectiva identitaria. La obsesión identitaria de la postmodernidad es coherente con el voluntarismo y el antideterminismo que envuelve todas sus nociones teóricas.

Identitarismo, relativismo, crítica a la teleología y a los metarrelatos, imposibilidad de una perspectiva emancipadora... Todo esto implica una crítica al esencialismo y al dogmatismo del que haremos uso los comunistas que queremos negar este mundo. Y, en efecto, entendemos que el capitalismo está constituido por unas categorías que esencialmente son las mismas desde que emerge como modo de producción dominante, que existe una contraposición entre las necesidades humanas y la dinámica del capital y que, por lo tanto, se puede hablar de una naturaleza humana que como toda forma de invarianza es dinámica y no estática, pero que contiene aspectos esenciales: todo ser humano necesita reproducirse físicamente, es un ser comunitario y tiene facultades racionales y sentimentales. Somos seres naturales dotados de facultades que, en caso de no desarrollarse e implementarse, implican una alienación de nuestro ser en el mundo, tal y como explicó Marx y el movimiento comunista desde sus inicios. Estos son los fundamentos materiales del antagonismo y la contraposición del proletariado en relación al capitalismo. La negación de esto, el antiesencialismo postmoderno, su negación de la existencia de fundamentos materiales, implica a su vez la negación de intereses sociales que nazcan y subyazcan a la existencia. Implica, como ya veíamos, que todo

se reduce a una cuestión de identidad y no de existencia material. El dualismo entre sujeto y objeto que se encuentra en la base de la teoría postmoderna, y su subjetivismo dominante, implica la reducción de los conflictos sociales a cuestiones identitarias y de reconocimiento de los sujetos.

La imposibilidad de alcanzar una verdad acerca de este mundo y una práctica liberadora. Son teorías, por tanto, de la impotencia social porque si nada es más auténtico que otra cosa, no existe ningún fundamento para luchar contra este mundo, ni ninguna perspectiva mejor por la que superar el orden existente. Por lo tanto, es una visión relativista del mundo.

## **2. El individualismo metodológico de la postmodernidad**

Nos parece interesante contar una anécdota para empezar esta parte, una anécdota que en realidad hemos vivido en otras numerosas ocasiones de un modo similar. En una discusión sobre el 68 y las críticas ecologistas radicales a este mundo, se nos contestó que nuestra perspectiva era interesante pero que solo hablaba de economía, que había que ampliar

el foco del análisis al conjunto de formas de opresión. Y que la reflexión antiindustrialista, tras 1968, sí ayudaba en ello. En este pequeño ejemplo, está contenido una visión del mundo que es típica de la sociología burguesa y que retoman implícitamente todos los teóricos postmodernos.

Para ellos, vivimos en un mundo opresivo pero constituido por una multiplicidad de fuentes que explican el poder social. Analizar el capitalismo es solo entender una de las bases de la dominación, en este caso la económica. Pero hay que complementar el análisis con una lectura de la opresión de género, del colonialismo constitutivo de la relación entre las razas y los países, del medio ambiente y una concepción consumista y productivista que agota el planeta... Solo desde este enfoque plural podemos tener una visión actualizada del dominio del sistema sobre nuestras vidas. Éste sería, de un modo no tan esquemático, el tipo de enfoque que se nos enfrenta. Y, simplemente, no es verdad. No hay una multiplicidad de opresiones que después las personas podemos sintetizar a través de nuestras luchas interseccionales. Quedarse en esto es permanecer dentro de la forma en que el capitalismo se aparece a las personas en su vida cotidiana, en su existencia. El capitalismo nos separa en una diversidad de esferas, fragmentadas unas de otras, y hace aparecer a cada

una de ellas como dotadas de autonomía, de un poder propio, hipostasiado, fetichista. Es una verdad parcial (es así como aparece la realidad a los sujetos) que encubre la falsedad constitutiva del capitalismo como relación social global. La política aparece como el terreno privilegiado de la decisión colectiva, el derecho como el ámbito de las normas de conducta ciudadana, la familia como el lugar de la convivencia personal y privada, de los afectos, el mercado como la instancia en que los actores económicos intercambian bienes, servicios y factores de producción... Esto es el modo vulgar en que se nos aparece el capitalismo a las personas. No casualmente lo dicho hasta ahora es la base de teorías propias del liberalismo político y económico, por ejemplo, la teoría neoclásica. Los autores postmodernos son más críticos en sus análisis, más propensos a Max Weber que a la economía vulgar. Y, por ende, son críticos. Pero no basta la *crítica crítica*, como bien sabían Marx y Engels, para negar este mundo. Los autores postmodernos desvelan la trampa que se nos presenta. No todo es color de rosa. Hay que deconstruir. El derecho es un dispositivo biopolítico que configura las identidades de las personas, desde una óptica de control social, la familia es un terreno de opresión patriarcal, o la ciudadanía encubre a un varón blanco, cis y patriarcal que sería el sujeto que

domina sobre el mundo... Ahora bien, este esfuerzo es sin duda crítico contra la forma de aparición de este mundo, pero no desvela su razón de ser, su fundamento. No es casual que los postmodernos huyan de la pregunta sobre el origen. A pesar de sus esfuerzos, genealógicos y arqueológicos, no hay un origen que permita entender el surgimiento de las categorías que nos dominan de un modo concreto y práctico. En última instancia, todo es el resultado de una voluntad de poder y dominio de unos sujetos contra otros. De hombres contra mujeres, blancos contra racializados, heterosexuales contra homosexuales, capacitistas contra discapacitados... Y todo en una multiplicidad de combinaciones que constituyen una intersección compleja de privilegios y contraprivilegios.

Ahora bien, todo este argumentario sigue explicando muy poco y, en realidad, falsea lo esencial. Se trata de una especie de tipos ideales (como en la sociología de Weber) donde se generalizan las dinámicas de comportamientos plurales de los sujetos. Como en toda sociología del comportamiento, lo importante es analizar estas actitudes y, a partir de ahí, construir modelos generales que nos permitan universalizar y generalizar dichos comportamientos humanos. Esta visión presupone el individuo como motor de su propio comportamiento (de ahí lo de individualismo metodo-

lógico) y de lo que se trata es de observarlo y pensarlo teóricamente. Se va de lo concreto a lo abstracto. Y lo concreto sería el comportamiento social de los individuos. En este caso, individuos más o menos privilegiados, con más o menos reconocimiento social, con más o menos voluntad de poder. Pero el punto de partida es siempre el individuo y su autoexpresión social.

¿Y si lo concreto fuera en realidad un producto histórico? ¿Y si lo concreto fuera a su vez una síntesis de múltiples determinaciones abstractas? Este es el punto de partida de Marx, y el nuestro. El individuo, separado de la comunidad, es un producto histórico del capitalismo, así como la misma existencia en instancias separadas de economía, política, público-privado, derecho, naciones... Partir de estas fuentes del poder social como el ámbito natural en que actúan los sujetos no es sino permanecer en el terreno propio del mundo capitalista, pero creyendo que es algo natural y no histórico, neutral y no una instancia de reproducción social y de dominio. Lo paradójico de la postmodernidad es que tratando de cuestionar todo, simplemente naturaliza la base constitutiva e histórica del capitalismo. Es en ese sentido que decimos que lo concreto es una síntesis de lo abstracto, es decir, de las categorías abstractas del capitalismo que permean y constituyen el mundo

de la praxis humana dominada por el capital. La postmodernidad naturaliza los comportamientos de los sujetos, o al máximo los explica como resultado de diferentes concepciones o voluntades de poder en lucha, cuando en realidad son expresión de la manera en que el capitalismo produce un determinado tipo de sujeto y de antropología humana.

El capitalismo es un modo de producción que tiene un origen bien preciso. Surge históricamente de las rupturas de las comunidades campesinas en Europa, lo que obliga a esos campesinos a volverse proletarios vendiendo su fuerza de trabajo, y a un mercado mundial que fue ampliado de un modo decisivo con la conquista castellana y portuguesa de América. Al vender el proletariado su fuerza de trabajo al capital, hace que este se valore productivamente. El capital se hincha de valor, se incrementa de ese modo. El capital en realidad no es sino plusvalor, es decir, valor hinchado de valor, valor en constante crecimiento. Esto es lo que hace que el capitalismo sea un modo de producción dominado por el capital, por esa forma social que es el valor movido por un deseo inclemente de crecer. Se trata de un sistema donde las relaciones entre las personas se subordinan a cosas sociales, que tiene su propio movimiento y se constituye en una especie de segunda naturaleza. Lo que en origen es claramente una relación social violenta se les



aparece a los sujetos como algo natural. El relato que nace de las entrañas de la sociedad capitalista nos dice que es normal levantarnos todas las mañanas para ir a trabajar, ya que de algo hay que vivir. Es normal vender nuestra fuerza de trabajo a cambio de un salario. Es normal que aquel dueño del factor de producción (las máquinas) que alquila nuestra fuerza de trabajo se apropie de los frutos de nuestro trabajo, cada vez más colectivo. Es todo perfectamente normal porque es un contrato acordado entre sujetos libres e iguales en su voluntad abstracta. Todo ello se da en un mercado específico, como el de trabajo. Es decir, lo que es una relación social de explotación aparece como natural para los sujetos involucrados, movidos por unas fuerzas sociales no controladas por ellos y que devienen autónomas. Por eso, Marx habla del capital como una fuerza impersonal (no controlada por nosotros), que se mueve por una dinámica automática y que hace de nosotros apéndices (cosas) sometidos a su fuerza.

Ésta es la relación social que tiende a naturalizar la postmodernidad. Y, además, esta relación social mediada por el capital no se expresa solo en un ámbito económico, sino que se condensa y cristaliza en múltiples determinaciones y terrenos a través de los que las actividades, reflexiones, circunstancias, formas de pensar e intercambios huma-

nos se objetivizan y autonomizan en relación a las personas que las sostienen. De este modo, podemos hablar de distintas metamorfosis de la forma-valor, en las diferentes instancias de la vida social, que trasladan la lógica fetichista y cosificadora típica del capitalismo. El capitalismo no solo cosifica las relaciones económicas, sino que sus metamorfosis tocan todo. El capitalismo no lo explica todo, pero nada se puede entender entonces si no entendemos el capitalismo. La lógica de la forma-valor se reproduce a partir de una multiplicidad de separaciones y escisiones que le son consustanciales: entre la producción y la circulación de mercancías, entre el ámbito de la producción (trabajo asalariado) y el de la reproducción (el ámbito privado de las familias y de la crianza, lugar privilegiado de la estructura patriarcal del capitalismo), entre el ámbito privado de la sociedad civil y el del Estado, entre derecho comercial y derecho público, entre ciudadanos y trabajadores, entre ser humano y naturaleza, entre cuerpo y mente... Todas estas formas son intrínsecas a la lógica del valor en su reproducción perpetua e impersonal. No son expresiones de un comportamiento individual libre o de ninguna voluntad de poder personal, sino formas en que se coagula la lógica del valor en proceso permanente. Esto es lo que no entienden todos los teóricos burgueses, que

parten en sus análisis de la naturalidad social del capital. Como mucho podrán poner en cuestión los efectos más lesivos, luchar por una distribución más justa del valor, o por un reconocimiento de las víctimas de la dinámica del capital. Pero siempre sin poner en cuestión la misma dinámica. Sin entender que la sombra del capital está detrás de todos estos movimientos. Y es que la relación social capitalista no es solo expresión de las relaciones de producción entre capital y trabajo. Cuando hablamos de capitalismo no hablamos solo de economía, sino que es la totalidad social la que es la expresión de la dinámica del capital en movimiento, en metamorfosis, donde adquiere nuevos rostros en forma de derecho, democracia, ciudadanía... Nuestra crítica al capital es también, de modo inseparable, una crítica a la política, al patriarcado, al derecho.

No hablamos, por tanto, de una relación social que sea una combinación sumativa de redes, de interacciones y de instituciones, sino, al contrario, de una misma lógica social que inscribe los comportamientos sociales en las metamorfosis de la forma valor del capital. Por eso, no se pueden entender los comportamientos sociales (como piensa la postmodernidad y la sociología burguesa) fuera de este análisis de los movimientos del capital social, y mucho menos como punto de partida de la crítica social.

Esta es la gran diferencia de método teórico entre nuestro partido y otras corrientes críticas del capitalismo, pero que permanecen bajo la alargada sombra del capital. Los post-modernos, como expresión típica de la sociología burguesa, parten de una visión analítica a partir de la forma en que la realidad se aparece a los sujetos y a partir de ahí hacen una generalización, quedando presos de la propia dinámica impersonal del capital. Y es que la relación social, que se despliega a través de múltiples máscaras, no es directamente visible y perceptible a las personas en su aislamiento social. Máscaras como la tecnología, la estética de la mercancía, la profusión de objetos, el consumo, la democracia y la voluntad general, los derechos humanos... Todas ellas son expresión de un mismo ser social, el capital y su lógica abstracta. No es visible, pero actúa como el verdadero principio de realidad. El capital es un conjunto de abstracciones que configuran su dinámica social y que, como decimos, son inseparables de su mismo movimiento. Desconocer su origen y vinculación común, entenderlas como entes autónomos e independientes, nos desarma y vuelve nuestra crítica impotente. Trabajo asalariado y familia patriarcal, ciudadanía y derecho, democracia y nación... son expresiones de un mismo mundo social, el del individuo abstracto que ha roto su ligazón con las comunidades precapitalistas.

El capital es el verdadero espíritu del mundo, aunque nunca aparezca como tal en su inmediatez, aunque medie las relaciones entre cosas sociales o entre formas de pensamiento cosificadas y producidas socialmente. Es contra ese fundamento material contra el que tenemos que dirigirnos. El patriarcado o el ecocidio reinante no son el simple producto de concepciones del mundo, sino expresiones enraizadas en la materialidad de una dinámica social. Por eso mismo, no podemos deconstruir el patriarcado para acabar con él, o ser menos consumistas para frenar el ecocidio. Solo una materialidad más potente es capaz de acabar con el monstruo oculto que se cree omnisciente en su metamorfosis automática. El comunismo es el movimiento real que niega todas estas formas, para afirmarse y negar el capital.

### **3. ¿La voluntad de poder como origen?**

A partir de lo que hemos visto hasta ahora, podemos entender que existe una lógica de la identidad que es intrínseca a esta sociedad, y que nace de sus mismos fundamentos y parámetros. La identidad como conciencia de sí en una sociedad clasista y, por lo tanto, opre-

siva no puede sino reproducir los basamentos de la sociedad que la produce continuamente. Por eso, las políticas de la identidad, que son la expresión ideológica más inmediata de la postmodernidad, siempre se mueven dentro de las categorías de este mundo. No entienden su origen ni por qué se reproduce, ni sus categorías ni cómo acabar con ellas.

Para la postmodernidad todo es una cuestión de poder. Ahora bien, el origen del dominio no se vislumbra con mucha claridad. Todo se reduce a una voluntad de poder de unos sujetos sobre otros, de unas concepciones del mundo sobre otras. Estamos condenados a un perpetuo conflicto del que no hay salida. Es una guerra de todos contra todos, que solo puede encontrar una vía de solución en el reconocimiento legal, por parte del Estado, de la identidad subalterna. No es casual que al final se llegue, aunque de otro modo, a la misma conclusión que Hobbes. El Estado, como representación de las múltiples identidades, sirve de mediador. Sólo él puede mediar en este conflicto perpetuo a través de un reconocimiento de las identidades subalternas: a través de leyes a favor de las personas trans, por medio de políticas a favor de las personas racializadas en las escuelas, por medio de políticas de la memoria por el pasado colonial, el derrumbe de estatuas de antiguos esclavistas... El problema de estas políticas,

como todo lo que hace el Estado, es que en lugar de resolver y aminorar las opresiones lo que hace es ampliarlas a un nivel superior. Y es que el origen de estas opresiones reales (racismo, patriarcado, la falta de sentido de la vida que viven numerosas personas hoy en día...) tienen una raíz común en la forma en que el capitalismo organiza de un modo global su explotación y el conjunto de las opresiones que vivimos. No se va a eliminar el racismo con ninguna ley. Y es que la competencia capitalista supone una gasolina que enciende la chispa del motor racista de modo permanente. Es el mundo capitalista, su misma antropología, la competencia permanente que se organiza en identidades colectivas nacionales, la que eleva el racismo a algo intrínseco al mismo capitalismo. Por eso, la misma historia del capitalismo es inseparablemente con la de estas opresiones.

Pero partir de una visión identitaria, que reduce todo a sujetos en conflicto movidos por una voluntad de poder, supone lógicamente reproducir *ad infinitum* la separación. Siempre hay un otro sobre el que se ejerce una opresión y que necesita ser reconocido. La lógica de la dominación postmoderna y la de la explotación, que defiende nuestro partido histórico, son antagónicas. La explotación capitalista supone que existe una totalidad abstracta, el valor, que reproduce y unifica su

dominio en todas las esferas de la vida. Cómo viven esa explotación y esa dominación los sujetos sólo se puede entender a partir de esa totalidad concreta. Parcializar la dominación en diferentes franjas, simplemente sirve para no entender nada y moverse dentro de una totalidad, que es el capitalismo, de sus mismas categorías. Eso es lo que sucede con las políticas de identidad postmodernas. Y, por eso, al actuar solo pueden hacer mención a los canales apropiados que el mismo capitalismo en su reproducción impersonal le presenta. Si existe una identidad subalterna, hay que luchar para que el Estado la reconozca y le conceda derechos. La misma base de las políticas de identidad es la democracia y el Estado, la nación y el derecho como conectores sociales de la identidad de los sujetos. Las políticas de identidad parten de las separaciones y fragmentaciones de este mundo, y solo pueden intentar una fallida unidad y estabilidad a través de las categorías que este mundo le ofrece. Como veremos, en la parte sobre interseccionalidad, no es casual la importancia que tienen los estudios jurídicos y las prácticas por el reconocimiento de derechos para los activistas identitarios. Es la consecuencia lógica de sus mismas posiciones teóricas.

Nuestra perspectiva no es la de lograr el reconocimiento de este mundo sino lograr que reviente. Es la lógica de la negación para



afirmar la verdadera comunidad humana (*Gemeinwesen*), comunidad que solo puede surgir de la negación de los fundamentos materiales de este mundo: mercancía, clases sociales, Estados y naciones. O sea, no se trata ni de reconocimiento ni de distribución de poder o de recursos sino de la negación radical de las categorías del capitalismo. A ese movimiento negativo, que afirma la comunidad humana, nuestro movimiento le ha llamado históricamente comunismo: ese movimiento real que niega y supera el estado de cosas presente. El proletariado es la clase revolucionaria (y no solo explotada) en la medida en que los proletarios «no tienen que realizar ningún ideal, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad agonizante lleva en su seno» (Marx, *La Guerra Civil en Francia*). Y eso es posible en la medida en que el proletariado supone

la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento social que es la desaparición de todos los estamentos sociales; de un sector que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega ningún *derecho especial* porque ella no padece una *injusticia social*, sino la

*injusticia en sí*, que no puede ya apelar a un pretexto *histórico* sino a un pretexto *humano* que no se halla en contradicción alguna particular con las consecuencias sino en una universal contradicción con las premisas del orden público alemán; de un sector, finalmente, que no se puede emancipar sin emanciparse de todos los demás sectores de la sociedad y sin emanciparlas a su vez; significa, en una palabra, que la pérdida total del hombre sólo puede rehacerse con la *completa recuperación* del hombre. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el *proletariado*.

Como vemos, para nosotros y nuestro partido histórico, el proletariado es, al mismo tiempo, una clase explotada y revolucionaria. Es revolucionaria porque en el movimiento material y real de la defensa de sus necesidades humanas afirma la necesidad de disolver todo este viejo mundo, que llamamos capitalista, y afirmar un nuevo mundo que está ya en potencia actuante en las entrañas del viejo. El proletariado no afirma un derecho especial, sino lucha por acabar con toda forma de derecho y, por ende, de Estado. El proletariado es la causa agente de la disolución de la sociedad capitalista, como afirma Marx. Para ello, debe disolver todas las separaciones y fragmentaciones

propias de este mundo, para poder afirmar la comunidad material comunista. El proletariado no afirma sus intereses y derechos, dentro de este mundo, sino que lucha por negarse, negando todo el mundo del capital: no sólo la economía, como terreno de producción y realización del valor, sino la política como mediación social de las voluntades humanas, el patriarcado como cristalización de las relaciones entre los géneros, el racismo como relación violenta y opresiva con el otro... En la perspectiva de Marx, la lucha entre las clases, la guerra social propia del capitalismo, hay que entenderla dentro del choque más global entre capitalismo y comunismo. El proletariado es, simplemente, el sujeto agente de este movimiento hacia el comunismo en la medida que, para defender sus necesidades humanas, tiene que afirmarse como clase, constituyéndose en partido y, a través de la revolución mundial, constituir las condiciones de posibilidad para acabar negándose a sí mismo y al capitalismo. Es el único sector de este mundo que lucha por negarse a sí mismo en todos los planos de su existencia.

Ni reconocimiento ni distribución: negociación comunista.

#### 4. ¿Modernidad o postmodernidad?

El mismo hecho de hablar de modernidad o postmodernidad supone ya una concepción teórica extraña a nuestra perspectiva y método. No casualmente nosotros hablamos de modos de producción y no de civilizaciones. Hablar de modernidad supone hablar de una civilización marcada por una concepción del mundo (la Ilustración) y unas prácticas sociales secularizadas en la política. El enfoque dominante, nuevamente, vuelve a ser el de Max Weber. Lo que domina en estos enfoques son perspectivas donde el análisis se vehiculiza a través de la centralidad de las ideas, la cultura, las voluntades de dominio, los comportamientos sociales... Los procesos son ineluctables, pero no desde la lógica de nuestro determinismo histórico. Su determinismo es fatalista y supone siempre un *cul de sac* sin salida emancipadora. La modernidad contiene en su seno la jaula de hierro que atrapa nuestras vidas en una racionalidad instrumental. Nos convertimos en apéndices de una máquina burocrática que encierra, en ella, lo cualitativo de nuestra vida. En apariencia, la perspectiva no es tan diferente a la del fetichismo de la mercancía de Marx y, sin embargo, el punto de partida y el resultado son completamente diferentes. Y es que nuestro método es diametralmente opuesto.

Partir de un enfoque materialista e histórico, que entiende el capitalismo como una contradicción en proceso, nos permite entender que en su materialidad el mundo capitalista es mucho más contradictorio de lo que la sociología y la filosofía burguesa están dispuestas a admitir, y es que en última instancia piensan desde sus mismas categorías. La famosa jaula de hierro weberiana no es el resultado de la mera e inevitable complejidad social, sino de una lógica, la de la mercancía generalizada a todos los aspectos de la vida, que nos hace cosas e instrumentos para los otros y concede la personalidad de modo automático a las mercancías y a las cosas. La racionalidad instrumental nace de ahí. De nuevo asistimos a un ejemplo de cómo las modernas ciencias sociales no son sino formas objetivas, en el pensamiento, de las categorías del capital. La modernidad como concepto no es sino el resultado de generalizar distintos tipos ideales que nacen de las vivencias y las identidades de los comportamientos sociales en este mundo. Y, obviamente, los comportamientos sociales son sentidos por los seres humanos de un modo carcelario. Vivimos una vida encerrada, asfixiante, cada vez más sin sentido. La modernidad es todo esto y cada vez se profundiza más en ello, y es que no es una simple lógica, es la materialidad concreta que nace y engloba todo en este mundo.

Y, al mismo tiempo, es una totalidad dinámica, contradictoria, dialéctica. Esta última palabra, mágica para algunos como si fuera un fetiche, es, sin embargo, fundamental para Marx y su enfoque. Marx analiza siempre los polos contradictorios de toda realidad social, de todo modo de producción. El capitalismo es, al mismo tiempo, catástrofe, pero en su propio desarrollo prepara su negación. Por eso, la perspectiva de Marx no es la de una vuelta a un pasado idílico y remoto, sino la de la comunidad universal, un comunismo como plan para la especie. El capitalismo muere de complejidad social. El desarrollo de las fuerzas productivas no cabe ya en el marco estrecho de las relaciones sociales capitalistas. No podemos seguir viviendo bajo la égida del valor, del dinero, de la mercancía, del trabajo abstracto. Como explica claramente Marx en sus apuntes preparatorios de *El capital*, los *Grundrisse*:

El capital, por añadidura, aumenta el tiempo de plustrabajo de la masa mediante todos los recursos del arte y la ciencia, puesto que su riqueza consiste directamente en la apropiación de tiempo de plustrabajo; ya que su objetivo es directamente el valor, no el valor de uso. De esta suerte, *malgré lui*, es instrumental *in creating the means*

of *social disposable time* [mal que le pese, sirve de instrumento para crear las posibilidades del tiempo social disponible], para reducir a un mínimo decreciente el tiempo de trabajo de toda la sociedad y así, volver libre el tiempo de todos para el propio desarrollo de los mismos. Su tendencia, empero, es siempre por un lado la de crear *disposable time*, por otro la de *to convert it into surplus labour* [convertirlo en plus-trabajo]. Si logra lo primero demasiado bien, experimenta una sobreproducción y entonces se interrumpirá el trabajo necesario, porque el capital no puede valorizar *surplus labour* alguno. Cuanto más se desarrolla esta contradicción, tanto más evidente se hace que el crecimiento de las fuerzas productivas ya no puede estar ligado a la apropiación de *surplus labour* ajeno, sino que la masa obrera misma debe apropiarse de su plus-trabajo. Una vez que lo haga —y con ello el *disposable time* cesará de tener una existencia antitética—, por una parte, el tiempo de trabajo necesario encontrará su medida en las necesidades del individuo social y por otra el desarrollo de la fuerza productiva social será tan rápido que, aunque ahora la producción se calcula en función de la riqueza común, crecerá el *disposable time* de todos.

El problema no es de complejidad social, es de que el grado de desarrollo material que ha alcanzado la humanidad le implica una bifurcación irreversible: catástrofe capitalista o comunismo. *Tertium non datur*. No hay mal menor ni otras alternativas. Nuestro determinismo histórico y dialéctico no tiene nada que ver con el fatalismo de las interpretaciones modernas o postmodernas del capitalismo. El comunismo es el modo de producción y de vida posible para nuestra especie en el estado actual de desarrollo histórico. De hecho, es el único posible si no queremos caer en una catástrofe cada vez más aguda.

Modernidad y postmodernidad es el binomio sobre el que discute hoy, en buena medida, la sociología y la filosofía burguesa: por un lado los partidarios de la modernidad y de la Ilustración, como Habermas; por otro lado sus críticos, los autores postmodernos en sus diferentes versiones. Para nosotros se trata de una falsa dicotomía.

Por una parte, filósofos como Habermas defienden la Ilustración europea como emblema de razón y avance humano. La modernidad, con el uso de la razón en el ámbito público, permite una racionalidad comunicativa que encuentra su base en un «mundo de la vida» que puede y no debe ser colonizado por las estructuras del sistema social. La Ilustración y la modernidad viven en ese conflicto,



entre la jaula de hierro weberiana y la posibilidad de una racionalidad comunicativa que desarrolle el mundo de la vida de los seres humanos, su anclaje más profundo. La Ilustración y la modernidad filosófica permiten esta apertura positiva hacia la vida a través de la política, que evite que los sistemas económicos y políticos se desgajen de sus fundamentos antropológicos más profundos. Habermas y sus oponentes postmodernos tienen mucho más en común de lo que se atreven a reconocerse a sí mismos. Como ya hemos visto de cara a los postmodernos, también en Habermas se parte del comportamiento de los sujetos estructurados de modo simbólico y comunicativo para pensar la sociedad. Es decir, es la identidad de los sujetos y su acción lo que nos ayuda a pensar el funcionamiento de los sistemas sociales. De ahí que Habermas sea incapaz de aprehender por qué se dan los procesos de autonomización de los sistemas sociales, políticos, culturales, económicos... Para ello hay que entender los fundamentos de la producción y reproducción social, y éstos no se encuentran primariamente en el comportamiento social. Al contrario, este es un producto de aquellos.

A pesar de todo, Habermas, de un modo voluntarista e idealista, se presenta como defensor de la racionalidad moderna, como un proyecto inconcluso. La Ilustración permite

afrontar los déficits de sus límites con el uso de una razón auténtica y una democracia deliberativa que despliegue la acción comunicativa. Por el contrario, para los autores postmodernos el origen del mal tiene su claro origen en la misma modernidad y todo lo que ella conlleva. Una perspectiva teleológica del desarrollo humano hacia la emancipación que, en realidad, encubre una secularización del relato religioso, una forma de gnosticismo, esta vez recubierto de los ropajes de ideologías radicales (anarquistas y/o comunistas), un proyecto de ingeniería social que encubre los totalitarismos del siglo XX, una utilización de la razón que ha recubierto el mundo de sueños monstruosos... No cabe ningún proyecto universal, como pensaba la modernidad, ya que detrás de todo universalismo siempre hay un particular que se proclama de modo ilegítimo como el universal. Y lo hace a partir de su voluntad de dominio.

Solo nos caben las líneas de fuga en relación a lo existente, la sustracción como estrategia, para evitar metarrelatos totalitarios como la revolución mundial, lo molecular siempre mejor que lo molar, lo cotidiano frente a las formas de ingeniería social de los programas revolucionarios, las identidades concretas de los individuos frente a la tiranía de las abstracciones...

Obviamente, la visión postmoderna de la modernidad tiene teóricamente mucho en común con la filosofía moderna que critica. Supone simplemente una radicalización de ella, como ya hemos desarrollado en otra parte<sup>2</sup>.

Desde la postmodernidad, se critica el universal como algo preconstituido que no tiene en cuenta la diversidad y los particularismos. Por ejemplo, es algo muy evidente cuando se ve cómo la racialización critica la noción de clase obrera como clase universal cuando está dividida en razas superpuestas y jerarquizadas entre sí. Ya sabemos, que, al hacerlo, elimina cualquier idea de universalidad y, entonces, no hay salida posible. Ahora bien, en el fondo, esta perspectiva recoge el eterno debate en la filosofía entre universales y particulares. Los autores postmodernos nos dicen que todo universal no es sino una reducción unívoca que elimina aquello que connota lo particular, lo concreto. Por eso, sería una operación totalitaria. Y, sin embargo, no es la única relación posible que se puede constituir entre lo universal y lo particular.

Pensemos, para ello, en nuestra noción comunista de clase, que no es la de la clase obrera sociológica, es precisamente un hacerse universal: cuando el proletariado lucha debe afrontar las formas de separación

---

<sup>2</sup> Disponible en <http://barbaria.net/2020/09/11/titulo-el-espíritu-posmoderno-del-capitalismo>

que el capital le impone para poder triunfar y, al hacerlo, deviene universal y anticipa la comunidad universal del comunismo. Pero esto es incomprensible si no entendemos cómo previamente el capitalismo ha sentado las bases para poder hacerlo, subsumiendo y proletarizando todo el planeta, erosionando en su impulso individualizador las estructuras patriarcales y tradicionales de las comunidades precapitalistas, poniendo en cuestión la religión como paradigma desde el que entender el mundo, etc. Hay una analogía permanente que recorre la relación entre lo universal y lo particular. De una parte, el proletariado se hace clase universal afrontando las distintas formas de la separación del capital, por otra parte, es la universalidad (totalidad) del capital quien constituye las diferentes instancias particulares que constituyen su dominio. Lo universal y lo particular están, en la realidad del capitalismo y de su movimiento histórico global, en una continua relación recíproca y dialéctica. Es algo muy diferente al reduccionismo que presenta la concepción postmoderna de ello.

## 5. Nuestro hilo histórico

Los postmodernos leen todo con sus anteojeras. Todo es una identidad subjetiva, por lo que el proletariado y su historia, sus partidos y organizaciones formales, su programa histórico... se reducen a una cosmovisión entre otras de la modernidad. Una visión que en este caso pretendía imponer el dominio del varón obrero y cis contra el resto de las minorías subalternas. Para ellos, todo es un relato, pero la vida real y la Historia solo se pueden reducir de un modo tramposo a meros conflictos de ideas. El programa comunista del proletariado, que pasa precisamente por la negación de la sociedad de clases y del proletariado, por tanto, desaparece simplemente de la ecuación postmoderna. Y es que, simplemente, lo desconocen. Beben tanto de la modernidad que son una expresión más de la contrarrevolución en curso desde hace 100 años. Para ellos, el marxismo es el estalinismo, los proletarios son los obreros encadenados a la competencia capitalista y organizados en los partidos nacional-comunistas... Nuestra contraposición a esta perspectiva no puede ser sino frontal. Es la frontalidad que tenemos con cualquier facción burguesa a nivel político e ideológico.

Y, por supuesto, nuestra historia, la de nuestra clase y nuestras minorías es muy diferente a los ignorantes relatos encerra-

dos en un texto para evitar la *contaminación logocentrista*, como diría Derrida, es decir, la contaminación de la vida real. Nuestra clase y nuestro partido nacen permanentemente del suelo de esta sociedad, por eso es histórico. Y es mundial por su esencia, como el capitalismo. Se trata de una realidad material, constitutiva y primaria del mundo social en el que vivimos, no es un mero deseo lingüístico. Un proletariado que ha luchado como clase en defensa de nuestros intereses históricos por todas partes, desde la Comuna de París de 1871 a la Rusia de 1917, desde la Alemania de 1919 a Ecuador en 1922, desde la Italia del *Bienio Rosso* a los proletarios chinos de 1927, y a las luchas que recorrieron todo el mundo en la década de los sesenta y setenta del siglo XX con el retomarse de la lucha de clases independiente, desde París a la Vitoria de la huelga salvaje, de la Italia del otoño caliente a las barriadas proletarias de São Paulo, de los cordones industriales chilenos a los mineros negros sudafricanos, desde el Irán de 1979 y sus *shoras* o consejos obreros a la Polonia de 1980 o a la comuna coreana de Gwangju, por hablar de solo unos pocos ejemplos entre decenas de miles. Nuestra clase es una realidad material que lucha contra este mundo, como un viejo topo que aparece y desaparece, pero siempre emerge de nuevo, de derrota

en derrota aprendemos hasta la victoria final contra este mundo miserable y que reproduce catástrofe en todos los planos de la vida.

La continuidad histórica y nuestra memoria son fundamentales para el futuro. Solo desde la continuidad y el aprendizaje de nuestro pasado es posible un plan de vida para la especie. Y eso requiere la continuidad con compañeros históricos de nuestro partido, que lucharon de un modo intransigente contra el capitalismo y la contrarrevolución en cualquiera de sus formas. Se lo debemos a las *pétroleuses* de la Comuna de París y a Chen Du Xiu y a las decenas de miles de comunistas chinos asesinados por el Kuomintang y la contrarrevolución estalinista (maoísta) ulterior, a los miles de comunistas internacionalistas vietnamitas que sufrieron la misma suerte debido a la contrarrevolución de Ho Chi Minh, a los proletarios iraníes que fueron colgados en las plazas de la contrarrevolución mientras Foucault jaleaba a los Ayatollahs de Jomeini...

Por todos ellos y ellas, conocidos y anónimos, el internacionalismo proletario es una realidad material constitutiva de nuestro programa histórico. Algo muy distinto del juego postmoderno, a lo Baudrillard, de simulacros puros donde no existe la realidad, sino como proyección intelectual y vacía.

## 6. ¿Interseccionando el capitalismo?

La interseccionalidad nace de los mismos límites de la teoría postmoderna cuando trata de traducirse políticamente. Es un intento de realizar una acción común cuando la realidad se reduce a una infinita red de opresiones, donde toda víctima a su vez puede ser opresor. El proletariado como clase es blanco y, por tanto, colonialista. El feminismo como reacción al machismo patriarcal no deja de ser también un feminismo blanco y, en consecuencia, racista y colonial. El machista de tu propia raza es menos machista porque hay que entenderlo desde sus parámetros culturales. Lo contrario puede ser una muestra de privilegio derivado de la blanquitud.

La reflexión que realiza la filósofa Judith Butler sobre el burka<sup>3</sup> nos puede servir de ejemplo sintomático sobre este tipo de impotencias postmodernas. Para ella, habría que entender el burka desde los rasgos culturales de pertenencia a una comunidad, a una historia común, a una religión, a una familia. Sirve además como medida de protección de las mujeres afganas. El burka, además, significaría

---

<sup>3</sup> Véase al respecto su libro *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Y el artículo de Gabriel Bello disponible online: *Hacia una hermenéutica de la extraña. El burka y las mujeres-bomba musulmanas*.



un instrumento de protección de las mujeres contra la vergüenza y opera como una línea de demarcación del espacio en el que es posible la actividad femenina. En este contexto, el burka aparece como un instrumento de protección de la vulnerabilidad y precariedad de las mujeres, al menos en los países donde está en uso. Y eso implicaría para Butler una cierta valoración positiva del uso del burka, ya que estaría asociado a un *ethos* (costumbre, cultura) propio de las mujeres afganas del que no se pueden desprender de un día para otro. Retirar el burka supone desnudar a estas mujeres, extirparlas de su cultura y de su comunidad. El feminismo que plantea esto oculta, en realidad, el deseo del colonizador occidental con la imposición de su cultura.

Este ejemplo nos es de mucha utilidad para entender el juego de suma cero a la que está condenada políticamente la postmodernidad. Es imposible desde esta perspectiva superar este mundo porque se parte siempre de sus categorías. No pretendemos banalizar lo que dice Butler. Por supuesto, la denuncia del burka por parte de los estados occidentales sirve de justificación ideológica para sus propósitos imperialistas. Pero es que la famosa filósofa norteamericana, desde sus categorías, simplemente nos desarma para cualquier proyecto de liberación, que por esencia solo puede ser universal. El burka es claramente un

instrumento patriarcal de invisibilización de las mujeres en el ámbito público, una muestra del carácter patriarcal de todas las sociedades de clase que tenemos que combatir en cuanto comunistas. Solo dentro de un proceso de revolución anticapitalista, de clase, del proletariado mundial será posible superar los *impasses* que denuncia la teoría postmoderna, y de la que Butler es una ilustre representante. Sólo la lucha de las mujeres proletarias afganas puede ser un agente de liberación de esta y otras formas de opresión, porque solo el proletariado tiene la fuerza en acto de encarnar la negación total de este mundo.

Los autores postmodernos descubren contradicciones reales dentro de este mundo. Por supuesto, la Ilustración se utiliza como arma para justificar ideológicamente formas de opresión que son connaturales a este sistema y a su dinámica social y política. Es lo que no consiguen entender. Ellos mismos se mueven en un mundo fragmentado por opresiones y formas de dominio social que acaban interiorizando porque son incapaces de entender sus causas y orígenes. Así, el burka se convierte simplemente en un instrumento del *ethos* de las mujeres afganas que cubre también un espacio de libertad femenina. Y cualquier pretensión crítica en relación a esto encubriría un deseo occidental de dominio. La postmodernidad aparece claramente como lo

que es, la corriente teórica de la impotencia. Las identidades, que el capitalismo y otras sociedades de clase crean, se convierten en insuperables, propias del ethos local y sagradas, en un más allá no criticable. Al no entender su origen, como producto de las sociedades de clase, al reducir todo a una lucha de voluntades de poder (en este caso Occidente contra Oriente), simplemente se concibe (y se ontologiza), como algo natural, lo que es el resultado de la evolución material de la historia y de las sociedades de clase.

La teoría postmoderna opera con las categorías propias del capital. La interseccionalidad no es sino una vuelta de tuerca añadida en el manejo de estos instrumentos. El capitalismo unifica su ser social, fracturado a través de la competencia capitalista, gracias al derecho. Y la interseccionalidad no casualmente nace como teoría y se acuña como término en un artículo de Kimberlé Crenshaw titulado *Mapping the Margins* para la *Stanford Law Review*. En ello podemos ver la importancia del derecho para la perspectiva interseccional. De hecho, según Hill Collins y Sirma Bilge, dos académicas interseccionales, su perspectiva habla el lenguaje de los activistas y el de las instituciones. Se trata de lograr su confluencia y, para ello, es fundamental ya sea la práctica de las activistas, pero también de los profesionales: académicas, abogados,

trabajadores sociales... Los intelectuales y profesionales ponen en su punto de mira a las agencias gubernamentales para cambiar la política gubernamental. A modo de ejemplo positivo, estas dos académicas y activistas ponen ejemplos como la Conferencia Mundial contra el racismo de la ONU en Durban (2001), los microcréditos de Yunus (premio Nobel de Economía), etc. En definitiva, la interseccionalidad serviría para poder intervenir, desde las organizaciones de base de los activistas y las competencias de los profesionales, en las agendas públicas de los Estados para ayudar a que se implementen políticas públicas favorables para las diferentes minorías de clase, raza, género... Para ello se ponen ejemplos posibles, desde campañas de presión al gobierno Obama (*Why we can't wait*) a la ya mencionada sobre los microcréditos o a planteamientos sobre cómo la interseccionalidad podría ser útil para que los organismos internacionales entiendan mejor la desigualdad social en el mundo, y, para ello, sirve como ejemplo una conferencia sobre capitalismo inclusivo en Londres durante el año 2014.

Este tipo de interpretación de la interseccionalidad es particularmente pragmática. Representa una especie de liberalismo distribuidor muy moderado, ciertamente. Reconocemos que otras perspectivas interseccionales pueden ser más radicales en las formas,

pero nunca en los contenidos. Los contenidos son siempre los instrumentos que el capitalismo te ofrece, si te mueves dentro de sus categorías y divisiones, como hacen nuestros postmodernos. Como dice Elizabeth Duval en su *Después de los trans*, cuando polemiza con Paul Preciado, la perspectiva queer no tiene nada de revolucionario. Es, simplemente, un intento de que se consiga el reconocimiento por parte del Estado (que Duval ve de modo positivo, como buena persona de izquierdas) de algunos derechos.

Y es que la interseccionalidad nos habla, simplemente, de diferentes ejes de desigualdad autónomos e independientes unos de otros (de clase, racial, de género, capacitista, sexual... y así hasta el infinito). No hay ningún tipo de jerarquía de unas opresiones sobre otras y el pluralismo es intrínseco a esta idea de diferentes sistemas de dominación. Su lógica es la típica de diferentes discriminaciones personales, a partir de categorías que son propias de las personas (por ejemplo, la blanquitud en las personas blancas) y que se expresan como voluntad de poder y no como la realidad de una dominación capitalista que se realiza, ante todo, por una dinámica impersonal y automática. Nuestro enfoque sería, para las autoras interseccionales, una muestra

de reduccionismo monista y teológico. Pero quien opera así, en todo caso, es la realidad del capitalismo y de sus máscaras ocultas.

Como hemos visto, al usar un método empirista, la postmodernidad tiende a reificar identidades a partir del comportamiento inmediato de los individuos, que, en realidad, son una expresión concreta del mundo capitalista. La identidad de clase en que piensan los postmodernos tiene mucho que ver con las vivencias sociológicas de los obreros, y lo mismo podríamos desarrollar de cara al género o a la raza. Lo que no consiguen analizar es por qué se organizan así los comportamientos e identidades sociales. Y es que para ello ya no les valen sus tipos ideales, sino que necesitan entender cómo la abstracción del capital los construye.

En todo caso, para las teóricas de la interseccionalidad estos ejes de desigualdad expresan diferentes experiencias de discriminación que las personas viven de modo particular: diferentes jerarquías del dolor que expresan una diversidad de geopolíticas del miedo y de malestares interseccionales. Como los ejes de desigualdad son múltiples y siempre se encarnan de modo diferente en cada persona, podemos entender que la unidad interseccional se queda en un piadoso e imposible deseo voluntarista de encuentro entre feminismos negros y blancos, epistemologías del Sur y la

decolonialidad de género, entre movimientos gays y racializados iraníes que tienen en su *ethos* la persecución a los homosexuales...

Llegados a este punto, y a modo de síntesis, podemos acabar con siete ideas:

1. Todo esto es el precio de partir de categorías reificadas, extraídas a partir del comportamiento inmediato de los individuos, usando para ello un método empirista, propio de la creación de tipos ideales.
2. La postmodernidad es el resultado de una concepción estática y cristalizada de las separaciones del capital, que es incapaz de ver la dinámica de la perspectiva histórica en la que se mueven las sociedades de clase, y el capitalismo en particular.
3. Al reducir al proletariado como clase a una identidad entre otras, no logra captar su realidad potencial como negación global de este mundo y por tanto acaba declarando la imposibilidad de esa negación
4. La postmodernidad soslaya la historia y el origen en el análisis de la explotación y las diferentes formas de opresión, que se retoman en su particularidad y se tienden a esencializar, como si fuera todo el resultado de una eterna lucha de poder, de una guerra de todos contra todos.

5. Se trata de una perspectiva idealista, que reduce todo a un juego lingüístico de significantes que proliferan hasta el infinito, y donde la realidad es una mera proyección sin fundamento material.
6. La totalidad social del capitalismo no es reducible a una suma de sus partes, como hacen los teóricos de la postmodernidad interseccional, movidos por su deseo de pluralismo a toda costa, sino que, al contrario, es la expresión de una relación social, el valor, que en su movimiento automático vive diferentes metamorfosis. La suma de las partes no es igual al resultado final, porque para entender las partes hay que partir de la abstracción concreta que es el valor en proceso.
7. En definitiva, la postmodernidad es por esencia una perspectiva que se ubica en el terreno ciudadanista y legalista del derecho y la democracia, o sea, en el terreno que el capital presenta para la convivencia de sus conflictos y separaciones.



## 7. Unas últimas notas... sobre el rojipardismo

Asistimos, en la región española, a un debate encendido entre postmodernos y anti-postmodernos. Nuestra intención explícita es desmarcarnos de este debate. Obviamente, no tenemos nada que ver con un enfoque postmoderno, como ha quedado bien claro en estas páginas, pero tampoco con sus falsos críticos que reproducen y empeoran a sus presuntos rivales. ¿Quiénes son estos críticos de la postmodernidad y desde donde realizan su crítica? Escritores y periodistas como Daniel Bernabé que con su *La trampa de la diversidad* o Ana Iris Simón con su libro *Feria* se oponen a la postmodernidad simplemente porque les horroriza la dinámica de disolución que el capitalismo lleva consigo. Nosotros sabemos, con Marx, que el capitalismo prepara las condiciones materiales de su propia superación. Y es desde esta constatación que la voluntad puede invertir la praxis de la dinámica catastrófica que lleva consigo también el capitalismo: «todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas» (Marx-Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*).

Los autores mencionados se enfrentan a las corrientes postmodernas desde la reivindicación e idealización de un pasado que ya fue, un pasado que además idealizan y al que le quitan de modo arbitrario su realidad capitalista y explotadora. El capitalismo de posguerra fue el resultado de la matanza imperialista de la II Guerra Mundial, de la muerte de millones de proletarios en todos los frentes, de la contrarrevolución reinante de los años 30, del fascismo, el New Deal y el estalinismo. Nuestros intelectuales embellecen todo ello porque, en realidad, su discurso es un producto de tercera mano del estalinista de toda la vida. No dan para más, son el resultado de la contrarrevolución con ese nivel de superficialidad.

Se critica la postmodernidad para reivindicar la patria (que no sólo hace Ana Iris Simón, sino también Podemos y Errejón), se critica el feminismo queer en nombre de la familia y se critica el liberalismo de las voluntades que se autodeterminan en nombre del Estado. Lo sentimos: todas esas falsas solideces se han disuelto ya, y no volverán, a pesar de los deseos “piadosos” de Bernabé, que en la reciente huelga proletaria de Cádiz ha defendido a los sindicatos que han cumplido su rol de rompehuelgas. La alternativa no se ubica

entre Estado corporativo o autodeterminación postmoderna, sino entre catástrofe capitalista o comunismo.

A esta Sagrada Familia de defensores del pasado capitalista hay que unir a otros más explícitamente contrarrevolucionarios, como el youtuber venido a más Roberto Vaquero. Vaquero es el líder del grupo estalinista (de la rama proalbanesa) Frente Obrero. En sus vídeos, al criticar la postmodernidad en nombre del capitalismo de Stalin<sup>4</sup> y de la contrarrevolución que masacró al proletariado y sus minorías revolucionarias en el pasado, nos ayuda a entender de un modo más claro aún lo falaz de la dicotomía postmodernidad-antipostmodernidad.

Cuando todos estos autores reivindican a la clase obrera, en realidad, no están reivindicando al proletariado como clase revolucionaria, en el sentido de Marx y de nuestra tradición, sino a la clase obrera sociológica, explotada, reducida a los engranajes de la sociedad capitalista con sus patrias, su lógica productiva y obrerista. Su tradición es la del nacionalcomunismo, que tiene detrás de sí una larga historia. Es la historia de la contrarrevolución.

---

<sup>4</sup> Véase nuestro cuaderno *El capitalismo de Stalin* <http://barbaria.net/2020/12/15/el-capitalismo-de-stalin>

A lo largo de este texto, hemos tratado de afrontar la postmodernidad como una ideología de nuestro tiempo. En este breve apartado, estamos viendo cómo existe una dicotomía, en la actualidad, que tiende a polarizar los ambientes y sectores que buscan enfrentarse radicalmente a este mundo en dos alternativas: postmodernos o antipostmodernos. Nos parece, como tantas otras veces, una falsa alternativa. Nuestra época se encuentra atravesada por conflictos mucho más importantes y decisivos.

Cuando lo sólido se desvanece en el aire, cuando el capitalismo alcanza sus límites internos, en el momento en que la vida parece no tener sentido, cuando la defensa de nuestras necesidades humanas nos impele a rebelarnos, cuando el ambiente social tiende a electrificarse a partir de polos con intereses opuestos, cuando el capitalismo disuelve todo lo sólido porque ya no es posible vivir más bajo el reino de la mercancía, cuando podríamos organizar nuestra vida como especie, sin Estado ni trabajo asalariado... En este momento histórico, no es tiempo ni de modernidad ni de postmodernidad, es el tiempo del comunismo.



## Mujer, patriarcado y capitalismo

Si se echa la vista atrás en la historia, cabría preguntarse si acaso el capitalismo no está acabando con el patriarcado. Igualdad jurídica entre mujeres y hombres, independencia económica creciente de las primeras respecto a los segundos, división sexual del trabajo cada vez menos marcada, disminución de la homofobia, cuestionamiento de la transfobia, actitudes más abiertas respecto a la sexualidad: al mirar estos fenómenos, que se evidencian con claridad en los países de viejo capitalismo pero que van ganando extensión mundial conforme se desarrolla históricamente este sistema, resulta sugerente pensar que el patriarcado quedó en el pasado con las sociedades precapitalistas, cuando el destino de la mujer y de los niños estaba marcado por el patriarca familiar. Hay quien llega a reducirlo a los tiempos bíblicos, considerando más apropiado ha-

blar de sistema sexo/género como concepto neutral y ahistórico.

Pero si es esto es así, surge una nueva dificultad: al acabar con el patriarcado, ¿el capitalismo estaría acabando con la desigualdad real entre hombres y mujeres? ¿O habría que definir un nuevo concepto, una nueva teorización sin solución de continuidad con las sociedades anteriores? ¿Cómo se explicarían entonces los rasgos comunes entre unas y otras? ¿Y las diferencias? ¿Cuáles son las causas que reproducen esta desigualdad?

Adelantaremos ya que para nosotros el patriarcado sigue siendo un rasgo estructural en el capitalismo. También creemos que sigue siendo un concepto válido para entender la situación de la mujer, la comprensión de la sexualidad, el papel social de la infancia, el cuidado en la enfermedad, la dependencia y la vejez y, en general, la organización de la reproducción biológica del ser humano *en toda sociedad de clases* y los imaginarios, roles e identidades que se producen en ella.

Marx en los *Grundrisse* dice que el capitalismo permite entender la organización de las sociedades previas de la misma forma en que la anatomía humana permite entender la anatomía del mono<sup>5</sup>. Así, preguntarse por

---

<sup>5</sup> «La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y

el patriarcado en el capitalismo es preguntarse por la definición del patriarcado como concepto general y al mismo tiempo histórico. Para responder a esta pregunta sólo podemos partir del método de nuestro partido, el materialismo histórico, y de su categoría básica, que es la de *modo de producción*, entendida como la forma en que las sociedades producen y reproducen su vida o, para hablar con más precisión, la forma en que el ser humano se relaciona con la naturaleza para reproducir su vida e inseparablemente la forma en que coopera —aun jerárquicamente— para establecer esta relación.<sup>6</sup>

---

la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono», Marx: *Grundrisse*, pág. 26, vol. 1, ed. Siglo XXI

<sup>6</sup> Un trabajo fundamental en el desarrollo de nuestro método y del que hemos partido para la elaboración de este texto es *Le forme di produzione successive nella teoria marxista* del Partito Comunista Internazionale, originalmente escrito por Roger Dangeville



En virtud de este método, podremos entender que hay tres grandes fases de la humanidad: el comunismo originario, los modos de producción de clases y el comunismo integral. El patriarcado nace de la larga transición del primero a los segundos y morirá con el paso al comunismo integral que, hay que decirlo de antemano, nada tiene que ver con el capitalismo contrarrevolucionario de la URSS y sus imitadores. A la hora de atender a los distintos modos de producción de clases, sin embargo, es necesario partir de la radical diferencia histórica del capitalismo respecto a los modos de producción anteriores, en la medida en que las relaciones sociales dejan de guiarse por la satisfacción de las necesidades humanas —aunque sean las de la clase dominante— y se ven dirigidas por la lógica abstracta y automática de la producción de valor. El patriarcado es la manera en que los modos de producción de clases organizan la reproducción de la vida y el capitalismo no puede prescindir de él, pero al mismo tiempo, como ocurre con otras categorías históricas, implica una transformación profunda para adecuarlo a la lógica abstracta del valor. Desde esta óptica es como hay que pensar las continuidades y discontinuidades del patriarcado en la historia.

Un concepto como el del sistema sexo/género no puede ayudar a esta tarea. En el mejor de los casos, nos dice que los seres humanos se reproducen biológicamente como la mayor parte de los seres vivos a partir de la diferencia anatómica entre machos y hembras pero que, acorde a su naturaleza histórica, dan a esta diferencia anatómica y a las diferentes prácticas para su reproducción una significación social que, como tal, es cambiante. Si es así, si se describe un lazo real aunque histórico del ser humano con su propia naturaleza biofísica, es simplemente una obviedad. Pero si no lo es, como deducimos del famoso texto de Gayle Rubin de *El tráfico de mujeres*<sup>7</sup>, si esa naturaleza no es más que arcilla sobre la que cada cultura se limita a imprimir su huella, en tal caso la idea de sistema sexo/género no es una obviedad sino un concepto reaccionario, propio de una sociedad que nace y se desarrolla desgarrando el lazo del ser humano con la naturaleza y destruyendo así el metabolismo natural y social para amenazar la extinción de nuestra especie.

---

<sup>7</sup> Antropóloga estadounidense de los años 70, especializada en los estudios LGTBI y en subculturas sexuales como el sadomasoquismo o la pedofilia. Su ensayo *El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo* (1975) propone el concepto de sistema sexo/género que tanto se retoma hoy en día en los medios radicales

En este texto queremos hacer una crítica a las dos formas en que se suele entender el patriarcado, como un problema de género y como una cuestión de clase sexual, y plantear nuestra perspectiva desde el materialismo histórico para abordar las categorías estructurales, invariantes del patriarcado en el capitalismo.

Pero el patriarcado no se expresa solo a través de categorías estructurales, sino a partir de roles, prácticas sociales, imaginarios e identidades que, cuando provienen de los modos de producción previos, a veces viven adaptaciones al mundo mercantil del capital, a veces se ven revitalizados por el resurgir del tradicionalismo como una forma de reacción antimoderna muy propia, dicho sea de paso, de la modernidad capitalista. No nos ocuparemos directamente de ellos, no porque no sean importantes en la vida concreta y real de muchas personas y especialmente de muchas mujeres, sino porque para analizarlas en el marco global de nuestra explotación y opresión es preciso delinear antes ese marco a un nivel más abstracto.

Esta tentativa nos parece fundamental y es lo que nos motiva a publicar este texto, que es parte de un trabajo en elaboración. Esto quiere decir, por definición, que en el futuro habremos de volver a él y que, quizás, encontraremos partes que matizaríamos u otras que

plantearíamos de forma diferente. Los académicos hacen textos cerrados y obras magnas, los revolucionarios escriben para contribuir al debate común, labor de profundización continua, y tratar de orientarse en la lucha contra este sistema de miseria.

## Una cuestión de género

Una perspectiva mayoritaria en el feminismo, por variada que sea entre las diferentes corrientes, es la que se enfrenta al patriarcado como un problema creado por el género. Esta perspectiva nace en reacción frente a las definiciones tradicionales del patriarcado como el producto natural de una diferencia biológica entre hombres y mujeres, diferencia biológica que inevitablemente tenía que desembocar en una desventaja natural y por tanto social. Ante esa visión patriarcal del patriarcado, se planteó que independientemente de las diferencias anatómicas, la desigualdad entre hombres y mujeres era un hecho social originado o al menos reproducido en la definición del género mujer como relativo y subordinado al hombre: *no se nace mujer, se llega a serlo*,

decía una estalinista<sup>8</sup>. A partir de ahí queda abierta la brecha, mal que le pese hoy al feminismo de la igualdad, para que la posmodernidad, partiendo del género como problema, encuentre en su negación la solución, ya sea mediante su multiplicación infinita y a gusto del consumidor, ya mediante la reivindicación idealista de su abolición.

Pero en ese intento de desnaturalizar el patriarcado, se acaban por naturalizar las relaciones sociales. Ciertamente, en el ser humano la naturaleza está integrada en la cultura no sólo en su concepción de las cosas, sino en sus propias prácticas sociales. Pero esas prácticas sólo pueden entenderse insertas en su modo de producción, por el cual las sociedades tienen una forma específica de relacionarse con la naturaleza, de ponerse los individuos en relación entre sí y con la sociedad como un todo. El género no es la asignación de unas normas, comportamientos y subjetividades a unas características anatómicas,

---

<sup>8</sup> Simone de Beauvoir, autora del clásico feminista *El segundo sexo*, fue una filósofa existencialista y, junto a Jean-Paul Sartre, firme partidaria primero de Stalin y más tarde de Fidel Castro y Mao. En *El segundo sexo* Beauvoir señala el género mujer como una construcción cultural definida en relación al hombre y nunca como una identidad propia y autosustentada. La famosa cita que apuntamos aquí va en este sentido

escogidas más o menos arbitrariamente en cada sociedad. El género es la vivencia social y por tanto compartida del sexo como realidad biofísica que establece, a partir de un dimorfismo sexual, la posibilidad o no de quedarse embarazada. Que la posibilidad material de quedarse embarazada es un atributo específico de una parte de la especie humana, que esa posibilidad material funda una vivencia social y compartida del cuerpo, es algo que solo una sociedad que vive un antagonismo profundo entre naturaleza y cultura, entre individuo y totalidad social, puede negar. Que ese atributo sea una obligación o una elección, que lo que define a una persona con el conjunto de sus facultades humanas se reduzca o no a ese atributo potencial, es algo que dependerá del modo de producción en el que nos encontremos. El género en tanto que vivencia social del sexo será una categoría opresiva si las relaciones sociales son opresivas, pero por ello mismo puede ser una vivencia compartida y al mismo tiempo armónica con los deseos y las voluntades individuales si nos encontramos en otro tipo de relaciones sociales. Al definir el género como algo inherentemente opresivo, jerárquico, heterodesignado, se están naturalizando las relaciones sociales que nos hacen vivirlo así.

No por casualidad, las corrientes del feminismo que explican el patriarcado como un problema de género niegan que haya habido

sociedades humanas sin subordinación de la mujer. Atribuyen esta idea a una inversión especular del mismo que construyó la antropología decimonónica, aún en su edad infantil, y en la que se basó Engels para escribir *El origen de la familia*, motivo por el cual ese libro se ha quedado más bien avejentado. Ignoran así la inmensa cantidad de pruebas arqueológicas y antropológicas de la existencia de sociedades no patriarcales, que muestran con claridad cómo la mayor parte del tiempo que lleva nuestra especie en el planeta no existió Estado, mercancía, propiedad privada y, en consecuencia, tampoco patriarcado. Durante esta larga fase de la humanidad que abarca todo el paleolítico y el neolítico y que llamamos comunismo primitivo, la mujer no se encontraba en una posición subordinada, la figura del padre no existía, la sexualidad era vivida con gran libertad, los niños y las niñas, los enfermos y los ancianos eran cuidados por toda la comunidad, de forma directamente social, y la reproducción no se organizaba mediante esa estructura violenta y aberrante, condenada a desaparecer, que es la familia.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Los compañeros de *Cuadernos de Negación* hacen una buena síntesis para profundizar en «Alguna vez estuvo todo al revés...», págs. 18-25, *Cuadernos de Negación* nº 13 «Notas sobre el patriarcado», junio de 2019

En este modo de producción, la maternidad no era una desventaja biológica como afirman Beauvoir o Firestone, sino más bien al contrario. La maternidad era muy valorada socialmente porque la pertenencia a la comunidad se cifraba en el parentesco, que solo podía ser en sus inicios de tipo matrilineal, ausente como era toda figura de padre y siendo la comunidad la única forma de producir y reproducir la existencia material de sus miembros, sin mediación alguna. También por ese motivo la división sexual del trabajo no conllevaba, como quiere Gayle Rubin, una jerarquía entre los géneros ni una heteronormatividad impuesta. De hecho es muy posible, por lo que se puede entrever de los registros antropológicos e históricos que tenemos, que las personas del tercer género<sup>10</sup> no estuvieran estigmatizadas. Sólo con la apari-

---

<sup>10</sup> La cuestión del tercer género en otros modos de producción requiere más investigación que la que podemos dedicarle aquí. Valga la llamada de atención sobre el anacronismo de pensar estas formas de tercer género desde la categoría de transgénero en el capitalismo, dada la institucionalización religiosa que a menudo adquirían, como los *two-spirits* de algunos pueblos originarios de Norteamérica o los *hijras* en la India. De hecho, la idea de que los entes divinos carecen de sexo o fluyen de uno a otro está en muchas culturas, desde la mitología griega a la hindú, para llegar a la sociedad feudal europea y las discusiones sobre si los ángeles tenían o no sexo



ción del derecho la definición como hombre o mujer se convertirá en un problema. Quien dice derecho, dice Estado y propiedad privada: así, el derecho romano se preocupará por determinar qué rasgos anatómicos y sexualmente funcionales pueden inclinar al intersexual hacia su definición *jurídica* como hombre o como mujer, algo imprescindible para poder establecer el derecho de sucesión<sup>11</sup>. De manera semejante harán la *Sharia* respecto al mismo derecho de heredar o el derecho canónico para dictaminar si un intersexual podía recibir el sacramento de la orden. El género surgió *como problema* con el nacimiento de la herencia y del Estado que la regulaba.

De la misma forma, es con la aparición de la propiedad privada como la comunidad comienza a descomponerse en la estructura familiar. Como dirá Engels, la familia nace de las ruinas de la comunidad, y esto tendrá enormes consecuencias: por un lado, la producción y la reproducción ya no se harán directamente en la comunidad, sino en la familia. Seguramente primero los hijos y más tarde la mujer<sup>12</sup> se convertirán en propiedad del hombre que, considerado anteriormente el compañero sexual de la madre, se transformará en el

---

<sup>11</sup> Yan Thomas: «La división de los sexos en el derecho romano», VVAA: *Historia de las mujeres. 1. La Antigüedad*, dir. Georges Duby y Michelle Perrot

<sup>12</sup> Cf. Evelyn Reed: *La evolución de la mujer*

mismo proceso en *padre* en tanto que propietario. De la misma forma que la propiedad privada empieza a determinar las relaciones sociales, marcando qué familias pertenecen a la clase dominante, cuáles a la dominada, esas relaciones sociales harán que el género mujer sea equivalente a propiedad del padre o del marido, o a mercancía sexual abierta al público. El género se había vuelto opresivo.

Sin embargo, no sería hasta la llegada del capitalismo cuando el género comenzara a conceptualizarse como algo diferente al sexo. Para que esta conceptualización fuera posible tendrían que sentarse las bases del individuo abstracto del capital, ese sujeto jurídico que es igual formalmente a los demás, como la propia mercancía hace iguales por su forma todos los valores de uso. Sólo entonces sería posible la afirmación de la igualdad formal entre hombres y mujeres, haciendo del sexo abstracción y planteando que el problema de su desigualdad estaría entonces únicamente en su educación, en su socialización, en definitiva, como se diría ya llegado el siglo XX, en su género.

Este fenómeno es inseparable de la abstracción que produce el capital entre las clases sociales, jurídicamente iguales en tanto que ciudadanos; en la naturaleza, como un recurso sólo considerable como variable económica; en el trabajo, igual en toda su variedad por el hecho de producir mercancías. Es también

inseparable de una sociedad cuyo motor es la producción ilimitada de valor a la que el componente biológico se presenta siempre como una barrera que superar, como un problema que eliminar de la ecuación. Y es inseparable, por último, de una sociedad descompuesta en moléculas sociales que llamamos individuos y que se contraponen entre sí, donde el producto de su trabajo se enfrenta a ellos como una totalidad social alienante y donde el capital, la tecnología, el Estado se enfrentan al individuo como expresión de la sociedad y negación de su propia existencia individual. Sólo en un modo de producción así, en el que la naturaleza es una barrera y la sociedad un Leviatán, puede producirse la escisión entre el sexo y el género: no sólo vivirse subjetivamente, como una cuestión concienical, sino sufrirse materialmente, como una forma más en la que el fetichismo de la mercancía domina nuestras vidas.

Es por eso que el antagonismo entre sexo y género, entre la vivencia social del cuerpo y la manera en que lo experimentamos individualmente, es un producto de este sistema y no puede acabarse sino acabando con el capitalismo en su conjunto. No quiere decir que en el comunismo integral *se imponga* un género asignado en función del sexo a todos los individuos. Ello ha ocurrido históricamente toda vez que el Estado y el derecho regulan las relaciones sociales y necesitan definir jurídi-

camente los géneros para garantizar la transmisión de la herencia. En el capitalismo el Estado puede asumir jurídicamente su indefinición porque la herencia tiene un menor peso social y porque somos sujetos jurídicos iguales y vacíos. Pero en el comunismo no hay herencia, ni derecho, ni Estado. Tampoco habrá un problema en que las personas busquen definir en plena autonomía su identidad, en todos los sentidos, pero no será porque el género como vivencia social del sexo la niegue.

La reivindicación de abolición de los géneros y la otra cara de la moneda, su multiplicación infinita en la teoría queer, parten del antagonismo capitalista entre sociedad e individuo para negar la sociedad. Pero el género seguirá existiendo, porque seguirá existiendo la sociedad, porque nuestros atributos naturales y diferenciados seguirán experimentándose de forma compartida, social, pero ni opresiva, ni jerárquica, ni heterodesignada, sino armónica y plena. En este sentido hay que entender a Marx cuando en los *Manuscritos de 1844* dice que el comunismo es la naturalización del ser humano y la humanización de la naturaleza. El comunismo permitirá la restauración del lazo entre el sexo y el género, porque restaurará la relación humana con la naturaleza y del ser humano con su propia existencia social como especie.

## Y la clase sexual

Frente a la visión ilustrada y liberal que enfrentaba el patriarcado como un problema de educación y de socialización a través del género, de los años 70 en adelante algunas corrientes del feminismo intentarán definirlo desde un punto de vista materialista. Unas lo harán buscando un enfoque unitario que integre el patriarcado en el capitalismo, otras criticarán la imposibilidad y el reduccionismo de este enfoque para plantear una teoría dual por la que patriarcado y capitalismo serían dos sistemas de dominación diferentes aunque solidarios. Pero todas partirán del hecho de que en el capitalismo, si no en todas las sociedades anteriores, la mujer es *explotada* en tanto que mujer. Lo que el hombre es al burgués, la mujer lo es al proletario: se toma así la cita de Engels en *El origen de la familia* sin importar el método del que parte para escribirlo, al mismo tiempo que se pretende enmendar *El capital* de Marx por haber prescindido en él del aspecto de la reproducción biológica y de la sexualidad.

Pero es una analogía impropia. En primer lugar porque la existencia de las clases sociales implica, desde el momento mismo de su emergencia, una contraposición inherente: la relación de explotación entre las clases sólo puede acabar con la abolición de esa relación,

esto es, con la disolución de las clases. La lucha del proletariado contra la burguesía está vehiculada por la necesidad imperativa de dejar de ser proletarios, y solo desde una visión sindicalista de la lucha de clases puede afirmarse un antagonismo perpetuo, puesto que en ningún momento se tiene presente, ni como programa ni como horizonte de emancipación, la abolición de las clases y de las categorías sociales en las que se fundan.

Este no es el caso de la relación hombre-mujer. Al igual que en el comunismo primitivo esta relación no era en sí misma alienante ni opresiva, y solo lo devendrá después con la transición a los modos de producción clasistas y su forma patriarcal de organizar la reproducción, la revolución no conduce a la abolición de la relación hombre-mujer sino a su transformación en un sentido emancipatorio.

En segundo lugar, el concepto de clase sexual y la noción de la mujer proletaria como *casta superexplotada*, en palabras de Christine Delphy<sup>13</sup>, bebe claramente de los

---

<sup>13</sup> Feminista francesa, cofundadora del Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLF) en 1970 y del llamado «feminismo materialista», para el cual los distintos modos de producción se sustentan en el modo de producción doméstico, que es transversal a las distintas sociedades humanas, definiendo así un enfoque dual donde la explotación de clase está determinada por la explotación

movimientos de liberación nacional, del tercermundismo y, en general, de la idea estalinista de que además de haber una relación de explotación entre clases, también la hay entre naciones: se trata simplemente de extender esa relación de explotación al patriarcado y fundar un movimiento de liberación de la mujer como haría la propia Delphy con Monique Wittig<sup>14</sup> en los años 70. Tampoco es por casualidad que Federici adopte conjuntamente el tercermundismo y el feminismo en *Calibán y la bruja*, asociando el discurso del movimiento antiglobalización contra la deuda externa al agravamiento de la opresión de la mujer en el origen del capitalismo. En todas estas teorías de la clase

---

de la mujer por el Hombre, el *enemigo principal* según Delphy. A partir de los años 80 trabajará con Simone de Beauvoir en la revista *Nouvelles Questions Féministes*

<sup>14</sup> Feminista francesa, cofundadora con Delphy y otras del MLF y más tarde del grupo Gouines Rouges ('bolleras rojas') a partir de una escisión del Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR) acusándolo de misógino. En la línea de Gayle Rubin, hace una crítica al binarismo hombre-mujer como el producto de una heterosexualidad impuesta, definiéndola en *El pensamiento heterosexual* como un sistema político en sí mismo que produce la explotación de las mujeres por los hombres y la diferenciación sexual en un sentido binario

sexual, con un juego de *matrioshkas* que anticipa la jerarquía de privilegios múltiples de la posmodernidad, el capitalista explotaría al obrero que, a su vez, explotaría a su mujer extorsionando su plustrabajo con el contrato marital, al mismo tiempo que los dos si son blancos estarían explotando a las naciones oprimidas, que reproducirían a su vez la misma escala a su interior.

Pero si los movimientos de liberación nacional no conllevaron ninguna emancipación para el proletariado de esas regiones, sino la subordinación del proletariado a su burguesía nacional o racial, los movimientos de liberación de la mujer como clase sexual tampoco podían llevar a ningún sitio. Porque al definir el patriarcado como la explotación de la mujer y, en consecuencia, la relación inherentemente antagónica de la mujer con el hombre, las mujeres revolucionarias se ven abocadas a una esquizofrenia imposible: luchar *con* los hombres para acabar con el capitalismo y luchar *contra* ellos para acabar con el patriarcado. Para superar la esquizofrenia, solo se puede desertar de los hombres como plantea el lesbianismo político<sup>15</sup>, matarlos a todos

---

<sup>15</sup> Uno de cuyos exponentes más conocidos, aparte de Monique Wittig, es la poeta Adrienne Rich y su ensayo *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* (1980)



como querrá Valerie Solanas<sup>16</sup>, cruzar la frontera de clase (social) para entregarse al feminismo liberal o abandonar esa conceptualización del patriarcado.

Sin lugar a dudas, este tipo de planteamientos tenían fuerza por el machismo imperante en los medios radicales, al igual que el nacionalismo negro en Estados Unidos se alimentaba del racismo imperante. Decir que la mujer no está explotada por el hombre no se traduce en que no haya una relación conflictiva con él, en la medida en que el patriarcado hace de esta relación algo opresivo y alienante donde la mujer, a lo largo de la historia y de distintas maneras, ha opuesto resistencia. Tampoco quiere decir que la revolución sea un momento de iluminación colectiva donde desaparezcan de pronto las conductas patriarcales y racistas, aunque sin duda alguna es el mejor caldo de cultivo en el que esas conductas pueden ser puestas en cuestión: así ha sido históricamente hasta ahora, en cada pico álgido de la lucha de clases, en cada oleada de la revolución mundial que empezó en 1917.

---

<sup>16</sup> Feminista radical estadounidense, conocida por defender la abolición del patriarcado por medio de la erradicación de todos los hombres en el *Manifiesto SCUM* (1967), así como por haber intentado asesinar a Andy Warhol por un conflicto de propiedad intelectual

Pese a su crítica a la idea de clase sexual, las teorías del patriarcado del salario perseveran en esta visión cuando, de la mano de Fortunati, Dalla Costa o Federici<sup>17</sup>, siguen partiendo de la explotación de la mujer *en tanto que mujer*, si bien esta vez no en directo interés del hombre —enfoque dual— sino en interés del capital a través del hombre —enfoque unitario. Para defender a la mujer como *explotada*, atributo de las clases, y no como oprimida, intentan insertar su explotación en el ciclo de reproducción ampliada del capital, de tal forma que el capitalista se ahorraría en el salario del obrero el trabajo impago de la mujer en las tareas de reproducción, engrosando sus ganancias, y el obrero contrataría mediante el

---

<sup>17</sup> Tres grandes figuras del feminismo italiano de los años 70, especialmente conocido por su vinculación con el postoperaísmo de Antonio Negri y por la Campaña Internacional por el Salario del Trabajo Doméstico (International Wages for Housework Campaign, IWFHC). Como se explica en el texto, las teóricas del patriarcado del salario intentan defender al mismo tiempo un movimiento autónomo y separado de las mujeres y una perspectiva unitaria, por la cual la explotación de la mujer se debe a los mecanismos propios del capitalismo y no al sistema paralelo que defiende el feminismo radical. Si el trabajo de Fortunati y Dalla Costa puede haber sido más olvidado, el *Calibán y la bruja* (2004) de Federici sigue siendo muy conocido en los medios radicales

matrimonio o la relación amorosa los cuidados y el trabajo doméstico de la mujer, que aceptaría a cambio de una noción mistificada del amor y de que compartiera su salario con ella. Así como el capitalista opone su capital al obrero, dice Fortunati en *El arcano de la reproducción*, el obrero opone el salario como capital a su mujer. La perspectiva unitaria se conseguiría porque el capitalista es, en última instancia, el beneficiado: explota a la mujer en tanto que mujer a través de su marido y, gracias a ello, puede obtener plusvalía.

Pero estas teorías ni dialogan con Marx ni van más allá de él, como sin embargo pretenden. Nos detendremos en su crítica más que en la de otras corrientes por la incidencia que han tenido en los medios radicales durante los últimos años y por la confusión que pueden generar a la hora de comprender la crítica de Marx a la economía política. Para no extendernos demasiado, intentaremos resumir nuestra posición en tres puntos:

1. Es preciso distinguir en el modo de producción capitalista las relaciones de producción *inmediatas* de las relaciones de producción mediadas. Las inmediatas se derivan directamente y se autorreproducen cuando la fuerza de trabajo se vende al capitalista, es decir, son un producto de la relación capital-trabajo. Son estas las categorías en sus complejos

movimientos lo que explica Marx en *El capital*: la mercancía, el dinero, el capital constante y variable, el valor y el plusvalor, la ganancia, la renta de la tierra, el interés, las clases sociales que se sustentan en estas categorías, etc. Las relaciones de producción mediadas son las condiciones que permiten o hacen más eficiente la reproducción ampliada del capital, aunque no se deriven como producto de la relación inmediata capital-trabajo: el derecho, el Estado, la nación y sus fronteras, la red eléctrica, las carreteras y los puertos, las escuelas, los hospitales, la familia, etc. Aunque naturalmente es la relación capital-trabajo la que determina las demás, son el conjunto de relaciones de producción inmediatas y mediadas las que componen el modo de producción capitalista. Para entender las segundas es preciso detallar el funcionamiento de las primeras, que es el trabajo inmenso de Marx en *El capital*. Que no incluyera la reproducción en ellas, por tanto, no se debió a un olvido machista de su parte, sino al sentido mismo de su método. Nada de esto implica que la reproducción sea un espacio de sustracción donde no operan las relaciones capitalistas. Si no participa en la relación de producción inmediata

capital-trabajo, como tampoco lo hace el derecho, no quiere decir que ambos, derecho y patriarcado, no sean imprescindibles para el capitalismo.

2. En el capitalismo, la producción y la reproducción se escinden. Frente a las sociedades precapitalistas, en las que la familia producía valores de uso para consumirlos directamente, una vez descontada la parte expropiada por la clase dominante, en el capitalismo la familia queda reducida a la reproducción. La familia se queda así fuera de la relación de producción inmediata entre capital y trabajo. El trabajo que produce mercancías que compiten entre sí en el mercado se vuelve trabajo abstracto, socialmente necesario, entra en los criterios de productividad capitalista, recibe un salario y produce o colabora en la producción de plusvalor. El trabajo que no se intercambia por capital o que no arroja directamente mercancías al mercado es una actividad privada, privatizada, porque la única forma de que adquiera un carácter social en el capitalismo es compitiendo con el resto de trabajos en el mercado.
3. El parto y la crianza no producen fuerza de trabajo, sino al trabajador mismo. La fuerza de trabajo no es una cosa que

se produzca, sino una relación social que se constituye. Es la forma que adquiere la actividad vital del trabajador cuando se vende como mercancía en el contrato laboral. Cuando decimos que la educación de los niños sirve para valorizar su fuerza de trabajo, se hace porque sabemos que la mayor parte de ellos son proletarios que tendrán que venderse para sobrevivir en un futuro. Se hace como anticipación de una realidad que, sin embargo, sólo existirá cuando se constituya la relación de producción inmediata que enfrente su trabajo al capital. Y es que la fuerza de trabajo no es una mercancía particular sólo porque se produzca fuera de la esfera mercantil, ni siquiera porque sea la única mercancía capaz de crear valor nuevo, sino porque es la única *propiedad* que el proletario puede mercantilizar para acceder a recursos en la sociedad capitalista. En una sociedad de poseedores de mercancías, el proletariado sólo puede mercadear con su propia alienación. Pero es él mismo el propietario de su fuerza de trabajo y decide si la vende o se mata de hambre. Esa es la diferencia fundamental con el esclavo: ni su madre ni su esposa, por mucho que tenga una relación opresiva y alie-

nada con ellas, reproducen esa fuerza de trabajo, sino que, en todo caso, emplean su tiempo en la reproducción del trabajador<sup>18</sup>. Es por esto que el valor

---

<sup>18</sup> «El intercambio de mercancías, en sí y para sí, no implica más *relaciones de dependencia* que las que surgen de su propia naturaleza. Bajo este supuesto, la fuerza de trabajo, como mercancía, sólo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que *su propio poseedor* —la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo— la ofrezca y venda como *mercancía*. Para que su poseedor la venda como mercancía es necesario que pueda disponer de la misma, y por tanto que sea *propietario libre* de su capacidad de trabajo, de su persona. Él y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de *poseedores de mercancías* dotados de los mismos derechos, y que sólo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son *personas jurídicamente iguales*. Para que perdure esta relación es necesario que el poseedor de la fuerza de trabajo la venda siempre por *un tiempo determinado*, y nada más, ya que si la vende toda junta, de una vez para siempre, se vende a sí mismo, se transforma de hombre libre en esclavo, de poseedor de mercancía en simple mercancía. Como *persona* tiene que comportarse constantemente con respecto a su fuerza de trabajo como con respecto a su propiedad, y por tanto a su propia mercancía, y únicamente está en condiciones de hacer eso en la medida en que la pone a disposición del comprador —se la cede para el consumo— sólo transitoriamente, por un

de la fuerza de trabajo no es la actividad privatizada de la reproducción, medida en tiempo socialmente necesario, sino el valor de los medios necesarios para reproducirla —la suya y la de su prole— y que, si representan valor, quiere decir que fueron comprados en el mercado. No sólo las tareas domésticas de autocuidado y cuidado de los otros no producen valor, sino que tampoco lo hace la tierra cuando produce carbón o las abejas cuando producen miel, por mucho que algún capitalista se lo apropie, pagando la debida renta al propietario de la tierra. Al no comprender esto, las teorías del patriarcado del salario acaban por plantear que dormir, tener sexo o lavarse los dientes es trabajar y produce valor en términos capitalistas, algo que encaja bien con la fábrica social de Negri pero que poco tiene que ver con las categorías marxistas. Ello no quiere decir ni que las tareas domésticas ni que la actividad geológica o de las abejas no sean imprescindibles para la reproducción del ser humano y, por tanto, de las relaciones sociales capitalistas con las que por ahora tiene que

---

lapso determinado, no renunciando, por tanto, con su enajenación a *su propiedad* sobre ella», Marx: *El capital*, t. I, vol. 1, pág. 204



lidar. Sólo quiere decir que son actividades de reproducción por fuera de lo social, ya que en el capitalismo lo social es inherentemente mercantil.

Las teorías del patriarcado del salario buscan plantear un enfoque unitario entre capitalismo y patriarcado frente a las teorías duales de otras corrientes feministas. Sin embargo, al definir a la mujer como clase explotada su teorización no puede evitar volverse dual y escindirse de nuevo entre dos objetos de estudio, dos sujetos revolucionarios diferenciados, dos sistemas de opresión: patriarcado y capitalismo. Por ello mismo necesitan enmendar el sistema categorial de Marx y, por ello mismo, tienen que admitir —como hace Fortunati en *El arcano de la reproducción*— que las reglas que operan en el ámbito doméstico son diferentes a las de la producción capitalista. Afirmar la unidad no es lo mismo que conseguirla, y una teoría dual no puede ser revolucionaria. Los intentos de explicar la opresión patriarcal al interior del capitalismo tendrán que abandonar el concepto de clase sexual y pensarla desde otro lugar.

Con su teoría del patriarcado productor de mercancías Roswitha Scholz<sup>19</sup> intentará plantear una teoría sobre el patriarcado en la que

---

<sup>19</sup> Feminista alemana perteneciente al grupo Krisis y más tarde, con Robert Kurz y Anselm Jappe, fundadora de la revista *Exit!*. Es conocida por su

esté integrado en la estructura social capitalista y sin embargo no implique la explotación de la mujer como clase sexual. Para ello y en contra de las teorías duales, defiende que el valor no es neutral desde el punto de vista del género sino que el capitalismo se constituye sobre la escisión valor/no valor, manteniendo la actividad reproductiva y los rasgos de género cons-truidos a partir de ella fuera de la producción de valor y por tanto del espacio público capita-lista. Al hacer esto, sin embargo, comete erro-res de peso: para poder explicar el patriarcado precapitalista, tiene que extender de manera impropia el valor como relación social a los modos de producción anteriores. Así, asocia el patriarcado de la antigua Grecia y el encierro de la mujer en el gineceo a la importancia de la mercancía en esta sociedad. Sin embargo, queda inexplicado por qué en la mayor parte de sociedades precapitalistas, en las que la mercancía tiene un peso muy colateral y se desarrolla, como dirá Marx, en sus intersticios como los dioses de Epicuro, sin embargo se afirma abiertamente el patriarcado.

---

teoría del valor-escisión, en la que intenta vincu-lar la dominación de la mujer a la teoría crítica del valor del grupo Krisis. En español puede encon-trarse su artículo *El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género*

Ni el patriarcado ni la mercancía pueden ser entendidos como categorías separadas de cada modo de producción, porque las categorías que han existido antes pueden tener un peso y jugar un papel diferente en el siguiente<sup>20</sup>. El patriarcado existió antes de que la mercancía jugara ningún papel relevante en la organización de las sociedades y se verá profundamente transformado por ella cuando tome el corazón de la producción y la lógica del valor sea el elemento director del conjunto social.

No hay un patriarcado productor de mercancías, porque el orden de los factores importa. Siendo el patriarcado anterior

---

<sup>20</sup> «Si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen cierto grado de validez para todas las otras formas de sociedad, esto debe ser tomado *cum grano salis* [con indulgencia]. Ellas pueden contener esas formas de un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etc., pero la diferencia será siempre esencial. [...] En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango [e] influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve», Marx: *Grundrisse*, págs. 27-28, vol. 1, ed. Siglo XXI

históricamente, no es por ello más determinante. Al contrario, es el valor el que determinará qué se mantiene del patriarcado como algo inserto en la estructura social, y qué se irá erosionando con el desarrollo del nuevo modo de producción. Al defender que el valor no es neutral sexualmente, Scholz no puede comprender cómo es precisamente la lógica abstracta e igualitaria del valor la que pone en cuestión las viejas estructuras patriarcales y la que hace posible el discurso igualitario que dará lugar al feminismo. El valor es neutral sexualmente. No lo es el modo de producción. Y en ello reside la manera específica en que se desarrolla el patriarcado en el capitalismo.

## **Nuestra perspectiva**

En *¿Por qué no somos feministas?* explicábamos que el feminismo escinde la lucha de los revolucionarios entre el capitalismo y el patriarcado, puesto que en su propios fundamentos teóricos, incluso cuando se quiere un enfoque unitario, la lucha de la mujer es algo diferente a la lucha del proletariado. En este sentido, el feminismo sólo puede ser reformista, como

toda lucha parcial. Puesto que entendemos que el patriarcado es un elemento estructural de toda sociedad de clases —también del capitalismo—, entonces sólo se podrá acabar con él aboliendo las categorías que sostienen estos modos de producción (propiedad privada, mercancía, familia, Estado) y que el capitalismo lleva al extremo de sus determinaciones. Así, nuestra crítica al feminismo no se hace por un neomachismo obrerista, como lo hace el estalinismo, sino porque tenemos la convicción profunda de que desde posiciones feministas no se puede luchar radicalmente contra el patriarcado.

Una de las diferencias fundamentales que tenemos con las visiones feministas del patriarcado es que tienden a reducirlo a la relación hombre-mujer. En consecuencia, muchas veces se explica como una alianza masculina contra las mujeres, un pacto sexual originario por el cual los hombres se habrían organizado para hacer prevalecer sus privilegios y, entre la coerción y la ideología, someter a la mujer. Este planteamiento, que es obvio en la idea de la mujer como clase sexual, también subyace en las corrientes que definen el patriarcado como una cuestión de género, para las que el origen del problema estaría en la diferenciación generizada entre hombre y mujer y la jerarquía inherente a esta diferenciación, a partir de la cual los hombres se

habrían impuesto a las mujeres. Pero al reducir el patriarcado a la relación hombre-mujer se impide toda explicación que no consista en la voluntad de dominación, latente y finalmente expresada, de unos frente a otras. No hay otra causa explicativa más que la alianza de los hombres para perpetuar sus privilegios, alianza por la cual todo hombre es un violador potencial. Nuestro método es ajeno a ese tipo de personalizaciones que, a partir de una voluntad de poder inexplicada, intrínseca, vienen a naturalizar como elemento antropológico lo que es un producto del sistema social y hacen así imposible toda perspectiva realista de emancipación.

El patriarcado no es un sistema de dominación ni un campo de poder que se juega en la relación entre hombres y mujeres. Si fuera así, podría pensarse razonablemente que en los países de mayor desarrollo capitalista el patriarcado está desapareciendo, puesto que allí se asiste en las últimas décadas a cambios importantes en esa relación. Al contrario, el patriarcado sigue siendo estructural al capitalismo porque no es un sistema de dominación separado, sino *un atributo* de todos los modos de producción de clases, la forma específica en que esas sociedades organizan la reproducción cuando esta ya no se produce de manera directamente social, sino a través de la familia.

Como decíamos al principio del texto, creemos que el patriarcado solo puede pensarse a través de la categoría de modo de producción y de la transición de uno a otro, cuya comprensión proporciona el materialismo histórico. Un modo de producción es la manera en que los seres humanos cooperan entre sí para producir y reproducir sus vidas a través de su trabajo, es decir, a través de su vínculo con la naturaleza. En otras palabras, es un metabolismo social concreto e inserto en el metabolismo natural, de manera más destructiva y entrópica o de forma más armónica con él. La noción de cooperación es esencial aquí, porque el trabajo del ser humano *siempre es social*, siempre es cooperativo e interdependiente del conjunto de los miembros de la comunidad. La aparición de la propiedad privada implica sobre todo la *apropiación familiar* y más tarde *individual* de un trabajo social. Incluso en las condiciones de mayor aislamiento de una familia precapitalista, donde hay una relativa privatización del trabajo, la autarquía no puede ser completa: eso solo ocurre en los sueños húmedos de la burguesía y sus *Robinson Crusoe*.

En el comunismo primitivo, producción y reproducción son directamente sociales. No hay propiedad privada ni estructura familiar para heredarla. La maternidad es social, así como las niñas y los niños no tienen un esta-

tuto subordinado a los adultos y el cuidado de enfermos y ancianos es colectivo. De hecho, antropólogos como Chris Knight señalan en la cooperación para la crianza no sólo entre hembras, sino también entre machos y hembras, uno de los factores esenciales en el proceso de hominización, puesto que solo con un esfuerzo colectivo se podrían soportar los largos tiempos de crianza y dependencia que exige un mamífero con el cerebro tan desarrollado.

Hasta la aparición de la propiedad privada, la comunidad es a la vez el medio y el fin de la producción y reproducción de la vida de sus miembros. Pero la pertenencia a la comunidad se cifra mediante el parentesco matrilineal. Se hace parte del clan si se ha nacido de una de sus madres. El “padre” biológico es sólo el compañero sexual de la madre, ni siquiera permanente puesto que no existe la monogamia y que además, en virtud de la exogamia, no será nunca del clan de sus hijos. Así, la posición de la mujer es predominante en el comunismo primitivo, pero lo es en tanto que *madre*. Esto no quiere decir que la mujer se reduzca a esta posición, puesto que la reproducción es un hecho social del que se ocupa el conjunto de la comunidad y las instancias comunitarias en las que participa la mujer son múltiples, pero mujer y madre en el comunismo primitivo son categorías inescindibles.



Con la emergencia de la propiedad privada la comunidad se fragmenta, y de sus ruinas nace la familia. La propiedad introduce una contradicción al interior de las relaciones de producción del comunismo primitivo, como explica bien Engels, que acabarán por descomponerla en unidades familiares donde se concentrará la producción y reproducción. La comunidad se mantendrá sin embargo durante mucho tiempo en convivencia contradictoria con la familia: en los trabajos colectivos para grandes infraestructuras dirigidos por un Estado incipiente, como en el Imperio Inca, en la antigua China o en el antiguo Egipto; en los bosques y pastos comunes, como en las comunidades germánicas o el *ager publicus* romano; en la guerra, *tarea* en la que todo miembro de la comunidad debe colaborar so pena de dejar de ser considerado ciudadano, como en la Grecia o Roma antiguas. La familia, donde reside la *economía* griega (οἶκος – ‘casa’ y νέμομαι – ‘administración’), se separará de la *política* (lo que tiene que ver con los asuntos de la polis) donde resiste, cada vez más mistificada, la comunidad.

Así que comunidad y parentesco subsisten, pero ya no como elementos determinantes sino determinados por la propiedad. El parentesco ya no vehicula directamente la pertenencia a la comunidad, sino de forma indirecta a través de las clases sociales, que se erigen sobre la propiedad privada y su transmisión

a través de la herencia. La subsunción del parentesco a la propiedad privada se expresa en la familia como categoría social, categoría con la que nace el patriarcado y sin cuya abolición éste no puede morir. Con la subsunción del parentesco a la propiedad privada, éste dejó de ser matrilineal para hacerse, en un largo proceso de transición que al inicio debió de ser bastante antintuitivo<sup>21</sup>, patrilineal. En la subordinación del parentesco a la propiedad, la mujer y los niños quedarán subordinados al padre, propietario por excelencia en esa nueva estructura social que estaba naciendo y que se extendería hasta la aparición del capitalismo.

Porque una de las discontinuidades más profundas del modo de producción capitalista respecto a los anteriores es que el parentesco ya no juega ningún papel estructural. A diferencia de estos, en el capitalismo la sociedad

---

<sup>21</sup> Que el paso de la matrilinealidad a la patrilinealidad debió de ser un proceso largo, complejo y antintuitivo en la transición del comunismo primitivo a las sociedades de clase, puede verse, como identificó Bachofen y retomó Engels, en la trilogía de teatro de la *Orestíada*. En ella, un juicio ateniense determina que Orestes no cometió parricidio al matar a su madre, puesto que los hijos no nacen de las madres sino de los padres, poniendo a Atenea como ejemplo, que nació de la cabeza de Zeus. Esto se dictamina en contra de las Erinias, diosas preolímpicas que defendían las costumbres antiguas

ya no se estructura en estamentos organizados por familias —en qué familia se nace determina la clase social—, sino en individuos que pueden ascender o descender de clase por su desempeño en la producción de valor.

Esta diferencia será el núcleo de la polémica entre Marx y Bakunin a propósito de la herencia. Mientras que Bakunin defendía incluir en el programa de la AIT la abolición del derecho de sucesión, Marx se oponía: debía lucharse por la abolición de la propiedad privada, no de su transmisión. Naturalmente en el capitalismo no es lo mismo nacer en una familia rica que en una pobre, y lo más habitual es que un burgués venga de una familia burguesa, pero no tiene por qué. Las historias de movilidad social con que la industria cultural nos lleva martilleando desde su nacimiento no sólo tienen una función ideológica clara, también tienen una base material en este modo de producción en el que lo importante es que el valor se valore, que la máquina del capital siga engrasada y que los capitalistas, meros funcionarios del capital, aseguren su funcionamiento. Su origen social es lo de menos. Y este es el punto fundamental de la discusión entre Marx y Bakunin: mientras exista propiedad privada, existirá mercancía; mientras haya mercancía, habrá explotación, independientemente de que se transmita o no de padres a hijos. Al mismo tiempo que la propiedad

empezaba a negarse a sí misma, puesto que la lógica del valor no se basa en su posesión sino en su enajenación a través de la compra-venta —como explica Bordiga en *Propiedad y capital*—, la propiedad obtenía su victoria final contra el parentesco, expulsándolo de la estructura categorial del modo de producción capitalista.

Mientras el parentesco fue parte de la estructura social, ya fuera en el comunismo primitivo que en las sociedades de clase precapitalistas, la mujer podía cumplir una mayor o menor variación de roles sociales, pero era sobre todo *madre*. Era por ser madre que tenía una predominancia social en el comunismo primitivo. Era por ser madre que en las sociedades de clase estaba sujeta como propiedad del padre y del marido, que se la casaba para establecer alianzas entre familias, que se controlaba su sexualidad para garantizar la descendencia biológica del padre y el derecho de sucesión. Su opresión se debía al atributo específico de su sexo, la maternidad. Pero mientras la familia fue una unidad de producción y reproducción, la mujer no era solo madre, como los niños no eran solo niños. Su participación en la producción les permitía un abanico de posibilidades en su socialización más amplio que el que tendría ninguno de los dos apenas unos siglos después.

Porque en el mismo proceso en que el parentesco dejaba de ser estructural, la familia dejaba de ser una unidad de producción y reproducción. A lo largo de tres siglos y con las revoluciones burguesas del siglo XIX como momento culminante, la relación que fijaba al campesinado a la tierra fue rota para dar lugar al proletariado suspendido en el aire, libre en un doble sentido<sup>22</sup>. El ámbito de la producción pasaba a la esfera pública, pero no de manera directa como en el comunismo primitivo, sino de forma indirecta a través del mercado. Al hacerse la producción trabajo abstracto, producción de mercancías, la reproducción quedaba encerrada en el ámbito privado, la mujer se reducía a ser madre, a la crianza, y los niños se reducían a meros sujetos pasivos, a la espera de terminar de ser criados para poder cumplir algún tipo de función social válida.

---

<sup>22</sup> «Para la transformación del *dinero* en *capital* el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el *mercado de mercancías al obrero libre*; libre en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las *cosas* necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo», Marx: *El capital*, t. I, vol. 1, pág. 205

Pero el capitalismo es un modo de producción contradictorio, profundamente inestable, sometido a fuerzas que lo revolucionan permanentemente para acendrar las categorías sociales que lo sustentan. Al mismo tiempo que la mujer y los niños quedaban reducidos y encerrados en la familia como espacio de reproducción atomizado, separado del ámbito social, el capitalismo desarrollaba el individuo abstracto.

El individuo abstracto del capital es el sujeto jurídico vacío, caracterizado solo por su forma, ese ser racional dueño de sí que se relaciona con los demás como propietarios de mercancías iguales entre ellos, como seres de derecho, como las células esenciales de un régimen democrático y mercantil<sup>23</sup>. Este individuo abstracto aparecerá con la afirmación de la igualdad jurídica contra los estamentos del Antiguo Régimen. Sin la abolición de los estamentos y sin alcanzar la libertad y la igualdad formal entre todos los hombres no sería posible un proletariado *libre* que pudiera vender su fuerza de trabajo al capitalista, como el poseedor de una mercancía la vende a su comprador. Con la abolición de los estamentos se produjo así la escisión entre la política, ámbito de la libertad y de la igualdad, y la economía, ámbito de la explotación, de las clases sociales, de la

---

<sup>23</sup> Cf. Evgeni Pashukanis: *Teoría general del derecho y marxismo*

lucha entre ellas.<sup>24</sup> Por primera vez, un modo de producción reproducía la desigualdad social a través de la igualdad jurídica.

Esta división entre economía y política, este desarrollo del individuo abstracto y de la atomización de toda forma de comunidad previa, conlleva una fuerza democratizadora en el capitalismo que disuelve todo lo sólido en el aire. Sólo desde esta perspectiva puede entenderse el nacimiento de la Ilustración y, en su ala radical, las voces que se alzaron para reivindicar la igualdad del hombre y la mujer. Tanto Olympe de Gouges como Mary Wollstonecraft parten del mismo argumento ilustrado, posibilitado por el nacimiento del individuo abstracto del capital: si afirmamos la igualdad *natural* entre los hombres como seres racionales y explicamos su desigualdad a partir de la educación, la universalidad del razonamiento

---

<sup>24</sup> «Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra», Marx: *La cuestión judía*

se ve quebrada al excluir a la mujer. Esto que era una argumentación filosófica se transformará en una lucha práctica y real por la igualdad jurídica con el sufragismo. Es imposible pensar el feminismo si no es como producto de esta fuerza democratizadora, como producto del capitalismo en su desarrollo.

Y es así también como la mujer comienza a escindirse. En tanto que sujeto jurídico y trabajadora atomizada, es *individuo* abstracto. Se establecen así las bases para el cuestionamiento de la desigualdad entre hombres y mujeres, para la reivindicación del derecho de éstas a desarrollar el conjunto de sus facultades humanas independientemente de la maternidad, para su incorporación al sujeto racional y universal del capitalismo. Pero en tanto que mujer, esa parte específica de la especie con capacidad reproductiva, es *madre*, y madre encerrada en los muros de una estructura familiar cada vez más atomizada y separada del conjunto de la producción social.

La familia misma se verá sometida a la presión de esa fuerza democratizadora y atomizadora propia de la lógica del valor. El paso de la familia precapitalista a la del capitalismo tiene varias líneas de actuación. Por un lado, la economía ya no es un ámbito familiar, sino la pugna entre trabajadores atomizados que compiten entre ellos por firmar un contrato individual y ser despedidos indivi-



dualmente, y la pugna entre capitalistas individuales por valorizar su capital en contra de los otros. Pero mientras la venta de la fuerza de trabajo es un hecho individual, la reproducción, por separada que esté del conjunto social, tiene que ser colectiva: los niños no se producen en probetas y, de haber la capacidad tecnológica para ello, tampoco sería rentable, por el mismo motivo que es más rentable coger agua del río que producirla en un laboratorio. Esta presión sobre la estructura familiar, esta enorme fuerza de cuestionamiento social y de erosión de la antigua célula patriarcal se expresa en los conflictos intergeneracionales entre padres e hijos —tan reflexionados por el psicoanálisis— que adquieren una extensión nunca vista en los modos de producción previos, así como en la incorporación masiva de la mujer al mundo laboral y su búsqueda de independencia económica.

Por otro lado, el capitalismo necesita la familia como estructura colectiva de reproducción, que le permite desentenderse de esta para que sus trabajadores lleguen ya criados, comidos y vestidos a vender su fuerza de trabajo. En este sentido, la familia no puede desaparecer: es el espacio de cuidado y socialización mínimo para la formación de los individuos del capital. Sin embargo, la fuerza atomizadora del capitalismo pone en cuestión la familia y en peligro la reproducción

misma. El éxodo campesino en los albores de la industria capitalista, su hacinamiento en las grandes ciudades y las condiciones de absoluta degradación en que viven los nuevos proletarios, que tan bien describirá Engels en *La condición de la clase obrera en Inglaterra*, supondrán la descomposición de la familia campesina y les llevarán a él y a Marx a devolver la crítica a la burguesía en el *Manifiesto*, afirmando que es ella quien está acabando con la familia y no los comunistas. Tras este caos inicial, el Estado comenzará a hacerse cargo de algunas esferas de la reproducción para que la lógica del capital no amenace sus propias bases materiales. Esta, dicho sea de paso, es una tarea propia del Estado capitalista: intentar controlar los efectos destructivos de las relaciones de producción, proclives a ver solo el interés inmediato del capital individual, para afirmar los intereses generales del capital en su conjunto, el mantenimiento de su modo de producción en general. Es así como levantará las colonias obreras para ordenar en compartimentos estancos la familia nuclear, como elevará la moral familiar a valor nacional, como favorecerá las instituciones que se ocupen de los huérfanos y los conviertan en mano de obra barata para la industria incipiente, como encerrará en prisiones a los niños que no estudien ni tengan oficio y amenazará a los padres y madres que no lleven

una vida regular con quitárselos<sup>25</sup>. A través de la educación, la sanidad y los servicios sociales, el Estado comenzará a hacerse también cargo de la reproducción.

Debido a los efectos devastadores de la atomización que ejerce el capitalismo en la familia, debido a la incorporación de la mujer al trabajo asalariado y a su lucha por ser considerada un sujeto igual e independiente respecto al hombre, no un engranaje más de la máquina familiar, el capitalismo socializará la reproducción a través de las únicas instancias que tiene para hacerlo: el mercado y el Estado. Que la reproducción socializada por el mercado y el Estado no es una verdadera socialización, sino la continuación de la atomización por otros medios, puede comprobarlo de un vistazo quien haya visitado una residencia de ancianos. El cuidado de los ancianos ha sido asumido en parte por las residencias públicas y privadas liberando a la familia y sobre todo a la mujer de su carga. Supone en efecto que la sociedad capitalista a través de sus mecanismos básicos ha socializado esta tarea de cuidados. Y sin embargo las residencias, como los hospitales por otro lado, no son espacios de cuidado social sino aparcamientos donde se gestionan los cuerpos como en la cinta transportadora de una

---

<sup>25</sup> Cf. Philippe Meyer: *El niño y la razón de Estado*, ed. Zero Zyx

fábrica. En el capitalismo, la socialización se hace a través de la atomización y no puede ser de otra manera, ya sea en la producción que en la reproducción.

Las corrientes feministas que defienden la socialización de las tareas reproductivas a través del Estado, es decir, los servicios públicos, como una forma de luchar contra el patriarcado al mismo tiempo aciertan y yerran terriblemente. Aciertan, porque entienden que mientras la reproducción no se haga de manera directamente social el patriarcado seguirá oprimiendo a las mujeres. Yerran, porque la única manera en que la reproducción se haga de manera directamente social es el comunismo. Mientras tanto, el Estado y el mercado asumirán labores reproductivas perpetuando la violencia patriarcal —porque el patriarcado no se reduce a la relación hombre-mujer— sobre sus objetos de cuidado, ya sean niños, ancianos, enfermos físicos y mentales o personas dependientes de diverso tipo.

Pero yerran también al entender que el Estado es un aliado en la lucha contra la opresión de las mujeres. Al mismo tiempo que, en defensa de los intereses generales del capital, incorpora en sus funciones determinadas tareas reproductivas, el Estado sustituye al *pater familias* como aquel que se hace propietario último de los niños y quien controla el cuerpo de la mujer a través de las políticas

familiares, reproductivas y sexuales. Así, los debates en torno a la prostitución o a los vientres de alquiler se mueven en una falsa polarización entre Estado y mercado, donde ambas opciones son patriarcales. Que se abandere la mercantilización de la sexualidad y la capacidad reproductiva de la mujer como una forma de emancipación y empoderamiento es sencillamente una barbaridad, sólo pensable a partir de un ejercicio de banalización que es característico de la posmodernidad. Que se defienda que el Estado tenga la última palabra en qué puede hacer la mujer con su cuerpo, también lo es. El Estado y el mercado pueden transformar la violencia machista en algo más puramente mercantil o jurídico, con características diferentes a las del patriarcado precapitalista, pero no pueden dejar de ser patriarcales porque patriarcal es la sociedad en su conjunto, el modo de producción en cuanto tal.

Pero la falsa polarización entre Estado y mercado no es la única en la que queda atrapada el feminismo. No podemos entender la lucha de las mujeres contra el patriarcado y su recuperación en la ideología feminista si no es como un producto del propio igualitarismo del capital. Para nosotros, que el feminismo sea un producto del capitalismo no es algo en sí mismo negativo: el movimiento obrero también lo es. Lo que es negativo es que, a diferencia de éste, el feminismo no es capaz de superar las cate-

gorías del modo de producción que le vio nacer, puesto que para ello se requiere un programa global de emancipación y el feminismo tiene por definición un programa parcial.

El capitalismo en su desarrollo sienta las bases materiales del comunismo, que no surge de la nada sino que parte de ellas. Así, la eliminación del parentesco como categoría estructural permitió que la mujer fuera comprendida cada vez más como persona en un sentido pleno y autónomo respecto a su posible maternidad. El ascenso del individuo abstracto y la incorporación como tal de la mujer al mundo laboral permitió poner en cuestión los fundamentos de la vieja familia patriarcal. Pero con este proceso, como hemos explicado, la mujer queda escindida entre su sexo, con la posibilidad que implica de ser madre, y el desarrollo de su individualidad. En la mujer, ser madre y ser individuo son elementos antagónicos.

Y el feminismo queda también atrapado en esa oposición: es la oposición entre un feminismo de la igualdad, cuyo programa reside en defender la individualidad abstracta de la mujer y su asimilación al hombre en el capitalismo, y un feminismo de la diferencia que se inclina por el otro polo de la oposición, por la idea de la mujer como un ser social diferente a partir de su maternidad, esencialmente antagónico al capital y el punto de anclaje para hacer la crítica a este sistema que sería la síntesis del

ser masculino —perspectiva que hoy en día recoge parcialmente el ecofeminismo. Como explicábamos en el apartado sobre el género, el feminismo queer es la continuación del feminismo de la igualdad, mal que les pese a ambas corrientes ahora mortalmente enfrentadas, porque el primero lleva hasta sus últimas conclusiones al individuo abstracto defendido por el segundo: la abstracción del individuo se radicaliza en la promoción de identidades a la carta, radicalmente particulares e individuales, imposibles de subsumir en ninguna categoría universal, ni siquiera la de mujer.

Pero esta escisión, esta esquizofrenia que vive directamente toda mujer que quiera ser madre, de la que parte el feminismo y en la que queda atrapado, es insalvable en el capitalismo. El mercado laboral, que necesita de individuos productivos por encima de toda limitación biológica, llámese menstruación o parto, niega su aspecto específico como mujer y le hace sentirlo como algo antagónico a su propio desarrollo como persona. De hecho, a menudo tendrá que escoger entre su desarrollo personal y su independencia material por un lado y la maternidad por otro, puesto que el propio capitalismo los presenta como excluyentes.

Porque para ser persona en el capitalismo, hay que ser hombre. Pero no en virtud de una alianza masculina por la defensa de sus privilegios, sino porque el hombre —mientras no

enferme ni envejezca— es más adecuado a la producción ilimitada de valor. De ahí la precariedad laboral tan abundante en las mujeres y la conocida curva en M de su vida laboral. La única forma en que la mujer puede entrar en el mercado laboral sin estar en defecto al hombre, sino en tanto que mujer como tal, es vendiéndose en la industria cultural y sexual y el nascente mercado de la gestación subrogada. Así, el mercado reproduce la violencia patriarcal de la manera en que lo hace con la explotación: reproduciendo la desigualdad a través de la igualdad.

Por otro lado, la socialización de la reproducción a través de su mercantilización o su estatalización tampoco resuelve la condición atomizada de la familia, la soledad de la crianza que, separada de un mundo social cada vez más hostil y fragmentado, encierra a niños y padres en una estructura social que se vuelve cada vez más claustrofóbica y, por ello, un caldo de cultivo para la violencia y la represión.

El capitalismo, en su dinámica democratizadora y abstraizante, ha sentado las bases para la abolición del patriarcado, pero no puede terminar con él. Sólo una reproducción directamente social, que pasa por una producción directamente social, podrá resolver la contradicción que vive la mujer entre su individualidad y la especificidad de su sexo, podrá acabar con el estatuto subordinado de los niños y con la



familia como nexo de continuidad del patriarcado en sus diferentes transformaciones a lo largo de las sociedades de clase. A diferencia del comunismo primitivo, en el comunismo integral el parentesco habrá perdido toda su importancia, porque la comunidad tendrá un carácter mundial y no genealógico. La mujer dejará de vivir la maternidad como la negación de su persona y podrá experimentarla libremente, pero no estará definida por ella. El individuo dejará de ser un átomo amenazado por el Leviatán social y podrá vivir el libre desarrollo de su individualidad en un contexto social que, en lugar de reprimirlo, lo convertirá en un elemento de retroalimentación para el conjunto de la sociedad. Pero el comunismo sólo puede instaurarse tras una revolución mundial que acabe con el capitalismo. Y esa revolución no la llevará acabo la mujer, que es una categoría interclasista, sino el proletariado. Si como mujeres vivimos la opresión y la violencia patriarcal independientemente de la clase, sin embargo contra el patriarcado solo podemos luchar como clase, constituyéndonos en esa fuerza social que, para dejar de ser explotada, necesita abolir las categorías que fundan no sólo el capitalismo, sino el conjunto de las sociedades de clase previas: propiedad privada, mercancía, dinero, Estado, familia, patriarcado.

## **Raza, racismo, racialización: una perspectiva comunista**

No es lo mismo ser proletario o mujer en Ruanda que en Suecia. Tampoco es igual en un mismo país ser un proletario o una mujer de raza blanca que no serlo. Por tanto, es evidente que el sistema en el que vivimos se organiza racialmente, que las opresiones económicas o patriarcales solo pueden pensarse en función de la categoría de raza y que la lucha contra ellas debe partir en primer orden del color de la piel o del lugar de origen, según el caso. A fin de cuentas, las mujeres y el proletariado occidentales se benefician de la explotación de los racializados de todo el mundo: ¿no compran los europeos la comida más barata gracias a la explotación de los jornaleros y las jornaleras magrebíes? ¿No hay por tanto un interés común, un privilegio común a los blancos sean de la clase que sean contra los racializados, sean de la clase que sean? ¿No son el blanco al racializado y Occidente al resto de naciones lo

que el burgués al proletario, pero con mayor entidad, puesto que el primer antagonismo tiene carácter mundial mientras que el segundo se da solo en el plano nacional? La raza —es decir, la nación— tiene primacía sobre la clase. Dado que el proletariado mundial está dividido racialmente e incluso tiene intereses contrapuestos, es necesario concluir que no hay nada material que le empuje a luchar por lo mismo. La revolución mundial es una quimera idealista, sin suelo bajo los pies, o peor aún: el señuelo de una teoría que en sus pretensiones de universalidad solo oculta un interés particular, el de la dominación colonial del pueblo blanco sobre el resto.

Si la primera afirmación es una evidencia que parte de la realidad, el hilo de razonamientos nos lleva a una conclusión falsa y profundamente reaccionaria. El objetivo de este texto consiste en explicar por qué.

Por desgracia, este hilo se recorre a menudo en los medios radicales. Hace tiempo que cuando se habla de racismo ya no se discute sobre cómo el proletariado puede luchar contra las separaciones que este sistema genera en su seno, sino sobre cómo el proletariado occidental debe deconstruirse y renunciar a su privilegio blanco, esto es, a sus intereses materiales, que mantienen la explotación del resto del

planeta. Y al hablar así sobre el racismo, se sea consciente o no, se está bebiendo del fango de la contrarrevolución.

## Qué hay detrás del privilegio blanco

Como explicamos en *¿Interseccionando el capitalismo?*, la posmodernidad «piensa la contrarrevolución desde las categorías de la contrarrevolución», es decir, reacciona a la ideología estalinista partiendo de sus mismas categorías. Esto es tanto o más aplicable a su variante poscolonial<sup>26</sup> y a su antecesora, la corriente de la dependencia. Ambas reaccionan a la visión etapista del estalinismo, que caracteriza como feudal toda la periferia capitalista y plantea la necesidad de una revolución burguesa en cada territorio antes de establecer siquiera la posibilidad de una lucha autónoma del proletariado. Pero reaccionan desde los mismos fundamentos de la liberación nacional y la lucha antiimperialista, que hacen pa-

---

<sup>26</sup> En honor a la brevedad y pese a las diferencias explicitadas entre sus autores, hablaremos de la corriente racializadora y de las teorías poscolonial y decolonial como sinónimos, puesto que en este texto se va a discutir su fundamento común

sar los intereses de la burguesía regional por los del proletariado y lo preparan así para su uso como carne de cañón. Este planteamiento, más fundado en los propios intereses imperialistas de la URSS y la China capitalistas que en un inocente error teórico, se estrenó en 1927 con la masacre del proletario chino a manos del Kuomintang, el partido nacionalista de Chiang Kai-shek, con la connivencia criminal de Stalin. Mao no será sino el ilustre continuador de esta contrarrevolución a lo largo de las siguientes décadas.

Claro que no es exactamente la masacre *material* del proletariado a manos del estalinismo y del maoísmo lo que molesta a los poscoloniales, sino la aplicación *epistemológica* de un modelo lineal de la historia por el cual deben seguirse los pasos de Europa para llegar a un verdadero desarrollo. De hecho, Dipesh Chakrabarty saludará el maoísmo, construido sobre la sangre del proletariado y del campesinado chinos para ese mismo desarrollo capitalista, como una forma práctica de orientar el marxismo<sup>27</sup>, aunque con defectos teóricos que él se propone resolver. No es casual por ello mismo que los poscoloniales indios no hablen de clase sino de *subalternidad*. Tampoco es por azar que su proyecto sea el de reivindicar el papel de los “subalternos”

---

<sup>27</sup> Dipesh Chakrabarty: *Al margen de Europa*, ed. Tusquets, pág. 18

no en la lucha por la transformación radical de esta sociedad, sino en la constitución de una soberanía nacional-popular para el Estado indio: una actitud no tan diferente a los decoloniales latinoamericanos frente al llamado “socialismo del siglo XXI” con Hugo Chávez, Evo Morales o Rafael Correa, algunos de ellos con responsabilidades de gobierno como en el caso de Álvaro García Linera. Todos ellos critican las vulgaridades más evidentes del estalinismo para actualizar uno de sus atributos fundamentales: la primacía teórica y práctica de la nación —y por tanto, del capitalismo nacional— con respecto a la clase.

Esta primacía es lo que está detrás de la idea de privilegio blanco. Lo explicará con claridad una de las figuras de la corriente de la dependencia, Arghiri Emmanuel, en un texto con el título elocuente de *El proletariado de los países privilegiados participa en la explotación del tercer mundo*: en primer lugar está la transferencia de recursos de la periferia hacia el centro capitalista y, ya después, su reparto. La lucha de clases en los países occidentales no será, por tanto, nada más que «un ajuste de cuentas entre asociados alrededor del botín común». Aunque lo explícito de su planteamiento incomodó a muchos dependentistas y, de hecho, fue contestado, Emmanuel sólo estaba llevando a la superficie los presupuestos en que se basaba el conjunto de la

corriente: que la explotación entre naciones era previa, lógica e históricamente, a la explotación entre clases y que, en consecuencia, la clase dominada de las naciones ricas recibía su parte del pastel en el expolio de la periferia. El privilegio blanco —como se diría hoy— acomunaba a proletariado y burguesía contra las naciones oprimidas en su conjunto.

Es sobre esta idea de explotación entre naciones que Immanuel Wallerstein construye su teoría del sistema-mundo, que tanta influencia sigue teniendo hoy en los decoloniales. A fin de cuentas, Aníbal Quijano trabajará estrechamente con él después de estar varios años en la CEPAL —la cuna de la corriente dependientista en Latinoamérica— y fundará a continuación el grupo Modernidad/Colonialidad en el que se reúnen los principales teóricos decoloniales como Enrique Dussel, Walter Dignolo, María Lugones o Ramón Grosfoguel. Para terminar de dibujar la línea de continuidad, la racializadora Houria Bouteldja, la misma que aplaude a Ahmadi-neyad por decir que en Irán no hay homosexuales<sup>28</sup>, ha sido editada en castellano por Ramón Grosfoguel con un prólogo elogioso. En una presentación de este libro, el propio Enrique Dussel saludó la afirmación de Ahmadi-neyad como un ejercicio dialéctico que los

---

<sup>28</sup> Houria Bouteldja: *Los blancos, los judíos y nosotros*, ed. Akal, págs. 38-40

occidentales no pueden entender, porque «les cuesta captar la sutileza de un pensamiento distinto»<sup>29</sup> —no hará falta recordar que en Irán la homosexualidad se castiga con la pena de muerte. La indiferencia de los poscoloniales hacia el carácter reaccionario y criminal del régimen de los Ayatollahs, construido sobre el aplastamiento de la revolución iraní de 1979, es fácil de explicar por la superposición de la raza —la nación— al resto de fracturas sociales: para quien plantea el problema desde el conflicto de nación contra nación, es perfectamente natural cerrar filas por una frente a la otra, caiga quien caiga.

Unas décadas antes, la corriente de la dependencia reaccionaba al discurso de los partidos “comunistas” por su flagrante subordinación a la burguesía regional. La manera en que el estalinismo lo justificaba era la necesidad de una revolución burguesa antes de plantear ningún objetivo propio para el proletariado y, a partir de ello, la necesidad de apoyar el desarrollismo económico que propugnaba la burguesía autóctona. Tanto el desarrollismo como la necesidad de la revolución burguesa partían de una idea por la cual los países de la periferia se encuentran atrasados históricamente respecto a los países centrales y, en consecuencia, solo tendrían que seguir

---

<sup>29</sup> Cf. en YouTube la presentación del libro de Houria Bouteldja, 00:30:00-00:31:15



los pasos de Occidente para favorecer una independencia política y económica. Este planteamiento, que es funcional a la teoría del socialismo en un solo país y convierte la diferencia geográfica en un desfase temporal, haciendo de Occidente el futuro de un camino lineal que aún tienen que recorrer los países *en vías de desarrollo* o, por plantearlo en sus términos, haciendo del “socialismo” de Rusia la fase última de las “democracias populares” del tercer mundo, era la base programática de los movimientos de liberación nacional en los procesos de descolonización.

Pero el fracaso de estos movimientos en conseguir una acumulación capitalista independiente de las grandes potencias empujó a autores como Arghiri Emmanuel, André Gunder Frank, Samir Amin o Ruy Mauro Marini a romper con la teoría desarrollista y plantear que hay una *sincronía* histórica entre el centro y la periferia capitalistas, según la cual, precisamente porque Occidente se desarrolló a costa del resto de territorios, éstos se fueron subdesarrollando. El subdesarrollo, por tanto, no era un *atraso* histórico sino el producto necesario y contemporáneo del desarrollo de Occidente. El colofón de esta teoría era que no tenía sentido una adhesión completa a la burguesía regional, como lo habían hecho los movimientos de liberación nacional, puesto que al no tener un desarrollo autónomo ésta

no podía ser una burguesía en el pleno sentido del término —vigorosa, con intereses propios, con un proyecto auténtico de soberanía nacional— sino en todo caso, como diría Frank, una *lumpenburguesía* que se encontraba endémicamente subordinada a las grandes potencias capitalistas.

Pero esta crítica no era una crítica al desarrollo capitalista como tal, ni tampoco a la existencia de clases sociales. Al apartar a la clase sociológica de la burguesía como factor de desarrollo, la preocupación fundamental de los dependentistas se desplazó a la búsqueda de un proyecto de soberanía nacional donde el pueblo, encarnado en el Estado, pudiera constituirse en ese factor de acumulación capitalista que permitiera finalmente la independencia nacional de los países periféricos respecto a las grandes potencias capitalistas. Este proyecto, por otro lado, correspondía muy bien a una fase de gran socialización del sistema tras la Segunda Guerra Mundial, una fase de impersonalización del capital y de Estados a cargo de la producción, como explicó Bordiga en *Propiedad y capital* y como Marx ya había previsto al hablar de los capitalistas como meros funcionarios de la acumulación de valor. Es por eso que para los dependentistas, la impugnación de la burguesía autóctona no implicaba una defensa intransigente de la independencia de clase y de su lucha frontal

contra el capitalismo nacional e internacional, sino un reproche por no ser una verdadera burguesía, por no generar una verdadera acumulación capitalista: algo natural en un enfoque antiimperialista que presupone que los intereses nacionales del pueblo están por encima de los intereses internacionales de la clase, sustituyéndolos en última instancia por los de su burguesía nacional. Así, se enfrentaba a la defensa estalinista del desarrollo capitalista nacional una búsqueda anhelante de alternativas para el desarrollo del capitalismo nacional: la nación era el punto de partida y de llegada de ambas ideologías y en todo esto la clase, en el mejor de los casos, era un factor de segundo orden.

## **El capitalismo no es un juego de suma cero**

Si bien tuvo su continuación —con argumentos cada vez más frágiles— en el movimiento antiglobalización contra la deuda externa, la teoría del subdesarrollo estructural de la periferia cayó por su propio peso en las décadas siguientes. A partir de los años 80, antiguas colonias y semicolonias como Brasil, India, los

países del sudeste asiático y más tarde China empezaron a ganar peso tanto en el mercado mundial como a nivel geopolítico, y llegado un punto fue innegable que tenían una acumulación de capital propia y en plena expansión. Baste decir, a modo de ejemplo, que actualmente Corea del Sur está considerada la primera potencia en desarrollo tecnológico mundial, especialmente en los sectores de la robótica, la biotecnología y la automoción, que Brasil está en disposición de ofrecerse como acreedor a su antigua metrópoli depauperada y que los capitales indios son la segunda fuente de inversiones extranjeras en Reino Unido, solo después de los estadounidenses. Esto contradice no solo la necesidad de una revolución burguesa —tal y como la entiende el estalinismo— para el pleno desarrollo capitalista de estos países, sino también la idea de que la organización mundial del capitalismo consiste en un juego de suma cero por el cual el desarrollo de unos países conlleva el subdesarrollo de otros.

En *El intercambio desigual*, Arghiri Emmanuel reflexionaba sobre el papel del colonialismo en el subdesarrollo de la periferia. Si bien es innegable que la expansión colonial de las potencias europeas introdujo las relaciones de producción capitalistas en las colonias sesgándolas hacia la producción de materias primas e inhibiendo —inicialmente—

la producción manufacturera e industrial, sin embargo ya a principios de los 60 había datos inquietantes que impedían afirmar que el crecimiento capitalista de Europa se debiera principalmente al dominio político y militar sobre los recursos de las colonias, que se verían estructuralmente subdesarrolladas por este motivo. El mismo Emmanuel apuntaba que había países ricos sin colonias (Noruega, Suecia) y pobres con ellas (Portugal); además, el proceso de descolonización no parecía haber supuesto grandes pérdidas económicas a sus metrópolis, como en el caso de Bélgica y el Congo. Así pues, era necesario explicar el subdesarrollo de estas regiones no a través de los mecanismos extraeconómicos de la dominación colonial, sino mediante mecanismos internos a la economía. Su teoría del intercambio desigual se proponía dar cuenta de estos mecanismos.

No solo Emmanuel, sino el conjunto de los dependentistas partieron de la premisa de que la plusvalía producida por el proletariado de la periferia era transferida mediante el comercio internacional hacia los capitalistas del centro. La explicación se iniciaba desde un lugar común en la izquierda, originado en Hilferding, defendido por Lenin y después retomado y deformado por Sweezy y Baran: que el avance del capitalismo implicaba la formación de monopolios que, por su posición

de poder, podían imponer precios por encima del valor de las mercancías —“saltándose” la ley del valor— y generar así una pauperización general de la sociedad. Pero una sociedad así no sería capaz de seguir comprando las mercancías que el capital monopolista arroja al mercado, por lo que acabaría por asfixiar al propio sistema, si no se le ponía remedio. El remedio, afirmaron los dependentistas, era el intercambio desigual.

Según esto, los países del centro capitalista explotan a la periferia mediante mecanismos como las inversiones extranjeras directas, el control de los canales de comercialización, las regalías de la maquinaria industrial o los intereses de los créditos, provocando así una transferencia de recursos que empuja a la burguesía periférica, en su esfuerzo por mantener la plusvalía que le roba la burguesía del centro, a la *superexplotación* del proletariado, es decir, al pago de salarios *por debajo* del valor de su fuerza de trabajo. Por este motivo el proletariado de la periferia no puede alimentar un mercado interno dinámico que sirva de aliciente para la inversión productiva de los capitales autóctonos en el país: de ahí el subdesarrollo del conjunto de la nación. Por otro lado, siempre según los dependentistas, el proletariado de los países centrales tampoco recibe el valor de su fuerza de trabajo, sino un *valor supe-*

rior que araña, mediante la lucha de clases, de los beneficios extra succionados por su burguesía a las naciones periféricas. Ésta puede permitirse arrojar algunas migajas más y comprar la paz social porque la verdadera fuente de ganancias no está en la explotación de su proletariado, sino en la transferencia de valor desde la periferia. La explotación entre naciones prima sobre la explotación entre clases y los diferentes proletariados nacionales comparten más intereses con sus respectivas burguesías que entre sí. No se puede afirmar que haya una clase mundial y mucho menos, por tanto, que sea posible una revolución mundial.

Pero no existe tal cosa como la explotación entre naciones. La nación es un espacio de acumulación de valor, no un agente económico, y la burguesía nacional solo es una forma —quizás torpe— de llamar a una fracción de la burguesía internacional en su competencia permanente por acumular más capital. Las relaciones de explotación sólo pueden darse entre clases y, en un modo de producción de naturaleza mundial, *esas clases son mundiales*.

Para entender esto, debemos acudir a la crítica de la economía política que realiza Marx. En primer lugar, el valor es una relación social, no una cosa: el valor es la cantidad de trabajo *socialmente* necesario para producir una mercancía y, por tanto, no es pensable

desde su producción individual fábrica a fábrica, país a país, sino desde la confrontación de las mercancías en el mercado, que implica la comparación entre productores y tiempos de producción. Dado que el valor se conforma a nivel social y no se puede pensar como una cosa individualmente producida por un capital o un haz nacional de capitales, no se puede hablar de *transferencia* de valor de unas naciones a otras. De hecho, la idea de transferencia de valor es deudora de un tipo de crítica al capitalismo que ve el problema en la distribución de recursos, no en la manera en que esos recursos se producen, a través de la mercancía, el trabajo asalariado y el Estado. Bien al contrario, el plusvalor se forma en el mercado internacional cuando se confrontan las múltiples mercancías producidas por la explotación del proletariado de todos los países y, solo después, se produce el reparto de este plusvalor entre las distintas fracciones de la burguesía mundial mediante la nivelación de la tasa de ganancia. Al formarse los precios de producción, las ganancias se reparten entre todos los capitalistas proporcionalmente a su inversión, como si fueran «meros accionistas de una sociedad por acciones»<sup>30</sup>. No hay robo o transferencia de recursos entre unas frac-

---

<sup>30</sup> Karl Marx: *El capital*, ed. Siglo XXI, t. III, vol. 6, pág. 200



ciones de la burguesía y otras —al menos, no como algo inherente al sistema—, sino el *justo reparto del botín* tras explotar al proletariado como clase mundial, conforme a las leyes de la competencia capitalista y al intercambio de equivalentes. Es por eso que «los capitalistas, por mucho que en su competencia mutua se revelen como falsos hermanos, constituyen no obstante una verdadera cofradía francmasónica frente a la totalidad de la clase obrera»<sup>31</sup>.

Tampoco las diferencias en las condiciones de vida del proletariado entre un país y otro se debe a un juego de suma cero. Aunque nadie niega que es mejor ser proletario en Suecia que en Ruanda —el capitalismo es un sistema desigual y jerárquico—, ello no quiere decir que el proletario de Suecia viva mejor *porque* el de Ruanda vive peor ni que, por tanto, haya un antagonismo entre sus intereses. Esto puede verse en las diferencias salariales entre los países. Por un lado, como explica Marx en el capítulo sobre la «Diversidad nacional de los salarios»<sup>32</sup>, estas se deben a la diferencia de productividad e intensidad del trabajo gracias al desarrollo de las fuerzas productivas en esos países —es decir, al desarrollo tecnológico de su producción. Pero un mayor salario viene acompañado a menudo de una

---

<sup>31</sup> *Id.*, pág. 250

<sup>32</sup> *Id.*, t. I, vol. 2, págs. 683-689

mayor tasa de explotación, porque cuando aumenta la productividad del trabajo aumenta automáticamente la tasa de plusvalor (plusvalía relativa) y, por tanto, quien se ve beneficiado por una mayor productividad de la economía nacional en última instancia no es el proletariado, sino la burguesía. Por otro lado, es necesario recordar que los salarios están determinados por el valor de los productos necesarios para reproducir nuestra fuerza de trabajo e ir al día siguiente a trabajar. Cuando se levantan las restricciones aduaneras y se dejan entrar los productos agrícolas de otros países más competitivos, quienes se ven beneficiadas son tanto la burguesía del país exportador —de manera inmediata— porque ha ampliado mercado, como la burguesía del país importador —a medio plazo— porque si la comida se abarata y por tanto el precio de los medios de subsistencia baja, tendencialmente también bajarán los salarios y, sin haber tenido que mover un dedo, aumentará de nuevo su tasa de explotación sobre el proletariado.

Se entenderá entonces que discursos como el de la crítica a las grandes multinacionales — que recuperan la vieja idea del capital monopolista— o el de la defensa de un comercio *justo* en realidad se apoyan en una visión falsa del capitalismo que conlleva conclusiones reaccionarias. Los grandes capitales no sólo no se deben a la violación de las leyes de la

competencia para acaparar *injustamente* más valor del que les correspondería, sino que son el producto de la *justicia* del capital, la del intercambio de equivalentes en la guerra de todos contra todos que es el mercado capitalista. En él, sin duda, hay grandes y pequeños capitales, grandes y pequeñas naciones, pero todos ellos se sustentan sin excepción en la explotación de nuestra clase a nivel mundial.

## **El racismo no organiza el capitalismo**

Así como el fracaso de los procesos de descolonización política indujo a la corriente de la dependencia a plantear una teoría del colonialismo económico, la incapacidad de esta teoría para explicar el desarrollo económico de algunos países de la periferia y su creciente papel en el juego de las tensiones imperialistas llevó a los poscoloniales a desplazar la causa hacia un colonialismo epistémico. La teoría poscolonial nació del seno de la universidad, donde la posmodernidad comenzaba a ganar fuerza en los años 80, y no por azar otorgaba a los académicos la tarea de hacer mediante la producción teórica lo que los movimientos de liberación nacional y las instituciones críticas

del desarrollismo como la CEPAL no habían conseguido. El problema esencial, por tanto, se convertía en que los subalternos pudieran hablar y elaborar un discurso, una epistemología y un saber autónomos respecto al *colonialismo por otros medios* que suponían unas ciencias sociales eurocéntricas.

El capitalismo tiene la particularidad de hacer aparecer invertida la realidad. No se debe a una querencia maquiavélica de la clase dominante, sino a un producto espontáneo que segrega este sistema y que Marx llamará *fetichismo de la mercancía*. En *¿Interseccionando el capitalismo?* hemos explicado con detenimiento en qué consiste esta inversión y cómo se expresa en el individualismo metodológico del pensamiento burgués, sea moderno o posmoderno, y en el idealismo que hace aparecer al individuo, su voluntad, su capacidad de incidencia política y su conciencia como los elementos determinantes de la historia.

Ocurre que cuando uno parte de lo concreto tal y como lo presenta este modo de producción, se lleva la ideología dominante consigo, que está atrapada en el aspecto invertido que ofrecen las relaciones sociales en el capitalismo. Desde el individuo la explotación económica, la opresión patriarcal y la racial se presentan como cosas diferentes que deben de tener, en consecuencia, fuentes de poder diferentes e independientes entre sí. Para la expe-

riencia inmediata del individuo, clase, género y raza son realidades distintas que se intersectan en su persona, ya que no es capaz de razonar desde la totalidad social sino sólo desde su propia unidad como sujeto atomizado.

La teoría poscolonial parte de esa visión invertida de la realidad social tal y como la presenta el fetichismo de la mercancía. En consecuencia, la explotación entre países precede y determina la explotación entre clases. El mercado —la circulación— en el sistema-mundo determina las relaciones de producción, locales y heterogéneas (Wallerstein, Amin), de la misma forma que es el consumo y no la producción de mercancías el elemento determinante en la reproducción del capitalismo (Marini). Además, la *idea* de raza es esencial en la organización de las relaciones *materiales* de explotación (Fanon, Quijano) y, de hecho, el racismo organiza este sistema social, que antes de estar dividido por clases o por el género está dividido en un Norte y Sur globales (Grosfoguel). Tanto es así que en este sistema el capitalismo no es más que el atributo económico de un proyecto civilizatorio más amplio, llamado Modernidad, y que se caracteriza por el despliegue de un saber-poder eurocéntrico, inherentemente jerárquico y totalitario (Dussel), que al dominar las conciencias permitiría el dominio del pueblo blanco sobre el resto del planeta.

Pero no se puede transformar la realidad desde una visión invertida de ella. Por eso, una parte importante del trabajo militante de Marx fue *enderezar* esa visión en su crítica a la economía política. Por nuestra parte, no sólo tenemos que enderezarla con Marx, sino *restituir* la teoría revolucionaria iniciada por él contra el peso de la contrarrevolución en la comprensión tanto estalinista como posmoderna de este sistema social.

En primer lugar, no se puede pensar la configuración colonial y racista del capitalismo a partir del surgimiento de una idea ni gracias a ella. Frente a los poscoloniales, que se obstinan en buscar el momento histórico en que se empieza a articular un discurso racista para explicar cómo éste organizaría a nivel mundial las relaciones capitalistas, nosotros nos debemos a un método cuya base son las relaciones materiales en la sociedad, es decir, la forma en que las sociedades producen y reproducen su vida. En las sociedades de clase, este modo de producción y reproducción de la existencia social se da gracias a las relaciones de explotación de una clase por otra. La justificación de esta explotación puede ser diversa. Puede sustentarse en el racismo científico o en la multiculturalidad democrática. Se puede argumentar mediante la inferioridad racial e histórica de unos grupos humanos respecto a otros o mediante el fervor de una misma

unidad nacional o racial. Pero son las relaciones de explotación articuladas en un modo de producción determinado las que nos permiten explicarlas, enfrentar sus transformaciones y entender su complementariedad.

Por ello mismo, solo podemos entender a través de ellas la jerarquía capitalista entre naciones, que se debe a su papel en la acumulación de capital a costa del proletariado mundial y no al racismo ni a la colonización eurocéntrica de los saberes. Antes bien, en este sentido los poscoloniales adolecen del mismo desarrollismo que los discursos que critican, pero dándole lustre al papel del burócrata universitario: la manera de fomentar el desarrollo de las regiones más desfavorecidas por la jerarquización del capitalismo sería promover una epistemología propia —es decir, una producción académica como la suya—, descolonizada, no eurocéntrica, que diera vía libre al desarrollo económico del país con atributos nacional-populares, subalternos, frente a la burguesía autóctona, que *es capitalista porque está occidentalizada*. Ahí comenzaría la verdadera transformación social, en la descolonización cultural que restauraría el orgullo patrio, permitiría el enriquecimiento de la sociedad y favorecería un cambio de mentalidad, no

Moderno, no occidental, para que la clase política iniciara los cambios necesarios para acabar con este sistema social<sup>33</sup>.

Pero sencillamente es falso. Es falso que la miseria que genera el capitalismo y que administra el Estado tenga su causa en una mentalidad moderna, por lo que bastaría un programa de estudios diferente, arraigado en el giro decolonial, para cambiar nuestras relaciones sociales. Pero es falso sobre todo que un discurso menos occidentalizado haga menos explotadora a la burguesía y menos represivo a su Estado. Modi, el actual presidente de la India, sustenta su programa en la *hindutva*, el nacionalismo hindú, contra el resto de comunidades religiosas y étnicas del país y la utiliza para extender su influencia geopolítica en la región, de tal modo que los capitales indios tengan más fácil la explotación del proletariado en los países vecinos. Álvaro García Linera bien podía escribir libros sobre la comunidad precapitalista mientras era el vicepresidente de Evo Morales en Bolivia. Nada le impidió ni a él ni a su gobierno cercenar el Amazonas con carreteras y reprimir duramente a los indígenas que protestaron. Cuando se plantea que el problema es la epistemología occidental, cuyo origen está

---

<sup>33</sup> En términos no muy distintos lo explica Dussel en esta breve intervención: [https://www.youtube.com/watch?v=Q86\\_LPat-IQ](https://www.youtube.com/watch?v=Q86_LPat-IQ)



situado geográficamente, y no las relaciones sociales capitalistas, que son mundiales y no necesitan de unos atributos nacionales específicos para desplegar su miseria, lo que se está haciendo es identificar el capitalismo con Occidente y la nación periférica —en definitiva, la burguesía nacional— con aquello que, no siendo occidental, asienta la posibilidad de constituir unas relaciones sociales diferentes, un socialismo en un solo país, a partir de las cosmovisiones precapitalistas de la tradición nacional. De nuevo, los términos de clase desaparecen para dejar lugar a un estalinismo travestido de apología precapitalista.

Tampoco el racismo estuvo al origen del capitalismo. Los primeros siglos de este modo de producción consistieron en una compleja transición desde el feudalismo que no concluiría hasta el siglo XVIII y en la que la acumulación originaria en Europa y la extensión colonial, con la conquista de América y el inicio del mercado atlántico de esclavos, hacían parte inextricable de un mismo proceso histórico. Este proceso, profundamente sangriento dentro y fuera del territorio europeo, al principio no tuvo una explicación racista sobre la superioridad del pueblo blanco frente al resto. Si de por sí es dudoso tratar bajo los modernos términos del racismo la discusión teológica y propia de la lógica feudal entre Bartolomé de las

Casas y Ginés de Sepúlveda sobre el alma de los indios, desde luego la manera en que se implantaron las relaciones de explotación en Norteamérica muestra a las claras la ausencia de connotaciones raciales al inicio de la colonización europea. Durante dos siglos, allí se exportaban tanto esclavos africanos —en un inicio provenientes del comercio musulmán, la fuente de esclavos para Europa desde inicios del feudalismo—, como los llamados *indentured servants*, esclavos europeos llevados a las colonias inglesas para instalar las relaciones de explotación en un territorio en el que, por su amplitud, habrían sido difíciles mantener sin la dominación esclavista de unos y de otros. Si se acabó apostando por el comercio de esclavos africanos fue más tarde y se debió a su mayor rentabilidad, no porque los africanos trabajaran más duramente o aguantaran mejor el clima, como se ha dicho a veces, sino porque el proceso de acumulación originaria en Europa, la brutal expropiación del campesinado para producir proletarios y el inicio de la industria manufacturera hizo más conveniente, en términos capitalistas, dejar la explotación del proletariado blanco en manos de los carniceros de Manchester y centrarse en el expolio de vidas humanas en África hacia el Nuevo Mundo<sup>34</sup>. Por otro lado,

---

<sup>34</sup> Cf. Eric Williams: *Capitalismo y esclavitud*, ed. Traficantes de Sueños

el siglo XVIII mostrará con claridad la estrecha relación entre la explotación del proletariado en Inglaterra y de los esclavos en las plantaciones de Estados Unidos. «Al mismo tiempo que introducía la esclavitud infantil en Inglaterra, la industria algodonera daba el impulso para la transformación de la economía esclavista más o menos patriarcal de Estados Unidos en un sistema comercial de explotación. En general, la esclavitud disfrazada de los asalariados en Europa exigía, a modo de pedestal, la esclavitud *sans phrase* [desembozada] en el Nuevo Mundo»<sup>35</sup>.

Cuando se plantea que el racismo habría motivado la expansión y organizado la estructuración mundial del capitalismo no sólo se ignora, consciente o inconscientemente, el proceso histórico real en el que la masacre del campesinado europeo iba unida a la masacre de las poblaciones precolombinas y africanas, sino que se constituyen bloques raciales en los que el pueblo blanco, impulsado por una voluntad de poder solo explicable por sus atributos culturales, se habría impuesto al resto de pueblos. Así, por un lado se olvida que estos supuestos bloques no eran sino sociedades de clase en las que también los caciques en América y la aristocracia de los imperios africanos promovieron y buscaron beneficiarse de la expansión colonial. Por otro

---

<sup>35</sup> *El capital*, t. I, vol. 3, pág. 949

lado, se presenta a los pueblos europeos como un cuerpo único de conquistadores y comerciantes, como si no hubiera muerto un tercio de la población europea en el siglo XVII como resultado de la instauración de las relaciones sociales capitalistas y como si el campesinado y posteriormente el proletariado de estas regiones no hubiera sido explotado y utilizado como carne de cañón para la extensión colonial de su clase dominante.

A una visión donde la dominación racial prima sobre la explotación de clase contribuye la idea de que el origen del capitalismo se encontraría en la expansión del mercado mundial (Wallerstein), con la que se habría constituido un sistema-mundo. Que el nacimiento del capitalismo se cifre en la circulación de mercancías y no en la brutal instauración de relaciones de producción es, en última instancia, conveniente a un enfoque en el que pueblos dominan a pueblos y las clases, si existen, sólo son pertinentes en el marco nacional y geográfico. *Pecunia non olet*: en el comercio se disuelven las divisiones de clase para presentar a los comerciantes y conquistadores europeos como un bloque homogéneo frente al resto de pueblos.

El desarrollo del capitalismo supuso transformaciones en todos los ámbitos de la sociedad, también naturalmente en la filosofía y la ciencia. Sin embargo, la afirmación de los

poscoloniales de que descolonizando el saber y regresando a las cosmovisiones precapitalistas se puede cambiar el curso del capitalismo no sólo es errónea, también es conveniente a su defensa de un proyecto nacional-popular que, una vez llegado al Estado, solo podrá hacer lo que hace el Estado: gestionar el capitalismo, explotar al proletariado urbano y rural, explotar la naturaleza y vender todo ello como el medio indispensable de nuestra emancipación.

## La raza como nación

El concepto de raza no tiene ningún sustento científico. Por mucho que se puedan hacer grupos humanos a partir de criterios como el color de la piel, la forma del pelo o de los rasgos faciales, estos grupos no tienen una realidad genética: en lo que respecta al ADN, un europeo puede tener más en común con un asiático que con otro europeo<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> «Entre las primeras personas cuya secuencia completa del genoma fue reconstruida están dos biólogos muy famosos, James Watson y Craig Venter, y un investigador coreano, Seong-Jin Kim. Los tres tienen en común más de 1.200.000

En este sentido, y solo en este, el término de *racializado* describe una realidad. Dicha realidad es la del proceso de jerarquización del capitalismo en torno a grupos humanos situados en una geografía determinada y que luego, por violencia económica o extraeconómica, a veces por voluntad, se ve obligada a desplazarse y convertirse en minoría racial. En otros casos, dado el despliegue mundial y jerárquico del capitalismo en su fase colonial, esos grupos se ven racializados por la dominación de la metrópoli y sus colonos en el territorio. De manera general, el proceso por

---

variantes, pero es más interesante comparar estos sujetos de dos en dos. Watson y Venter, ambos de origen europeo, tienen 460.000 variantes en común: es decir, menos de las que cada uno tiene en común con Kim (570.000 y 480.000 variantes respectivamente). En definitiva, desde el punto de vista genético, de los tres el individuo intermedio es el coreano. Esto no quiere decir que todos los europeos se parezcan más a los asiáticos que a otros europeos y, de hecho, en promedio, no es así. Precisamente: se trata de valores medios. Si a la inversa se pasa a comparar los individuos, cada uno de nosotros se parece más a algunos asiáticos que a algunos europeos, porque genéticamente asiáticos, europeos e incluso todos los demás, son grupos muy grandes que se superponen ampliamente», Guido Barbujani: «Non esistono le 'razze' ma sfumature all'interno di una variabilità continua nello spazio geografico», *OMAR*. La traducción es nuestra

el cual se dota de atributos raciales a la población mundial se debe a la jerarquía que se establece entre las grandes potencias capitalistas y las economías subsidiarias, que hacen que los pobres tengan una nacionalidad, un color o una religión que los señala como pobres en un momento histórico determinado. Los indígenas en Latinoamérica, los negros en Estados Unidos, los irlandeses en la Inglaterra decimonónica o los indios de hoy en el Golfo Pérsico son racializados no por causa de sus rasgos fenotípicos o su religión, sino por la lógica inherente y espontánea de las relaciones sociales capitalistas. Sin lugar a dudas, el concepto de raza es moderno, pero no porque se ideara a los inicios del capitalismo como un dispositivo de poder para subyugar a los pueblos no occidentales, sino porque hace parte de los mecanismos de agregación colectiva propios del modo de producción capitalista, derivados de su estructura categorial y sintetizados finalmente en la nación.

Las sociedades humanas han estado fragmentadas territorialmente hasta el desarrollo del capitalismo, el cual presenta continuidades y discontinuidades respecto a los modos de producción anteriores. La continuidad es la fragmentación, la división entre el nosotros y el otro, la *xenofobia*, si se nos permite utilizar un término anacrónico. En el comunismo primitivo la comunidad se vivía

hacia adentro, siendo la relación con otras comunidades un elemento permanente de conflicto. Es así como el ser humano viene definido por la comunidad: *bantú* o *guaraní* significan ‘hombre’, el gentilicio *alemán* viene del germano antiguo *Allmanis*, ‘todos los hombres’. Con el surgimiento del Estado y la propiedad privada, la anexión de nuevas tierras a través de la guerra se convierte en un elemento esencial para la reproducción de las primeras sociedades de clase, puesto que en ellas la tierra es el medio de producción por excelencia. Esta nueva necesidad histórica obliga a cambiar los mecanismos de identificación social, dado que, cuando las distintas comunidades se ven reunidas bajo el mismo estandarte imperial y se comienzan a desarrollar las vías comerciales que unen los diferentes imperios, la separación entre nosotros y el otro se hace más compleja. Así lo explicaba Claudio a algunos senadores romanos que se oponían a la incorporación al Senado de los francos en igual derecho: el motivo de éxito de la República y después del Imperio romano, a diferencia de los griegos, fue precisamente la integración de los vencidos<sup>37</sup>. La vocación

---

<sup>37</sup> «¿Arrepentímonos por ventura de tener acá los Balbos de España, y tantos hombres ilustres de la Galia Narbonense? Viven todavía sus descendientes, sin reconocernos ventaja en el amor de esta patria. ¿De qué tuvo origen la ruina de los laced-



ecuménica de los imperios precapitalistas supone una superación de la idea genealógica de las sociedades anteriores, en las que el mecanismo exclusivo de pertenencia social era el parentesco: para ser parte de la comunidad, era preciso que los ancestros pertenecieran a ella. Con la emergencia de los imperios, a este sentido de pertenencia se superpone y a menudo contraponen una idea “política” de pertenencia ya no cifrada en la línea histórica de los antepasados, sino en la extensión territorial dominada por el Estado.

Pero no es todavía la pertenencia abstracta y homogénea de la nación en el capitalismo, sino que los imperios, en su pretensión de universalidad, reúnen una multiplicidad de pueblos y buscan representarlos: ya sea incorporándolos al Senado romano, ya sea manteniendo las instituciones religiosas que regulan las diferentes comunidades que están en su seno. Es así como al tomar Constantinopla en el siglo XV y tras convertir Santa Sofía en una mezquita, Mehmet II El Conquistador hizo

---

demonios y atenienses, puesto que fueron grandes en las armas, sino de haber tratado como a extranjeros a todos los pueblos que sojuzgaban? No lo hizo así nuestro fundador Rómulo, el cual, con singular prudencia, supo tener a muchos pueblos en un mismo día por enemigos y por ciudadanos suyos», Tácito: *Anales*, XI 24

traer a un patriarca ortodoxo, otro armenio y a un rabino para que representaran a las respectivas partes de sus súbditos. La misma concepción ecuménica de la colectividad será heredada del Imperio romano por el cristianismo, lo cual permitirá a la Iglesia católica mantener unida bajo el manto de la cristianidad una población a la que la profunda fragmentación política del feudalismo no podía integrar. En consonancia, el otro ya no estaba definido por ser externo a la comunidad o al imperio. La forma estatal estaba ampliamente sobrepasada por la forma religiosa de la pertenencia social: el otro era el que tenía una religión (monoteísta) diferente o, todavía peor, el que no tenía ninguna, como era el caso de los indígenas en América.

La emergencia de la nación con el modo de producción capitalista supone una superación y una ruptura con estos mecanismos de identificación social. En esta ruptura es fundamental la disolución de los estamentos y la igualdad jurídica de todos los individuos, que es imprescindible en una sociedad de poseedores de mercancías que, en tanto que compradores y vendedores, son iguales. La existencia misma del proletariado se debe a esta igualdad jurídica: sólo porque es un vendedor de mercancías como el resto, puede el proletario vender su fuerza de trabajo —la única propiedad que tiene para vender, su

propia alienación— al capitalista, que extrae de ella el plusvalor. La igualdad jurídica inherente a la estructura del capitalismo exige de igual manera que la unidad del Estado y su derecho a gobernar —la soberanía— repose en una instancia social llamada *nación*. Siendo el individuo la célula base del capitalismo, la identidad colectiva no puede ser la comunidad cerrada sobre sí misma que se autorreconoce por compartir unos mismos antepasados, pero tampoco la forma imperial que reúne a las colectividades sin subsumirlas ni homogeneizarlas, ya que no siendo una instancia democrática, no necesita de un sujeto unitario en el que reposar la soberanía: la unidad viene dada por el emperador y su vínculo con Dios.

La nación, como identidad social a la que se le presupone una potencial soberanía sobre un territorio, debe hacer unitario el agregado de individuos con intereses particulares y contrapuestos, en permanente competencia entre sí, que es la sociedad capitalista. Como la propia forma mercancía, la nación une por su forma —jurídica y soberana— una multiplicidad de particulares que en ausencia de ella no tendrían nada en común. Es por ello una metamorfosis del valor, la forma de agregación social por excelencia en el capitalismo. Pero también como población sometida al ejercicio de un Estado en un territorio acotado por fronteras, la nación es un espacio de acumulación

de valor que debe hacerse homogéneo: una misma administración, unos mismos impuestos, una misma moneda, unas mismas medidas físicas, una misma lengua. Para ser depositaria de la soberanía popular, ha de construirse el pueblo como categoría uniforme.

Este proceso de homogeneización nacional puede darse en un sentido jurídico y democrático, por el cual toda persona legalizada como ciudadana es parte de la nación, o puede buscar algún fundamento “objetivo” como la lengua, la cultura, la raza o la religión para esa forma fetichizada y construida *a posteriori* que es el pueblo: ambos factores se complementan y a veces se contraponen en el proceso de formación de la nación. Puede verse en la construcción de Estados Unidos, donde al mismo tiempo, bajo los ideales ilustrados de la revolución burguesa se integra a la migración europea como participantes del sueño americano —proceso no exento de racismo hacia la migración más pobre, como por ejemplo hacia irlandeses, italianos o polacos— y se construye frente a y contra las poblaciones originarias y los esclavos afroamericanos. Pero la necesidad de homogeneización nacional, como imperativo para construir un sujeto político uniforme que no amenace la soberanía estatal sino que la sustente, no es patrimonio exclusivo de las sociedades occidentales. Así, la consolida-

ción del Estado turco requirió el exterminio de los armenios y la constitución del Estado nacional indio implicó la partición del territorio entre India y Pakistán, hindúes y musulmanes, con la mayor migración forzosa de población que se ha vivido en la historia. El propio Gandhi, el líder nacionalista que es hoy aupado como ejemplo moral para todo humanista, se expresaba en estos términos: «¿Si me imagino que varias decenas de millones de musulmanes en India serán leales a India y lucharán contra Pakistán? Es fácil plantear preguntas pero difícil responderlas... Si te traicionan después, puedes fusilarlos. Puedes fusilar a uno o dos, a determinado número. No todo el mundo será desleal»<sup>38</sup>.

La racialización de las poblaciones es su paulatina nacionalización, asignando a un origen geográfico y unos rasgos físicos una serie de atributos morales y culturales propios de un pueblo, es decir, una nación. Pero de nuevo, esto no es un dispositivo de poder para la creación de las relaciones capitalistas, sino una más de las metamorfosis del valor, la única forma en que pueden darse las colectividades en un modo de producción consistente en la guerra de todos contra todos. En consecuencia, o se es una parte de la nación, o se es una nación diferente y contrapuesta. El movimiento negro en Estados Unidos tiene

---

<sup>38</sup> Cít. Perry Anderson: *La ideología india*, pág. 86

ambas expresiones. Sin quitar importancia a las condiciones de miseria, opresión y violencia contra las que se luchaba, ni al coraje de tantas personas que dedicaron su vida a esta lucha, las ideologías y los movimientos teóricos que se derivaron del movimiento antirracista sólo podían quedar atrapadas en una contradicción propia de este sistema. Mientras la lucha por los derechos civiles apuntaba a la plena integración de los negros en la nación estadounidense, reivindicándose como una parte más de igual derecho que el resto, el nacionalismo negro fue buscando fórmulas de separación: primero a través del retorno a África, después con el establecimiento de un Estado negro dentro de la federación y finalmente con formas de comunitarismo donde la comunidad negra asumiera algunas funciones del Estado para su autorregulación<sup>39</sup>. Los Black Panthers defendieron confusamente tanto la primera como la última. A medida que se comprobaba el fracaso de la adquisición de derechos jurídicos para conseguir una igualdad material y romper con la segregación racial, el nacionalismo negro ganaba en fuerza. Pero también, a medida en que el naciona-

---

<sup>39</sup> La propuesta comunitarista no sólo está en los medios racializadores actualmente, sino que también ha sido retomada por la filofascista Nueva Derecha francesa. Cf. Tristan Leoni: *Race et Nouvelle Droite*

lismo negro se demostraba como un *cul de sac* sin salida estratégica posible, se volvía a plantear la lucha al interior del Estado. Igualitarismo jurídico y nacionalismo racial son las dos caras de la misma moneda, los dos polos de una contradicción que dentro del capitalismo sólo puede ser la causa de una oscilación permanente entre uno y otro punto, nunca su superación.

### **Pero el capitalismo produce (espontáneamente) el racismo**

En efecto, las sociedades humanas han estado fragmentadas territorialmente hasta el desarrollo del capitalismo. Éste es el primer modo de producción de la historia que es mundial: su lógica lo empuja a la expansión territorial mediante el colonialismo, la subsunción y disolución de otras relaciones de producción de forma violenta, la conexión entre territorios mediante el transporte y las telecomunicaciones, la integración de todo el planeta en un mismo mercado mundial, la homogeneización de las sociedades no sólo en su consumo cultural o sus hábitos, sino en sus clases sociales que

a medida que el capitalismo se consolida mundialmente, se hacen ellas mismas mundiales.

Pero este proceso de extensión y homogeneización mundial se lleva a cabo a través de la fragmentación en naciones, las cuales buscan una uniformidad hacia dentro y se confrontan mediante el comercio y la guerra hacia afuera. Los procesos de descolonización en la posguerra, así como la caída de la URSS y el final de la Guerra Fría, sólo sirvieron para agravar esta dinámica de nacionalismo, guerra permanente y formación de imperialismos regionales. En esta pugna, se articula un sistema jerárquico donde unas burguesías se imponen a otras.

Esta imposición, sin embargo, no es un hecho fáctico, debido a su poderío militar. Bien al contrario, la fuerza militar es siempre un derivado de la potencia económica, aunque posteriormente pueda servir apoyar las necesidades de los capitales nacionales en su búsqueda de nuevos mercados, fuerza de trabajo y materias primas. El capitalismo no es un juego de suma cero, un problema de distribución de recursos causado por el robo y la ley del más fuerte, sino un sistema impersonal regido por la ley del valor por la cual la desigualdad se reproduce, de manera automática, a través de la igualdad en el intercambio de mercancías equivalentes. Así, el capital más productivo se impondrá a los otros, de



la misma forma que los Estados con economías más desarrolladas y productivas podrán imponerse al resto, pagando tanto embajadas como bases militares.

Como explicábamos antes, la organización jerárquica de los países se debe al justo reparto del botín tras explotar al proletariado mundial. Por este mismo motivo, es tan absurda la tesis desarrollista de que siguiendo las mismas medidas económicas todos los países pueden acabar igualando sus condiciones de vida, como la tesis dependentista de que la periferia capitalista está condenada al subdesarrollo mientras las grandes potencias se sigan desarrollando a su costa. La homogeneización de las relaciones de producción capitalista se lleva a cabo mediante la pugna de unas naciones contra otras por el control del mercado mundial y el dominio de las más fuertes sobre el resto, pero la propia homogeneidad permite más tarde el desarrollo autónomo de los capitales en la periferia, que se enfrentan a las antiguas potencias coloniales como países de capitalismo joven y dinámico: sólo así puede explicarse el crecimiento de los BRIC, del sudeste asiático y la actual guerra por la hegemonía mundial entre China y Estados Unidos. El capitalismo reproduce la desigualdad a través de la igualdad y lleva a cabo la mundialización de la humanidad a través de su fragmentación nacional y racial. Entender

esta dinámica contradictoria es esencial para explicar el racismo sin caer en presupuestos nacionalistas, que sólo pueden alimentarlo.

La jerarquía entre naciones es dinámica por la competencia permanente de los capitales y sus Estados en el mercado mundial, pero esa dinamicidad está perdiendo energía histórica con el agotamiento de las categorías fundamentales del capitalismo. Como se ha visto con la reciente guerra de Ucrania y tantas veces ha explicado el movimiento revolucionario, la crisis estructural de este sistema empuja a la exacerbación de tensiones imperialistas, al estallido de guerras con efectos mundiales y a la consiguiente devastación de enteros territorios tanto física como económicamente. La guerra se prepara y sostiene con el nacionalismo, que siempre es racista. Pero también se suma a los factores de crisis económica y climática del sistema para provocar amplios movimientos migratorios.

La migración en sí misma nunca había sido un problema en el capitalismo. Antes bien, era un recurso fundamental para tener un buen ejército de reserva del que tirar en los momentos de incremento de la producción sin provocar una subida de salarios. Mientras las economías funcionaban como máquinas engrasadas, la migración era un alimento bien recibido para el canibalismo del capital. Pero en la medida en que la crisis estructural avanza, los movimien-

tos migratorios se vuelven «crisis migratorias» a las que unos Estados debilitados económicamente deben responder con la fuerza militar. No es una cuestión moral, no es que los gobiernos sean racistas: se trata de una necesidad para la regulación del mercado interno y la gobernanza democrática.

En una situación de crisis y en ausencia de lucha de clases, es fácil que la guerra de todos contra todos propia del capitalismo se exacerbe y, con ello, que se produzca una polarización entre nacionales y extranjeros, entre la raza y la religión mayoritaria en la nación y el resto de grupos. Sin lugar a dudas es algo que interesa a la burguesía, que históricamente no ha tenido escrúpulos en fomentar el racismo para dividir las luchas proletarias, como en los años 20 en Sudáfrica o en los inicios del Estado de Israel. Pero el racismo no es un instrumento maquiavélico, sino un fenómeno espontáneo propio de una sociedad en competencia permanente. El nacionalismo se presenta hoy falsamente como la posibilidad de recuperar las riendas de unas relaciones sociales que se vuelven cada vez más antihumanas, frente a la imparable globalización del capital. A la competencia militar y económica entre naciones se suma la competencia entre proletarios por no caer en la miseria: el nacionalismo y el racismo emergen espontáneamente de esta confrontación. Al

mismo tiempo, las comunidades de antiguos migrantes al interior de la nación comienzan a convertirse en un problema, en la medida en que la expulsión de trabajo les afecta directamente, se forman guetos en la periferia de las grandes ciudades y los Estados dejan de poder poner en funcionamiento mecanismos de integración social, en forma de subvenciones y servicios públicos, con la crisis fiscal provocada por la inestabilidad económica. El comunitarismo y la racialización aparecen entonces como una falsa solución para estos grupos, que se repliegan en fórmulas identitarias como mecanismos de protección. Es así como hay que leer el ascenso del islamismo radical en las periferias de las grandes ciudades occidentales.

El antirracismo siempre desemboca en dos caminos, ambos incapaces de resolver esta situación. Por un lado, la reforma del Estado para la integración en la nación de las minorías raciales, a través de subvenciones y políticas de discriminación positiva. Sin embargo, el reformismo está perdiendo su base material con la crisis del capital y, antes bien, incapaces de responder con ayudas sociales, los Estados cada vez responden más con la policía. El otro camino, el nacionalismo, piensa encontrar la solución a la miseria del proletariado racializado en formas de autogobierno que, finalmente, adolecen del mismo problema que el Estado

central para enfrentarse a una crisis económica permanente. En la medida en que parte de la separación con el resto de la clase y empuja a la identificación con la burguesía de la propia raza, este camino es además profundamente reaccionario. Así, atrapado entre un igualitarismo jurídico impotente y un nacionalismo reaccionario, el antirracismo —como lucha separada del combate global contra este sistema— sólo puede generar más confusión y colaborar así con la reproducción del orden establecido.

Lejos de las visiones antirracistas y racializadoras que entienden que el capitalismo no es democrático por su racismo estructural y ven, por tanto, en las reformas democráticas del Estado la manera de luchar contra el mismo, es precisamente la naturaleza democrática del capitalismo, la igualdad jurídica de sus ciudadanos garantizada por el ejercicio de una soberanía nacional desde un Estado acotado por fronteras, la que lo reproduce permanentemente. Para que haya democracia, es precisa una nación: para que haya nación, son precisas fronteras, personas sin papeles, extranjeros y nacionales, contraposición a otras naciones, tensiones imperialistas, guerra. La democracia necesita de la reciente masacre en la valla de Melilla a manos de los Estados español y marroquí, pero también de la expulsión de miles de nigerianos a manos del Estado senegalés devol-

viéndolos a las hambrunas y la guerra en su país. No es el racismo el que crea las fronteras, sino que son las fronteras las que, como elemento imprescindible del funcionamiento capitalista, reproducen permanentemente el racismo. Sólo un movimiento de clase, es decir, antiestatal e internacionalista, es decir, radicalmente antinacional, puede acabar con el racismo que provoca espontáneamente este modo de producción moribundo.

## **Desde dónde hablamos los comunistas**

Este movimiento no es un deseo piadoso o una apuesta pascaliana. Es un movimiento real, objetivo, material que se expresa toda vez que se reinicia la lucha de clases. Si el capitalismo exagera el nacionalismo, sin embargo tiende a unificar materialmente las condiciones del proletariado a nivel mundial. De ahí que, pese a la matanza nacionalista de la Primera Guerra Mundial, la revolución rusa no fuera un fenómeno occidental, sino una oleada de revolución internacional que sacudió desde Estados Unidos y la Patagonia hasta China. El desarrollo posterior del capitalismo, con la ayuda in-

dispensable del estalinismo en cuyas bases se erige la teoría poscolonial, siguió socializando la producción, creando una interdependencia creciente de los distintos territorios y planteando problemas que el capitalismo, en su fragmentación de Estados-nación, no puede resolver. A problemas mundiales como la expulsión de trabajo y la población sobrante, la crisis climática o la escalada permanente hacia la guerra, sólo puede responder una clase que es mundial y que se ve empujada, para acabar con su miseria, a acabar con el sistema capitalista y sus categorías. Solo desde esta óptica internacional, desde la constitución de una comunidad humana mundial, puede superarse la fragmentación de las sociedades humanas que arrastraban como línea de continuidad la separación del nosotros y el otro. Es desde este movimiento real, que nace de las contradicciones del sistema y les enfrenta la necesidad histórica de la revolución mundial, desde donde hablamos los comunistas.

El concepto de «lugar de enunciación» es utilizado por la posmodernidad para acotar desde qué privilegios y opresiones se habla. Para ella, toda formulación de universales es una tapadera, un lugar usurpado por la particularidad del individuo que produce el discurso. Al hacerlo, reconoce con razón que la conciencia no está separada de la existen-

cia, pero define la existencia por las circunstancias del sujeto atomizado del capital y las categorías que lo articulan.

Ciertamente, los saberes no se producen en abstracto, sino que están determinados por las condiciones materiales en que vivimos, el modo de producción que los forma, es decir, la manera en que las sociedades producen y reproducen su vida en relación con la naturaleza. En consecuencia y como creemos haber demostrado en este texto, los racializadores hablan desde el capitalismo y no pueden escapar a su lógica: el individuo, la democracia, la patria. Parten de la visión atomizada del individuo para afirmar que en él se produce la intersección de distintas relaciones de poder y como distintas tienen que lucharse, abocándolo a una esquizofrenia permanente de privilegios y opresiones.

Desde el individuo pueden decir que los discursos organizan la realidad, que el racismo organiza el capitalismo, que la Modernidad es una articulación de poder-saber contra el que se debe luchar desde una óptica epistemológica, es decir, académica. Los racializadores también hablan desde la democracia, porque toda la plasmación política de sus teorías consiste en la conformación de un proyecto nacional-popular de los subalternos para refundarla, sin ver lo más básico, que su democracia exige Estado, nación, fronte-



ras y nuevos excluidos, nuevos racializados por la lógica misma de esta sociedad. Pero los racializadores hablan también y sobre todo desde la patria. Su lugar de enunciación exige perder toda forma de comunidad entre seres humanos —concepto ilustrado que solo oculta la sangre de los colonizados— y hablar desde una geografía, una cultura, un pueblo, una tradición nacional: el internacionalismo es una quimera o un engaño mezquino. Por ello mismo, los racializadores solo pueden hablar desde las relaciones capitalistas, regodeándose en sus aspectos más reaccionarios, porque en el conflicto nación contra nación el resto de oposiciones desaparecen. La lucha contra el patriarcado es un caballo de Troya occidental. La resistencia contra la devastación ecológica es un privilegio occidental que los países de la periferia no pueden permitirse. La autoridad de Dios y su clero es algo a defender frente a la modernización capitalista. La lucha de clases, si se nombra, debe estar subordinada al proyecto nacional contra las potencias occidentales. Frente a la nación, frente a la raza, queda negada toda lucha por la emancipación.

La racialización habla desde las categorías del capital. El programa comunista puede oponerse a estas categorías porque su lugar de enunciación no es la fragmentación capitalista, sino un nuevo modo de producción que nace

en el seno de este y se formula como programa, como brújula, para el estallido de revueltas y revoluciones al que nos empuja la crisis de este sistema. Como expresión de un movimiento real hacia el comunismo, nuestro lugar de enunciación es mundial y colectivo, es de especie: es, por ello mismo, el único lugar desde el que podemos hablar quienes aspiramos a una transformación radical de este mundo.







Este libro se compone de tres ensayos que hemos ido publicando a lo largo del año 2022, *¿Interseccionando el capitalismo?, Mujer, patriarcado y capitalismo y Raza, racismo, racialización: una perspectiva comunista*, resultado de discusiones colectivas que hemos tenido recientemente para seguir desarrollando nuestra crítica al postmodernismo. ¿Cuál es nuestra perspectiva? Realizar una crítica comunista a una gama de concepciones que tienen en común disolver la lucha unitaria contra este mundo, dominado por el capital y sus dinámicas, en nombre de una multiplicidad de luchas contra diferentes opresiones. Con ello no disminuimos la importancia de la lucha contra el racismo o el patriarcado en una lucha por el comunismo, pero entendemos que desde una concepción parcial y separada de estas opresiones no se podrá acabar con ellas, solo reproducirlas bajo formas nuevas, más modernas, más propiamente capitalistas, pero igual de opresivas. El comunismo no es una identidad ni una lucha parcial, sino un movimiento real que apunta a las raíces mismas de toda opresión, articuladas por el trabajo asalariado, la familia y el Estado como categorías esenciales al capitalismo.