



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

MARXISMO Y GÉNERO: DE LAS TEORÍAS DUALES A LAS TEORÍAS UNITARIAS

Autor/es

Diego Casero Monge

Director/es

Jorge León Casero

Facultad de Filosofía y Letras. Campus de San Francisco
Curso 2023-2024

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	4
2. LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL PATRIARCADO Y LAS TEORÍAS DUALES ..	5
2.1. El patriarcado como sistema autónomo (Cinzia Arruza).....	5
2.2. Patriarcado y Capitalismo: Los dos sistemas y las “teorías duales”	7
2.3. La teoría de la interseccionalidad y los ejes de opresión autónomos (Holly Lewis)	
11	
3. LA CRÍTICA MARXISTA UNITARIA A LAS TEORÍAS DUALES	13
3.1. La crítica al patriarcado como sistema de explotación autónomo: El problema de las clases y la fuerza motriz. (Cinzia Arruza)	13
3.2. La crítica a la teoría de la interseccionalidad: El problema de la interconexión de sistemas y de la clase como vector de opresión (Holly Lewis)	16
3.3. La crítica a las consecuencias prácticas de las teorías duales.....	18
4. LA(S) TEORÍA(S) UNITARIA(S)	19
4.1 La perspectiva unitaria de Lise Vogel y la reproducción social del capitalismo ..	19
4.3. La reproducción de la fuerza de trabajo y el papel del “trabajo doméstico”	22
4.4. La centralidad del trabajo y la “reproducción social ampliada de la clase trabajadora” (Isabel Benítez).	26
4.6. De la teoría a la práctica: hacia un frente unitario de clase y una solidaridad internacionalista inclusiva.	27
5. CONCLUSIONES.....	29
BIBLIOGRAFÍA	33

Marxismo y género: De las teorías duales a las teorías unitarias.

Marxism and gender: From dual theories to unitary theories.

- Elaborado por Diego Casero Monge.
- Dirigido por Jorge León Casero.
- Presentado en julio para su defensa en la convocatoria de septiembre del año 2024.
- Número de palabras (incluida bibliografía, pies de página, índice etc.): 15440.

Resumen

En la teoría feminista y queer occidental se ha tendido a asumir la existencia de un sistema de explotación sexual y de género autónomo, este se ha solidado denominar como “patriarcado”. Está a veces se considera solitario, pero a menudo se considera junto al sistema capitalista (teorías duales) y al racial (teorías triples) o junto a múltiples ejes de opresión (teoría de la interseccionalidad). Sin embargo, desde el análisis marxista de la opresión de género, propio de las teorías unitarias como las que hacen autoras como Lise Vogel, Isabel Benítez, Holly Lewis o Cinzia Arruza, podemos afirmar que es el capitalismo y no otro sistema el que organiza dicha opresión en su estructuración de las relaciones de producción en su conjunto. Esto nos lleva a, en el intento por no solo interpretar el mundo, sino de transformarlo para liberar a todas las personas, apostar por el abandono del separatismo propio de las teorías duales y la apuesta por un frente unitario de clase basado en la solidaridad internacionalista inclusiva.

Palabras clave

Teoría unitaria, teorías duales, capitalismo, patriarcado, opresión de género, marxismo.

1. INTRODUCCIÓN

En este Trabajo Final de Grado busco profundizar en los debates que se están dando en occidente en el marxismo, el feminismo y lo queer entorno a la cuestión de la relación entre el capitalismo y la opresión de género. Este TFG parte desde una posición comunista que apuesta por la capacidad del marxismo de renovarse para integrar los problemas de género a su análisis de la totalidad capitalista, de manera que se pueda avanzar en la liberación de todas las personas.

En este sentido he decidido centrar este trabajo sobre la relación entre la opresión de género y el capitalismo tratando especialmente la pregunta sobre cuál es el sistema de explotación responsable de la opresión de género. Respondiendo a tal pregunta pretendo llegar a conclusiones teóricas y prácticas-estrategias sobre la articulación de una lucha marxista contra la opresión de género. Afronto estos debate bajo un postulado comprometido con la denominada “teoría unitaria”, que apuesta por la tesis de que el capitalismo, en su organización de la reproducción social general, es el que origina la opresión de género actual; no existiendo algo así como un “sistema de explotación patriarcal” autónomo.

Aunque mi trabajo se centra más en el debate existente en el plano teórico respecto a la opresión de género y su relación con el capitalismo, sigo la “XI Tesis Sobre Feuerbach de Marx”, donde afirma que “los filósofos simplemente han *interpretado* el mundo de diversos modos, de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx 2021, 63). Además, continuo la intención de la teoría unitaria, que como hacen otras teorías feministas-socialistas, se plantea como “herramientas al servicio de la intervención política” (Benítez, 2020). En este sentido, aunque me centro en criticar las limitaciones e incoherencias de las teorías en su propio desarrollo teórico, mis críticas no buscan ser una discusión erudita en el aire, sino también ser una crítica a las consecuencias prácticas y estratégicas que dichas teorías provocan en la práctica política. En este sentido mis críticas nacen de la apreciación de las limitaciones estratégicas que los movimientos feministas y queer occidentales presentan a la hora de conseguir la liberación de las mujeres y las¹ disidentes sexuales, así como del movimiento comunista para concretar un frente de género.

Para realizar este trabajo me he centrado fundamentalmente en la obra de cuatro autoras de la teoría unitaria: Lise Vogel, Cinzia Arruza, Holly Lewis e Isabel Benítez. Estas teóricas son bastante diferentes entre sí, de ahí que sea necesario quizás hablar de “teorías unitarias” en plural; sin embargo, creo que muchas de sus tesis pueden ser congeniadas y es en esa línea que realizo este trabajo. Lise Vogel es una autora de los años 80 cuya obra asienta las bases para la teoría unitaria posterior y sigue siendo muy vigente para la discusión actual. Cinzia Arruza es una autora marxista contemporánea importante en las

¹ En este trabajo usaré el lenguaje neutro con “e” para referirme a grupos en los que haya personas de distintos géneros.

discusiones internacionales sobre el movimiento feminista y queer, que me servirá para exponer la historia de los postulados de las teorías duales y las críticas marxistas a los mismos. Holly Lewis, por su parte, es una autora que ha renovado fuertemente la teoría queer con su obra *La Política de Todes* en la que integra el análisis queer y feminista a una lucha marxista contra la totalidad capitalista, siendo a su vez muy crítica con determinados desarrollos reformistas feministas y queer. Por último, Isabel Benítez es una autora comunista contemporánea del estado español que ha publicado diversos artículos militantes con la intención de participar en los debates que se están dando sobre el género en espacios comunistas, su posición es especialmente crítica con la teoría queer y el movimiento feminista dado que proviene de un marxismo más ortodoxo.

Aunque en todo el trabajo busco beber de las cuatro autoras, hay algunas que serán más importantes en determinados apartados. Cinzia Arruza me es útil sobre todo por su exposición del debate, por eso será la autora que más citaré en el apartado 2 “La conceptualización del patriarcado y las teorías duales” y en el 3 “La crítica marxista unitaria a las teorías duales”. En el apartado 4 “La(s) teoría(s) unitaria(s)” me centraré especialmente en la obra de Lise Vogel y en la lectura de Isabel Benítez y Holly Lewis de la misma. A Lewis además integraré sobre todo en lo que concierne a la teoría queer y a la teoría de la interseccionalidad. En lo que se refiere a las cuestiones de la práctica política, presente en distintos apartados a lo largo del trabajo, serán fundamentales tanto Benítez como Lewis por su ambición estratégica.

2. LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL PATRIARCADO Y LAS TEORÍAS DUALES

2.1. El patriarcado como sistema autónomo (Cinzia Arruza)

Como expone Cinzia Arruza en su artículo “Reflexiones degeneradas: Patriarcado y capitalismo” pese a que sea muy habitual encontrar referencias al término “patriarcado” para referirse a cómo la opresión de género es algo sistémico y no individual, al acercarse a la teoría y a los movimientos feministas está muy poco claro que quiere decir “patriarcado” o “sistema patriarcal” y es aún más complicado ver su relación con el “capitalismo” o el “sistema capitalista”. A tales preguntas hay múltiples respuestas e intentaré abordar algunas a continuación. (Arruza, 2016)

Ante las múltiples interpretaciones de lo que es el sistema patriarcal, en las teorías feministas, Arruza postula que no existe sobre él “una definición uniforme, sino más bien

un conjunto de proposiciones, algunas compatibles y otras contradictorias entre sí” (Arruza 2016, 4). Lo que la lleva a apostar por una definición del concepto de sistema patriarcal poco concreta que le permite incluir a la mayoría de propuestas y que tomaré como propia, el de “un sistema de relaciones, tanto materiales como culturales, de dominación y explotación de las mujeres por los hombres. Un sistema con su propia lógica, pero permeable al cambio histórico y en relación continua con el capitalismo” (Arruza 2016, 4). Hay que aclarar que, según la teoría concreta, el sistema patriarcal se entenderá como exclusivamente cultural, o también como material y productivo. También dependerá de dicha formulación concreta que el patriarcado se postule como susceptible al cambio histórico o impasible ante él.

En cualquier caso, podemos rastrear los orígenes de las bases ideológicas para el uso actual del término “patriarcado” en la segunda ola del feminismo, y a su difusión en especial a partir del desarrollo del feminismo radical. El feminismo de la segunda ola partirá fundamentalmente de *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir y se desarrollará con las décadas en base a la adopción crítica de corrientes psicoanalíticas, antropológicas o marxistas. En este sentido, *El segundo sexo* comienza a reelaborar lo que se entenderá como patriarcado en la actualidad al concebirlo como el proceso por el que, a través de su control de la cultura, los hombres siempre han configurado qué es ser mujer, la “mujeridad” en sus diversas formas, y, por tanto, afirma que siempre ha existido la opresión y exclusión sistémica de las mujeres. En palabras de Beauvoir, “éste, siempre ha sido un mundo de hombres” (Arruza 2018, 97-99).

La teoría de Beauvoir será la base para posterior desarrollo del feminismo radical; el cual teorizará la fundación patriarcal de la cultura (y por tanto de la sociedad) y trabajará en la afirmación de al menos cierta universalidad del patriarcado, así como de su condición de sistema autónomo. En este camino, el feminismo radical surgió en Estados Unidos enfrentándose al feminismo liberal y al socialista reafirmando la necesidad de rechazar todas las teorías existentes como hijas de la cultura patriarcal, llamando a formar una visión propiamente feminista del mundo. Según la visión del feminismo radical descrita por Arruza, “en el seno del sistema patriarcal, todas las mujeres sufren una opresión por parte de todos los hombres, todos los hombres sacan ventaja de la subordinación femenina y todas las demás formas de explotación, jerarquía, supremacía no son más que extensiones de la supremacía masculina” (Arruza 2018, p.123).

Para defender tales afirmaciones múltiples autoras trabajaran a partir de los postulados de la antropología de Lévi-Strauss. Él postula que, si la cultura y la sociedad se fundaron a través del intercambio que hacían los hombres, el primer elemento por ser intercambiado fueron las mujeres, siendo el matrimonio en realidad un acuerdo entre hombres intercambiándose mujeres. Así, el intercambio de mujeres por el hombre es lo que funda la sociedad y la cultura. Esta situación permitiría argumentar algo que será fundamental para algunas teorías feministas: la condición universal del patriarcado, lo que lleva a su vez a considerar su autonomía. Las conclusiones del “intercambio de mujeres” también serían la configuración de un papel activo, en la creación de la sociedad y la cultura, para

los hombres, y uno pasivo para las mujeres. Para esta teoría la sociedad y la cultura son construcciones patriarcales del hombre, y la configuración de un binomio actividad/masculino-pasividad/femenino sería una estructura constatable de forma casi universal en todas las sociedades. Esto genera a su vez otra afirmación fundamental en la teoría sobre el patriarcado, la condición de intercambiable de las mujeres y por tanto su opresión son consecuencia de la desventaja biológica que les presenta la debilidad de su papel gestante. Independientemente de que las afirmaciones de Lévi-Strauss hayan sido posteriormente desmentidas, la conclusión de que el patriarcado es fundacional respecto a la existencia de la sociedad ha sido muy común entre todos los movimientos feministas, así como también lo ha sido explicar la opresión de las mujeres en base a la condición natural o biológica de hombres y mujeres, a su dimorfismo sexual, a la capacidad reproductiva de las mujeres, al instinto de dominación masculino y un largo etc. (Arruza 2018)

Determinadas corrientes del feminismo radical acabaron evolucionando en lo que se denominó como “feminismo de la diferencia”. Luce Irigaray, una de sus máximas exponentes, afirmará que mediante la profundización en el descubrimiento de la diferencia con los órganos sexuales del hombre la mujer podrá salir del orden simbólico del padre. Así, la opresión de los hombres hacia las mujeres, en cuanto que primaria, dado que surge de la propia diferencia biológica, es después extendida a otros campos en un ejercicio por el que la supremacía masculina crea los distintos sistemas de dominio. Esto es acorde a la tendencia del feminismo radical de pensar la opresión de género como la opresión primaria, por ejemplo, Kate Millet construiría su teoría en base a que “la opresión sexual no es solo una forma de dominio político, sino que es la primera forma de dominio político, que precede a las demás y debe por tanto ser combatida antes que las demás” (Arruza 2018, 122 y 123). Así, autoras psicoanalíticas como Juliet Michell afirmarían también que el patriarcado tiene una “naturaleza psicológica e ideológica universal y ahistorical” (Arruza 2018, 145). invariable en lo que respecta al modo de producción. (Arruza 2018)

2.2. Patriarcado y Capitalismo: Los dos sistemas y las “teorías duales”.

A partir de los debates sobre la materialidad o no del sistema patriarcal y de la opresión de las mujeres se abrieron diversas preguntas fundamentales respecto a cuál era la autonomía del sistema patriarcal, cuál era su extensión histórica, cuál era su naturaleza económica y cómo se interrelacionaba con otros sistemas de explotación. Serán las teorías que aborden esto las que pasaré a tratar ya que la cuestión de la articulación del sistema patriarcal con el sistema productivo nos introduce a lo fundamental de este TFG. A saber, cómo debemos abordar la relación entre clase y género. La respuesta ha sido dada de distintas maneras, muchas veces a través de las que podemos llamar “teorías duales” o

“teorías de los dos sistemas” que tratan de seguir la perspectiva de “dos sistemas, una teoría”.

Desde una propuesta claramente contraria al análisis marxista, la exponente del “feminismo materialista” Cristine Delphy en *El enemigo principal* (1970) trató la cuestión de la explotación económica que sufren las mujeres. Ella afirmará que la apropiación que se hace del trabajo femenino no es en beneficio directo del capitalismo, sino de los hombres. Así “el beneficiario directo del trabajo reproductivo/productivo de la mujer es su pariente hombre (marido, padre hermano) o su cónyuge. Junto al modo de producción capitalista, existe otro, generalmente no reconocido, el modo de producción patriarcal” (Arruza 2018, 114 y 115). Este será el que determinará “las relaciones de producción entre hombres y mujeres” y cuya base fundamental será “la apropiación integral por parte de los hombres del trabajo doméstico de las mujeres” (Arruza 2018, 115). Así, hombres y mujeres se configuran bajo dicho modo de producción como “dos clases antagónicas y ligadas por una relación de explotación” (Arruza 2018, 115). Y aunque el capitalismo contribuye a perpetuar el “modo de producción patriarcal” y debe ser por tanto combatido, el “enemigo principal” de las mujeres no es otro que el patriarcado. Así, respecto al modo de producción patriarcal, las mujeres no forman parte de la misma clase social que sus marido que las explotan, pero sí que de la de sus patronas, con la que comparten una misma explotación. Por tanto, es necesario combatir la “falsa conciencia de clase” basada en las clases del modo de producción capitalista por la que las mujeres se creen de la misma clase que su explotador, su marido. De este modo Delphy llama a priorizar la toma de conciencia sobre tu “clase patriarcal”, y por tanto, también sobre “la solidaridad de intereses en cuanto que mujeres” (Arruza 2018, 119).

Frente a tales propuestas aparecerán diversas autoras de las corrientes que se han denominado como “feministas-socialistas” o “feministas-marxistas” que tratarán de abordar el tema de la explotación económica en mayor reconciliación con los análisis marxistas. Esta reconciliación, sin embargo, a menudo se hizo a través de una asunción acrítica de los conceptos del feminismo radical. En este sentido, la mayoría coinciden en seguir considerando la existencia de dos sistemas, uno patriarcal y otro capitalista, que entran en interrelación.

A la hora de definir estos sistemas duales, y teniendo en cuenta que es una abstracción conceptual que incluye teorías muy diferentes, me parece acertada la definición de Arruza. Ella define los sistemas duales como aquellos que consideran que “el género y las relaciones sexuales constituyen un sistema autónomo que se combina con el capitalismo”. Algunas de estas teorías llegarían a considerar las relaciones de género como “un sistema de relaciones culturales e ideológicas producto de los modos de producción precapitalistas y formaciones sociales independientes del capitalismo” (Arruza 2016, 2). También nos sirve la definición de Isabel Benítez que define las teorías duales como “aquellas posiciones que distinguen dos lógicas de opresión diferentes, aunque relacionadas entre sí: la de la opresión patriarcal y la opresión derivada de la explotación capitalista, una suerte de espacio cómodo donde reconciliar -no

sistemáticamente- postulados del feminismo radical con los del feminismo marxiano” (Benítez 2020).

En estas teorías el concepto de “reproducción” sirvió como un buen punto de enlace entre el feminismo radical y el análisis marxista. Pero en su utilización los procesos de reproducción fueron considerados “como un aspecto comparable, pero relativamente autónomo respecto de los procesos productivos que caracterizan a una sociedad determinada” (Vogel 2024, 107). Así, junto al modo de producción a menudo se consideró un “modo de reproducción” con múltiples interpretaciones sobre qué significaba tal cosa. Hubo quien lo identificó con las funciones de la familia, lo que podemos decir que sigue el polémico legado de Friedrich Engels en *El Origen del Estado la Familia y la Propiedad Privada*². Algunas teóricas afirmaron que “la relación entre producción y reproducción es una dialéctica al interior de una dialéctica histórica más amplia [de manera que] los cambios en el modo de producción dan como resultado a cambios en el modo de reproducción” (Vogel 2024, 108). Otras optaron por el camino de considerar un modo de producción “doméstico” o “familiar” paralelo al modo de producción capitalista.

En la conciliación de feminismo y marxismo fue especialmente problemático integrar el concepto de patriarcado en el análisis marxista. En este sentido Lise Vogel ya en 1983 criticaba el hecho de que conceptos como el de “patriarcado” llegaran desde el feminismo radical y entraron “en el discurso feminista-socialista casi sin objeciones” (Vogel 2024, 106). Así, autoras feministas-socialistas como Heidi Hartmann o Amy Bridges plantearon el patriarcado como aquel concepto que llegaba donde no llegaban las categorías presuntamente “ciegas al sexo” (*sex-blind*) del marxismo con la consecuente creación de dos esferas, la que era explicable por las categorías marxistas y la que lo era por las categorías feministas, pese a que las autoras buscasen que ambas funcionasen bajo una sola teoría feminista-socialista. En cualquier caso, había una fuerte discusión sobre qué era el patriarcado y cuál era su alcance. Para algunas el patriarcado explicaba la composición interna de las estructuras sociales (Heidi Hartmann), para otras explicaba las relaciones interpersonales. Para algunas era un sistema o fuerza puramente ideológica (Juliet Michell), para otras tenía capacidad para controlar “el trabajo, el acceso a los recursos y la sexualidad de las mujeres” (Vogel 2024, 107) dada su profunda base material (Sheila Rowbotham). (Vogel 2024)

A través del estudio de algunas teóricas concretas del feminismo-socialista podemos ver determinadas tendencias de las teorías duales de perpetuar la separación entre el ámbito de la sexualidad y el ámbito del capitalismo, en acrítica sintonía con el feminismo radical. Así será común encontrar autoras que consideren que existe un mundo de la mujer, la reproducción y la sexualidad, ajeno diferenciado del de la producción (Mitchell); unos conceptos marxistas incapaces de llegar a ese mundo y por tanto, de analizar esas

² Dicha obra de Engels, aun con sus importantes aportes, es criticada por muchas autoras de la teoría unitaria por considerar que es una de las bases que facilitaron la asunción de la teoría dual en el marxismo y que la perpetúan en él hoy en día. Esto se debería a su presunta caracterización de un ámbito de la “reproducción” asociado a la familia, distingible del de la producción. (Benítez 2021; Vogel 2024)

categorías o a las propias del género (Hartmann) y por último; la exigencia por tanto de una solución de liberación distinta, ajena a la economía-política marxista, para dicho ámbito sexual y cultural (Fraser).

Para señalar estas teorías a menudo mantienen un mundo de la mujer, la reproducción y/o la sexualidad, podemos atender a la teoría de Juliet Mitchell en “*Women: The Longest Revolution*” (1966) y *Woman's Estate* (1971), textos que Lise Vogel ya en 1983 coloca como el origen de la teoría feminista-socialista como tal. En sus textos se propone diferenciar la condición de las mujeres en cuatro estructuras separadas que son la que determinan su lugar: la producción, la reproducción, la socialización y la sexualidad. Donde la producción se refiere a lo externo a la esfera doméstica, como el trabajo asalariado; y el resto de estructuras se refieren a “la existencia de la mujer por fuera del ámbito productivo, como esposa y como madre” (Vogel 2024, 91). La perspectiva de Mitchell puede seguir considerándose una teoría dual por su consideración separada de la estructura de la producción de la que dice que “las mujeres habrían sido excluidas desde el inicio de la sociedad de clases” (Vogel 2024, 92). De esta manera, podemos decir que sigue considerando acríticamente que el “el mundo del hombre” de la producción ha sido acompañado por “el mundo de la mujer” en el que la familia es la mistificación en la que se dan las otras tres estructuras, reproducción, socialización y sexualidad.

Para profundizar en esta dualidad, nos sirve la teoría de Heidi Hartmann en “*The unhappy marriage of Marxism and Feminism*” (1979) quien postula los límites de los términos de la crítica de la economía política para llegar a los asuntos de ese mundo diferenciado y tratar los asuntos del género, así como también los de la raza. Para Hartmann, “el capitalismo crea jerarquías internas a la fuerza de trabajo, pero sus leyes de desarrollo no pueden determinar quién será destinado a ocupar tales jerarquías” (Arruza 2018, 144), las leyes de movimiento del capital, en su carácter “puro”, serían indiferentes al sexo o la raza. Por ello Hartmann señala que la crítica de la economía política, en cuanto reflejo de tales leyes, sería insuficientes para analizar la realidad y juzgar quién ocupa dichas posiciones cuando dichas leyes se aplican a la historia concreta, por tanto, sería necesario un análisis específico de género. Y es que para Hartmann “lo que permite al capitalismo colocar a las mujeres en los escalafones inferiores de las jerarquías internas a la fuerza de trabajo no son las lógicas de funcionamiento interno del capitalismo mismo, sino las constitutivas de otro sistema de opresión, que aun habiéndose entrelazado con el capitalismo, goza de vida propia y de una autonomía relativa: el sistema patriarcal” (Arruza 2018, 144 y 145). Este sistema se entiende como precapitalista, y es “utilizado” por el capitalismo en cuanto que le es útil para su propia explotación moderna. Sin embargo, este patriarcado según Hartmann no es universal e invariable sino que su “naturaleza” es modificada por los distintos modos de producción en cuanto que se hace efectivo en relación con unas determinadas relaciones de producción que dependerán del momento histórico, habrá así, un “patriarcado esclavista”, un “patriarcado feudal”, un “patriarcado capitalista” etc. (Arruza 2018). La perspectiva de Hartmann es un avance en cuanto que historiza en parte el patriarcado frente a las teorías del feminismo radical. Para ella las transformaciones no se dan solo en las expresiones del patriarcado, sino en las

estructuras del patriarcado mismo. Sin embargo, pese a dicha correlación, los dos sistemas, capitalismo y patriarcado, “funcionan según lógicas internas, y leyes específicas” (Arruza 2018, 146), perpetuando un análisis dualista.

Por último, podemos revisar la teoría de Nancy Fraser *Iustitia Interrupta* (1997), quien postula que las exigencias de liberación respecto a “injusticias culturales y simbólicas”, (ámbito en el que considera que entra parcialmente la opresión de las mujeres y enteramente la opresión de las disidentes sexuales) requiere de exigencias ajenas no económicas. En este sentido Fraser considera la existencia de dos esferas en lo que concierne a los sistemas de dominación, una la de la explotación económica que demanda “redistribución, y otra la de la opresión simbólica y cultural que demanda “reconocimiento”. La cuestión está en que injusticias culturales como presuntamente la de las disidentes sexuales “no son constitutivas de las relaciones de producción, no estructuran la división del trabajo” (Arruza 2018, 147). Su superación por tanto depende de un cambio simbólico o cultural y no de uno económico, y viceversa para las injusticias económicas. En el caso de una injusticia mixta, como la de las mujeres, por una parte, estas serían oprimidas “cultural y simbólicamente” por la violencia doméstica, sexual y mediática sobre sus cuerpos, mientras que por otra serían explotadas “económicamente” dada la utilización del género como forma de distinguir entre sectores de trabajadores, con la división del trabajo entre reproductivo-no retribuido y productivo-retribuido. (Arruza 2018)

Pese al innegable dualismo de la teoría de Fraser, su intento de reconciliar las luchas por el reconocimiento y la redistribución es un intento basado en una necesidad real, la expresada desde los años 70 de reconciliar los denominados “nuevos movimientos sociales” y sus luchas feministas, racializadas y queer (entre otras) con la lucha socialista. En este sentido la necesidad de evaluar más sistemas más allá del patriarcado y el capitalismo empezó a hacerse relevante muy pronto en la práctica de la lucha política. Además, la tesis del “enemigo principal” de Delphy que se asentó como hegemónica en el feminismo de la segunda ola comenzó a recibir fuertes críticas, esta y su implícita “Mujer Universal” o “sororidad universal”, generaron muchos conflictos no solo en las feministas marxistas que negaban la solidaridad interclasista, sino en las feministas anticolonialistas y antirracistas, como bell hooks, que criticaban como las mujeres racializadas eran oprimidas por sus “hermanas” blancas burguesas y defendían la solidaridad con los hombres racializados.

2.3. La teoría de la interseccionalidad y los ejes de opresión autónomos (Holly Lewis)

Como contestación a las cuestiones abiertas por los nuevos movimientos sociales muchas teorías, como la de pasaron a formular “sistemas triples” que interrelacionaban clase, género y raza, como tres sistemas autónomos de dominación. Conforme se desarrollaron dichas teorías, junto al capitalismo, el patriarcado y el racismo, además fue necesario

considerar otras opresiones como el capacitismo, la cisheteronorma o la nacionalidad lo que generó dudas de si tenía sentido postular sistemas “quíntuples” o “séxtuples” autónomos entre sí. El precio a pagar por afirmar la convivencia de distintos sistemas autónomos era la difícil explicación teórica de su interrelación. La solución más convincente que se daría desde el feminismo a este problema sería la teoría de la interseccionalidad, la cual siguió el legado de las críticas negras al feminismo radical. (Lewis, 2020)

La teoría fue comenzada en el ámbito del Derecho por la feminista negra Kimberlé Crenshaw en “*Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*” (1991) donde incidía en cómo la opresión de las mujeres negras no era la de las mujeres blancas ni la de los hombres negros, ni la suma de ambas, sino que el racismo y el sexism interseccionaban en las mujeres negras de una manera que genera una opresión cualitativamente diferente. Sin embargo la superación relativa del feminismo radical, la teoría de la interseccionalidad tuvo un prolífico desarrollo que fue más allá de sus inicios aplicándose a los análisis de la realidad de la opresión en general y se ha acabado convirtiendo en la teoría hegemónica a la hora de teorizar la opresión en la actualidad, siendo a menudo utilizada por teóricas de los ámbitos queer, antirracistas, feministas y posestructuralistas en general, pero también por pensadores que se autodefinen en el amplio espectro del marxismo.

La operación que hace tal teoría de la interseccionalidad es la de, según Lewis, postular un “modelo vectorial de la opresión [para intentar] construir una teoría unitaria de la opresión por medio de la figura del cuerpo individual” (Lewis 2020, 213). De esta manera hay distintos “ejes” o “vectores” de opresión (capitalismo, patriarcado, racismo, cisheteronorma, capacitismo, colonialismo...) que interseccionan en los cuerpos de las personas para generar efectos cualitativamente distintos según la intersección. En este sentido, hay un desplazamiento del estudio del origen y desarrollo de sistemas concretos, en favor del estudio de cómo se da la intersección en el cuerpo; lo que podemos decir que significa centrarse en las últimas consecuencias de dichos desarrollos en vez de en ellos mismos.

Además, podemos decir que esta teoría profundiza la consideración de la dominación en términos oprimido/privilegiado, siendo tu lugar resultado de la intersección de los distintos ejes. En este sentido, siguiendo una metáfora usada por Lewis, “el privilegio funciona como una bola reflejada, de manera que el láser rojo de la mirada del poder puede ser redirigido hacia otros cuerpos más vulnerables” (Lewis 2020, 213). De esta manera “la ética y lo interpersonal se convierten en el horizonte de la política” (Lewis 2020, 214) ya que lo que se debe hacer entonces es darse cuenta del propio lugar de privilegio y evitar reflectar esa opresión.

La novedad respecto a las teorías duales de la teoría de la interseccionalidad es el de unificar el análisis de manera que se añaden y reorganizan los sistemas de opresión de forma que ningún eje se priorice frente al resto, pues, no se encuentra nunca un número

acabado de sistemas y al mismo tiempo se consigue volver a entender la opresión como un hecho unificado a través de la intersección. Pero al final, independientemente de su número, se sigue considerando que los distintos sistemas de opresión son relativamente autónomos entre sí, no en el sentido de no depender unos de otros, sino en el de tener historias y desarrollos propios que interseccionan. Por así decirlo, cada uno tendría un “principio de movimiento” propio. En este sentido, postulo como Lewis que la teoría de la interseccionalidad es “una ampliación de la teoría de los sistemas duales” (Lewis 2020, 300), dado que esta surge como una solución al interior de las corrientes que postulaban las teorías duales y triples para el problema de cómo conseguir postular la convivencia de múltiples sistemas de explotación manteniendo la autonomía de cada uno de ellos.

3. LA CRÍTICA MARXISTA UNITARIA A LAS TEORÍAS DUALES

3.1. La crítica al patriarcado como sistema de explotación autónomo: El problema de las clases y la fuerza motriz. (Cinzia Arruza)

Una vez expuestas las principales teorizaciones sobre las relaciones entre la opresión de género y la de clase en las teorías duales ya es posible hacer un repaso a las necesarias críticas que el análisis marxista somete a tales teorías dado que su dualismo, a menudo en crítica consonancia con el feminismo radical, lleva a la compresión de la sexualidad como separada de la economía-política y viceversa.

Para aproximarnos a las cuestiones de si el patriarcado es un sistema autónomo y de si es correcto utilizar el término “patriarcado” para designar la opresión de género (Arruza 2016) es esclarecedor el artículo de Arruza “Reflexiones degeneradas: Patriarcado y capitalismo” donde consigue desarrollar de forma clara una serie de críticas a las teorías duales, basándose en que la conceptualización del patriarcado como un sistema de explotación autónomo genera una serie de problemas irresueltos que agotan la pertinencia de dicha tesis. Los problemas que recogeré de ella son (1) la pregunta por cuales son las clases que constituyen a dinámica de explotación del sistema patriarcal; y (2) la pregunta por la fuerza motriz propia del sistema patriarcal.

Ante la tendencia de los feminismos occidentales a afirmar que el patriarcado es un “sistema de explotación”, Arruza postula que tal afirmación implica necesariamente que hay una clase explotadora y una clase explotada. En este sentido lo fundamental será entonces responder a la pregunta por quiénes conforman estas clases. Pero antes de responder a tal pregunta sería positivo aclarar la conceptualización de qué se considera “explotación” bajo un análisis marxista dado que comprender cual es la crítica marxista

al capitalismo es lo que nos permite entender lo inadecuado de postular la existencia en la actualidad un sistema diferente al capitalismo que este explotando a las personas en base a la sexualidad.

La explotación bajo el análisis marxista se refiere explícitamente a un “mecanismo de expropiación de un excedente producido por una clase en beneficio de otra” y se puede dar “a través de mecanismos automáticos como el salario” o mediante “la expropiación violenta de la mano de obra de los otros” (Arruza 2016, 4) como la prestación feudal impuesta por los señores feudales. En este sentido, la explotación bajo el capitalismo, es decir, la “explotación capitalista” “es una forma de explotación que consiste en la extracción de plusvalía producida por el trabajador o trabajadora en beneficio del capitalista” (Arruza 2016, 4). Así, “para poder hablar de explotación capitalista, debemos dar cuenta de la producción de mercancías, el trabajo abstracto, el tiempo de trabajo socialmente necesario, el valor y la forma salario” (Arruza 2016, 4). Es necesario entender el porqué de la insistencia de Marx en la extracción de plusvalía; esto no es porque él pensase que hay una opresión, la económica, más importante que otra, de género, sino porque bajo el análisis marxista la extracción de plusvalía “es el secreto del capital, en el sentido de que constituye el origen de la riqueza socialmente producida y sus mecanismos de distribución” (Arruza 2016, 4). Es esa extracción la que organiza la sociedad en su conjunto; y en lo que a nosotras respecta, como argumentaré posteriormente, también organiza las relaciones de género en cuanto que parte de dicha sociedad. Con esta explicación podemos ser críticas con los postulados del patriarcado como un sistema de explotación y abordar la cuestión de que clases “explotan” y cuáles no en el sistema actual.

En este sentido podemos criticar la repuesta de Delphy y otras feministas que postulan el patriarcado como el principal sistema de explotación para las mujeres, y que por ello reivindican la solidaridad entre mujeres frente a la solidaridad de clase. Bajo la teoría de Delphy, las amas de clase son entendidas como una clase explotada por una clase explotadora constituida por sus parientes masculinos (Arruza 2016). La afirmación de que la alianza política de una trabajadora no deba ser con sus parientes masculinos, sino con la esposa de su patrono lleva a una confrontación insalvable con el análisis de clase, cuya base es la negación del interés interclasista en términos capitalistas. Pero lo que está claro es que las mujeres patronas reciben un plusvalor directo de la explotación de las mujeres proletarias y que en cambio, no está claro, como argumentaré a continuación, que el hombre proletario se vea en última instancia beneficiado de la organización feminizada y privatizada de las labores domésticas. Además, aunque mujeres de distintas clases puedan realizar una labor de “amas de casa” está claro que no se pueden asimilar la vida y las labores de la ama de casa de una clase y de otra sin hacer una tremenda abstracción que en su camino obvie las condiciones reales en las que se dan dichas labores. A tal conclusión solo se podría llegar bajo la perspectiva de un materialismo vulgar que entendiese el trabajo de la ama de casa como una acción abstraída y no como unas determinadas relaciones sociales.

La teoría de Delphy y muchas otras tienen un problema de raíz en su consideración de que “hombres y mujeres” son dos clases reales de explotadores y explotadas respectivamente, ya que entonces “inevitablemente llegamos a la conclusión de que existe un antagonismo irreconciliable entre las clases cuyos intereses están en contradicción recóproca” (Arruza 2016, 5). En este sentido se puede afirmar que los hombres reciben una ganancia superficial o aparente de la opresión de las mujeres, en cuanto que es cierto que como dice Arruza “es claramente mejor y más conveniente para cualquiera que alguien le cocine una comida caliente por la noche, o no tener que fregar los platos después de un largo día de trabajo” (Arruza 2016, 5) y es también cierto que los hombres se aferran a dicho “privilegio”. Pero hay que ser consciente de que una cosa es el interés superficial o inmediato y otra su interés de clase, que se basa en procesos de explotación. Dado que la explotación de los hombres proletarios es consecuencia del capitalismo y además es este quien en primera instancia organiza las relaciones de producción y les recluye en fábricas dejando para su “tiempo libre” las labores domésticas que luego relegan a las mujeres; dado que su explotación, en cuanto que hombres proletarios, no es otro que el de la explotación capitalista, y que dicha explotación se sostiene precisamente bajo las estructuras de género, su interés real es el del fin de la opresión de las mujeres y el fin de las labores domésticas que le atan a él.³ En cualquier caso, también habría que plantear que para ser parte de una clase explotadora debes tener al menos cierto control sobre la estructuración de esa explotación, y lo que está claro es que quien regula cómo se estructuran las relaciones de producción y por tanto la parte de ellas que conciernen al trabajo femenino, doméstico o no-doméstico, no son los hombres de la clase trabajadora, sino más bien la burguesía, y como parte de ella también las mujeres de la burguesía.⁴

Es en este sentido es importante entender que puedan existir unas relaciones de género que fuercen a las mujeres a un trabajo mayor que a los hombres y a hacerse cargo en la esfera doméstica de un trabajo total o parcial de cuidados privatizado, y por tanto desligado de forma aparente de cualquier socialización sin que eso signifique que haya una “explotación patriarcal” del hombre por las mujeres, un excedente del que este se apropie (Arruza 2016). Como dice Arruza “un hombre no perdería nada, en términos de carga de trabajo si la distribución del trabajo de cuidado fuera completamente socializada en lugar de ser realizada por su esposa” en un proyecto de socialización general del trabajo, y por tanto, “en términos estructurales, no habría intereses antagónicos o irreconciliables” (Arruza 2016, 5 y 6) entre hombres y mujeres de clase trabajadora; en cambio, “el capitalista, por otro lado, si tiene algo que perder en la socialización de los medios de producción” (Arruza 2016, 6), y también de los domésticos. Lo que habría

³ Estos argumentos no son nuevos. Ya fueron planteados por las primeras pensadoras anarquistas o comunistas que trataron la liberación de las mujeres, como Aleksandra Kolontái.

⁴ Remarco “cierto control”. No afirmo que los miembros de la burguesía sean un agente que explota al proletariado por voluntad individual. Pero dichas personas encarnan una clase social caracterizada, precisamente, por tener la propiedad de los medios de producción bajo el modo de producción capitalista y por tanto, la toma de decisiones humanas que incumben al funcionamiento de los mismos bajo el sistema capitalista, aunque lo hagan en base a los intereses impersonales del capital en un determinado escenario de lucha de clases. La posición del proletariado, y la de los hombres que entre otros lo conforman, precisamente se caracteriza por haber sido desplazados de las posiciones de decisión respecto a cómo se organiza el trabajo, también el femenino y/o doméstico.

plantear es que en un sentido sistémico las mujeres proletarias no se están haciendo cargo del trabajo “reproductivo” para liberar de dicha responsabilidad a los hombres, sino más bien a la clase que es la burguesía, que mediante la privatización y naturalización del trabajo doméstico reduce los costes que asume de la reproducción de la fuerza de trabajo, reproducción que es la que le permite tener obreros disponibles y preparados para trabajar cada mañana.

Atendiendo al segundo problema indicado por Arruza. Postular el patriarcado como un sistema independiente también implica que este debe tener una razón interna para su continua reproducción, la fuerza motriz que lo reproduzca debe ser propia y no ajena al mismo. Estamos buscando un equivalente a lo que el marxismo postula como la fuerza motriz del capitalismo, es decir, el continuo “proceso de valoración del valor”. (Arruza 2016)

Para Arruza, es difícil designar tal fuerza motriz precisamente porque, aunque se podría afirmar que las relaciones de género “desempeñan un papel” en la división del trabajo y en la estructuración de la familia, el patriarcado no organiza de forma directa las relaciones de producción, es decir, no organiza qué y cómo se produce, quien se apropia de esa producción y como se organizan las condiciones de dicha producción (Arruza 2016). En cambio, podemos decir que estos elementos son organizados por el sistema capitalista.

La única vía que nos quedaría entonces para explicar la autonomía del patriarcado sería postular su existencia indiferentemente de las relaciones de producción. Esto es seguir la vía idealista que afirma que el sistema patriarcal es de naturaleza ideológica, y que su “motor reside en el proceso de la producción de significados e interpretaciones del mundo” (Arruza 2018, 6) de forma patriarcal. Pero como apunta Arruza, no podemos separar la producción ideológica de la producción en general, debe haber alguna base material-productiva que oriente la supervivencia de dicho sistema ideológico, “si la ideología es la forma en que interpretamos nuestras condiciones de existencia y nuestras relaciones con ellas, debe existir alguna relación entre la ideología y las condiciones sociales de la existencia” (Arruza 2016, 6) sin dicha conexión explicada solo nos queda fetichismo y ahistoricismo. Desde luego, tampoco hay explicación posible para cómo sería factible la supervivencia de un sistema ideológico a los enormes cambios en la vida que supuso el capitalismo y que hicieron irreconocibles las formas previas de producción y reproducción, así como la organización de la familia y las relaciones entre las personas (Arruza 2016).

3.2. La crítica a la teoría de la interseccionalidad: El problema de la interconexión de sistemas y de la clase como vector de opresión (Holly Lewis)

El problema de la autonomía de los sistemas de explotación aumenta cuando se postulan teorías que afirman la coexistencia de diversos sistemas independientes, como las que postulan teorías triples de raza, clase y género o la teoría de la interseccionalidad, porque no solo necesitan explicar cuál es la fuerza motriz de cada uno de los sistemas, sino también cuál es la fuerza motriz o el principio de organización de la relación que se da entre los distintos sistemas. En este sentido, la teoría unitaria considera que la interseccionalidad ha sido incapaz de dar respuesta a dicha pregunta y ha reflejado en la teoría la misma fragmentación que el capital hace de la realidad (Arruza 2016).

Para profundizar en el problema de la interrelación entre sistemas autónomos me serviré de las críticas de Holly Lewis a las teorías duales y a la teoría de la interseccionalidad como última fase de ellas. Para Lewis, frente a la realidad capitalista y su “dictadura de los fragmentos [que hace que] las poblaciones sexuadas y racializadas aparecieran como fragmentos, como sectores de la sociedad con problemas solo tangencialmente relacionados con la economía política” (Lewis 2020, 296) hubo dos respuestas hegemónicas: la del marxismo clásico y su total desatención del problema, y la feminismo basada en entender que la dominación funcionaba por vectores de opresión externos.

Esta última hizo que indiferentemente del número de opresiones que se tengan en cuenta en la teoría en cuestión a menudo solo ha habido una salida: la de dividir la crítica de la economía-política para ver un binomio entre un campo, el económico y propiamente capitalista, y otro, el social-cultural, en el que entran el resto de opresiones. (Lewis 2020)

Para Lewis el desarrollo de la teoría de los sistemas duales y su evolución en la teoría de la interseccionalidad profundiza este problema generando un “modelo donde habría un infinito número de sistemas que podrían atravesar a una persona individual, pero que no eran generados necesariamente por el mismo sistema. Sugerir que estos efectos habían sido generados por el propio sistema era considerado reduccionista, pero al mismo tiempo no se daba una explicación adecuada de cómo se habían producido estos fenómenos sociales” (Lewis 2020, 297). La mistificación que se produce de estos sistemas, o más bien la falta del ejercicio de desmitificación necesaria para luchar contra todos esos fenómenos como una totalidad llevó a los movimientos feministas y queer a una práctica política reformista.

Estos movimientos caen en cosificar la opresión y hacer una “taxonomía de la opresión” (Lewis 2020, 240) en vez de entender que dichas identidades son una abstracción, y no conciben el modo en el que la opresión se realiza de forma concreta. En este sentido, poniendo a cada vector de opresión “en un origen difuso” la teoría de la interseccionalidad cosifica la raza y el género en vez de entender los procesos del sexismoy el racismo. Como dice Lewis “desconectados de la vida material, parece como si la opresión surgiera de una voluntad malvada y de malas ideas” (Lewis 2020, 300), es decir, se mistifica. Esto es especialmente contraproducente cuando se junta con el hecho de que la interseccionalidad es una política que funciona bajo la dicotomía “privilegiados” y”

oprimidos” dando como resultado una práctica política que impide la articulación de un movimiento conjunto capaz de alcanzar la liberación de todes (Lewis 2020).

En este sentido, otro de los elementos fundamentales que fallan a menudo en los análisis del feminismo, como mencionaba anteriormente, es el de comprender cuál es la compresión del concepto de “clase”, que es también cosificado en dichas teorías. En esta confusión hay muchas teorías feministas, que reducen la clase a un ámbito exclusivamente económico, pero es especialmente dañino en la teoría de la interseccionalidad donde la clase se entiende como un vector más de opresión dentro de la matriz del poder (Lewis 2020); un vector que por tanto hace parecer que la clase no tenga que ver con tu lugar, generizado y racializado, dentro de las relaciones de producción sino con tener una renta mayor o menor, o incluso con tener un oficio u otro. De esta manera, “la clase social no es entendida como una situación, como una posición dentro de un régimen de producción, sino como una identidad estática” (Lewis 2020, 300) y precisamente por eso se acusa al marxismo de totalitarista, por hacer una política de la totalidad a partir de una identidad, sin embargo, la cuestión es que la clase no es una identidad.

Por el contrario, la organización social que depende de la clase, el modo de producción capitalista es la razón de ser del estado presente de las cosas siendo la clase “la matriz de la injusticia social” (Lewis 2020, 300). En palabras de Lewis “la clase social no es otro vector de opresión; es la mistificación de todas las relaciones sociales para ponerlas al servicio de la producción de plusvalía” (Lewis 2020, 300), tu lugar en la organización social material. Así, podemos afirmar que la clase social es primaria “—no en el sentido de más importante, sino sentido de ser el límite, el fundamento, el lugar donde se extrae el beneficio y el lugar donde puede ser combatida—. La centralidad de la clase social es táctica, no moral” (Lewis 2020, 301). Es por su capacidad para organizar la sociedad, por ser el lugar de la explotación, que la clase no puede comprenderse como un vector más o como uno paralelo al género.

3.3. La crítica a las consecuencias prácticas de las teorías duales

Como decía en la introducción, las críticas a las teorías duales nacen no solo de la debate erudito, sino de la necesidad de los movimientos sociales de repensar las bases teóricas bajo las que forman, consciente o inconscientemente, estrategias políticas para cambiar el mundo. En este sentido, pese a las diferencias entre el feminismo radical, el feminismo de la diferencia y la teoría queer respecto al género, el sexo y la sexualidad en realidad podemos acusar a estas de haber coincidido en “la categorización del sexo y de la discriminación como la causa fundamental de todas las enfermedades políticas” (Lewis 2020, 192), en detrimento del análisis las relaciones productivas. A este respecto, no podemos sino afirmar que tal giro ha contribuido “a una deshistorización de la relación de opresión entre los sexos” (Arruza 2018, y 133).

Así, históricamente se han asumido análisis cuyas consecuencias prácticas, fuese o no la intención de las feministas-socialistas, son el separatismo como estrategia política. Por las teorizaciones expuestas en los puntos anteriores estos llevaban “en muchos casos la reivindicación del primado de la lucha contra el patriarcado respecto a todas las demás y la definición de los hombres y de las mujeres como clases de sexos antagonistas” (Arruza 2018, 133) cosa que, como apunta Arruza, no ha acabado con las estructuras de género ni con la liberación de las mujeres, sino que “Ha contribuido, más bien, al aislamiento y al repliegue sobre sí mismo del movimiento feminista, al desplazamiento hacia la vertiente exclusiva de la crítica ideológica y cultural, a través del desplazamiento más o menos sistemático y más o menos expeditivo del problema de las alianzas sociales. Situación que se ha ido agravando por la pulverización extrema —también teórica— que ha padecido el movimiento, fragmentándose entre sus diversas componentes: heterosexuales, lesbianas, negras, lesbianas negras...” (Arruza 2018, 133 y 134).

Tal tradición comenzada por el feminismo radical ha sido continuada intencionadamente por parte importante del movimiento queer, que desarrolló en los años 90 el denominado “nacionalismo queer”, especialmente en Estados Unidos (Lewis 2020), pero cuyo afán de separatismo es internacional y se puede apreciar también en los movimientos LGTB y queer del Estado español. Sin embargo, si el separatismo se pudo afianzar en el movimiento queer fue por la coyuntura internacional de los años del “no hay alternativa” neoliberal. Una clase obrera totalmente desarticulada, el auge de un nuevo conservadurismo, y una comunidad queer destrozada por el abandono social a partir de la crisis del sida dieron como resultado un “repliegue militante en torno al autocuidado y a los espacios seguros es que individualizó la lucha y al mismo tiempo creó una barrera protectora de dentro a afuera entre los oprimidos y sus opresores. Estos opresores ahora eran individualizados, como personas que no compartían las experiencias definitorias del grupo” (Lewis 2020, 233 y 234). Poniendo la entrada en la propia identidad o espacio cultural del grupo como criterio para la alianza política, el ejercicio de una solidaridad que pudiese articular una lucha revolucionaria por transformar la realidad en un mundo mejor para todos se cerró.

4. LA(S) TEORÍA(S) UNITARIA(S)

4.1 La perspectiva unitaria de Lise Vogel y la reproducción social del capitalismo

Dadas las limitaciones de muchos movimientos feministas a la hora de articularse más allá del esencialismo de la sexualidad⁵ en un movimiento general para acabar con el

⁵ En el sentido de que, aunque historizan y desencializan las formas concretas de sexualidad, como hace la teoría queer y otras, se sigue concibiendo, explícita o implícitamente, la sexualidad en general como algo

estado presente de las cosas en su conjunto, urge la necesidad de un cambio teórico y práctico en las luchas por la liberación de género. Podríamos decir que la pregunta en el feminismo occidental tradicionalmente ha sido “¿cómo concretar la independencia política de las mujeres respecto a los hombres?” Desde mi punto de vista, considero que hay que sustituirla por la pregunta “¿cómo concretar la independencia política de la clase trabajadora respecto a la libertad sexual y de género?”. Para llegar a tal pregunta tenemos que atravesar este cambio, que es el de la vuelta a una teoría unitaria de la realidad que sirva para una práctica de solidaridad internacionalista inclusiva⁶ que rompa con el dualismo en el plano teórico y el separatismo en el plano militante.

Así, para abordar este cambio, en el plano teórico se puede apreciar en los últimos años una vuelta a las teorías que tradicionalmente han abordado la dominación de clase y género sin separar entre varios sistemas, entre ellas esta lo que se ha denominado como la “teoría unitaria” que aborda la cuestión de género desde las herramientas del análisis marxista. Arruza la definirá en estos términos: “la teoría unitaria niega que el patriarcado actual sea un sistema con reglas de funcionamiento y perpetuación autónomas. Al mismo tiempo, hace hincapié en la necesidad de considerar el capitalismo no como un conjunto de leyes y mecanismos de carácter meramente económico, sino más bien como un complejo y detallado orden social, que contiene en su seno las relaciones de explotación, dominación y alienación. Desde este punto de vista, la tarea consiste en comprender cómo la dinámica de acumulación capitalista produce, reproduce, transforma, renueva y mantiene las relaciones jerárquicas y de la opresión, sin entender este mecanismo en términos estrictamente económicos y automáticos” (Arruza, 2016, 3).

Tal como afirman autoras como Benítez y Lewis podemos decir que la base común de las teorías unitarias es la obra de Lise Vogel *El Marxismo y la opresión de las mujeres. Hacia una teoría unitaria* de 1983 (Benítez 2021; Lewis 2020). En este sentido la obra es la base teórica de autoras muy diferentes entre sí, que difieren por ejemplo en su consideración del género y el sexo,⁷ pero que coinciden en partir de una lectura renovada de dicha obra.

Podemos decir que la innovación de base de Lise Vogel fue tratar la cuestión de la condiciones de las mujeres desde *El Capital* de Marx y no desde un método de análisis diferenciado que partiese desde el patriarcado (Benítez 2020; Lewis 2020). En este sentido Benítez dice que Vogel asienta las bases para desarrollar la teoría unitaria en cuanto que “deja de lado apriorismos universales, interclasistas⁸, más o menos historizados de las categorías «mujer», «familia» o la «división sexual del trabajo»

con una esencia que le diferencia del campo social de la economía-política y que por ello exige de un separatismo militante.

⁶ En clave de lo que afirma Lewis, aquí “inclusiva” no se refiere a su significado liberal en cuanto que “tolerancia”, sino a su sentido marxista en cuanto que “totalidad” (Lewis 2020, 283).

⁷ Lewis se ubica en el “marxismo queer” y Benítez, aunque no rebate directamente a Lewis, carga duramente contra dicha corriente en su artículo “La Herejía de la Totalidad” (Benítez 2021, 58-64) por considerar que cae en postulados propios de las teorías duales y contrarios al marxismo. A mi parecer la crítica de Benítez, aunque acertada en puntos concretos, está totalmente desmedida y no se adecua a obra de autoras marxistas queer como la de Lewis.

⁸ Con “interclasista” nos referimos a las formas políticas que concilian intereses de distintas clases.

como premisas indiscutibles de partida para estudiar la especificidad de la opresión de las mujeres de clase trabajadora en las sociedades capitalistas” (Benítez 2020). El análisis de la situación específica de la opresión de las mujeres se aborda, en cambio, desde su relación con “la dinámica de acumulación y valorización del capital” (Benítez 2020). Con esto, entre muchas cosas, abandona la común consideración, implícita o explícita, de un “mundo de la mujer” que lleva a las teorías sobre la opresión de las mujeres a centrarse exclusivamente a lo asociado con la familia, la sexualidad, el patriarcado etc., para analizar las relaciones en producción en conjunto, en lo que tienen que ver con el segmento del proletariado internacional que son las mujeres.

En este sentido, desde el inicio de la teoría marxista y durante la mayor parte del siglo XX la cuestión de la opresión sexual y de género fue entendida en el marxismo bajo el marco de lo que se denominó como la “cuestión de la mujer”. Tal marco debe ser superado porque coloca el estudio de su marginalización social en su condición de mujer y no en la organización de la totalidad capitalista. Para Vogel, enmarcar esta problemática bajo la cuestión de la mujer, oculta que lo que está en juego en este análisis es más bien “la reproducción de la fuerza de trabajo dentro de la reproducción social general” (Vogel 2024, 252). Así, el marco en el plano analítico al estudiar estas problemáticas no debe ser el de “la cuestión de la mujer” o “la cuestión de las personas LGTB” sino más bien “la reproducción social general”. Las primeras deben ser enmarcadas en el desarrollo de las segundas, pues sólo enmarcándolas dentro de un análisis de la totalidad se podrán abordar correctamente los problemas de las mujeres y de los disidentes sexuales. Hay que empezar a entender cómo la opresión privada oculta cuestiones más amplias sobre la producción y la clase que conciernen a todo el proletariado (Vogel 2024).

Según Benítez, el abordaje que Vogel reclama es sobre la totalidad capitalista, es decir, sobre la producción social *en su conjunto*. “Desde esta perspectiva, el concepto de producción social hace referencia a todo el proceso de reproducción de las condiciones sociales de la producción, incluidos los procesos de intercambio y consumo, así como los de producción inmediata” (Benítez 2021, 53). Para entender esta perspectiva Vogel vuelve a los textos de Marx para romper el dualismo entre producción y reproducción. En este sentido recoge como en *El Capital* se afirma que “todo proceso de producción es al propio tiempo, proceso de reproducción” (Vogel 2024, 254) y al mismo tiempo que “la reproducción social implica, finalmente, la reproducción social de las condiciones de producción” (Vogel 2024, 254). Así, para Benítez, Vogel consigue tratar el debate de la “reproducción social” desde una perspectiva marxista al considerar que esta comprende la “recreación y perpetuación de las condiciones de posibilidad y continuidad del capitalismo [y no la mera] reposición y reconstitución de la fuerza de trabajo” (Benítez 2020) que forma parte de la primera.

Gracias a la teoría de Vogel entendemos la opresión de las mujeres a partir del hecho de que “la actividad al margen de la producción social tiene necesariamente ciertas implicaciones para los agentes implicados” (Benítez 2021, 51). Es decir, la opresión de las mujeres (incluidos todos sus componentes no estrictamente económicos) dentro del

modo de producción capitalista es consecuencia de su posición respecto a la división social general del trabajo, una posición basada en la marginación con respecto a las actividades productivas y la centralidad en las actividades no productivas y no remuneradas. Es decir, es tu lugar en la clase, tu lugar dentro de las relaciones de producción la que marcará los efectos sobre las vidas de los sujetos, en este caso las mujeres, que se le hayan derivado a tales posiciones de marginalización. Marginalización no meramente cultural o simbólica (aunque tenga efectos culturales y simbólicos), sino marginalización respecto al eje central del capitalismo, la producción de plusvalía para la continua revaloración del valor del capital.

4.3. La reproducción de la fuerza de trabajo y el papel del “trabajo doméstico”

Sin embargo, para entender la afirmación de que la marginalización de las mujeres respecto a la producción social es la condición de la opresión de las mujeres bajo el capitalismo, hay que acercarse a los debates sobre el “trabajo doméstico” que se dieron en occidente a partir de los años 60, unos debates que según Vogel identificaron “a los hogares familiares como un lugar de producción” (Vogel 2024, 307) y en los que las labores del hogar y el cuidado de los niños fueron reconceptualizadas como trabajo. A partir de esos debates surgieron preguntas sobre cuál es el producto, la mercancía, la fuerza de trabajo y su valor, en la familia si esta es entendida como un lugar de producción. Pero la pregunta más importante que nos deberíamos hacer debería ser: “¿podría las respuestas a estas preguntas explicar el origen de la opresión de las mujeres?” (Vogel 2024, 307). La respuesta de autoras como Vogel o Lewis será que no, que el “trabajo doméstico” no es la base de la opresión de las mujeres de clase trabajadora.

En cualquier caso, haría falta aclarar varios términos del debate para realizar una crítica adecuada. Frente a las posibles confusiones Vogel acotará su análisis del concepto de “reproducción de la fuerza de trabajo” “a los procesos que mantienen y sustituyen la fuerza de trabajo capaz de producir un excedente para una clase apropiadora” (Vogel 2024, 311). Aunque es necesario diferenciar la reproducción social general, de la reproducción de la fuerza de trabajo, esta última es fundamental para la primera y por ello es necesario entenderla, ya que “la reproducción social requiere que haya siempre una oferta de fuerza de trabajo para poner en marcha el proceso de trabajo” (Vogel 2024, 255). Vogel la afronta separando los tres procesos que la conforman: 1) Las “actividades cotidianas que restablecen la energía de los productores directos y les permiten trabajar” (Vogel 2024, 312); 2) Las actividades que mantienen a los miembros de las clases trabajadoras que están fuera de la fuerza de trabajo directa (jóvenes, viejas, discapacitadas o precisamente, las personas que mantienen a los productores directos); 3) “Los procesos de reemplazo” para renovar a la fuerza de trabajo que ya no sea capaz de trabajar. (Vogel 2024) Una de las ventajas de este análisis es que “el concepto de reproducción de la fuerza de trabajo puede liberarse de los supuestos normativos relativos a la procreación biológica en el contexto de familias heterosexuales” (Vogel 2024, 312). Como señala Vogel, que la

reproducción de la fuerza de trabajo se haya llevado a cabo a menudo bajo las relaciones de parentesco y el establecimiento de familias no quiere decir que sea la única forma actual en la que se dé, ni que haya sido la principal forma de reproducción de la fuerza de trabajo a lo largo de la existencia de la humanidad.

Vogel señala que aunque hay múltiples métodos para reproducir la fuerza de trabajo, como dejar morir explícitamente a determinadas generaciones de trabajadores y traer a otras del exterior, lo habitual es que la reproducción de la fuerza de trabajo se realice de dos maneras: 1) Mediante un “reemplazo generacional” en la que los trabajadores tienen hijos que les sustituyen en la labor una vez crecen; 2) Mediante el ingreso a la fuerza de trabajo de personas antes parcial o enteramente externas a ella, pudiendo ser este un ingreso temporal o permanente. (Vogel 2024)

Es decir, “desde el punto de vista teórico, [...] la reproducción de la fuerza de trabajo no está asociada invariablemente con los hogares de familia privados, como se supuso comúnmente en los debates del trabajo doméstico. En particular, no implica necesariamente ninguno de los siguientes elementos: heterosexualidad, procreación biológica, formas de familia o reemplazo generacional” (Vogel 2024, 313), lo que a su vez quiere decir que tampoco implica necesariamente “mujeres”, “hombres”, “personas binarias”, “personas cisgénero” ni otras identidades derivadas de la institucionalización de la heterosexualidad⁹ (Lewis 2020; Rojo del Arcoíris 2021). Lo que no quiere decir que no sea verdad que en realidad lo que se ha hecho mayoritariamente en las sociedades capitalistas es institucionalizar la reproducción de la fuerza de trabajo mediante las formas propias de las familias heterosexuales y que tal hecho permitió solventar crisis de acumulación fundacionales del capitalismo durante la época de la llamada transición del feudalismo al capitalismo (Federici 2022). Para Vogel, lo habitual de estas formas bajo el capitalismo deberá estar asociado a las ventajas que estas estarían otorgando al capitalismo en un momento dado de la lucha de clases, y debido a ello considero que es fundamental estudiar las formas concretas en las que tales ventajas operan para poder frenar la acumulación capitalista.

Como expone Vogel, la organización capitalista de la reproducción de la fuerza de trabajo supone distintas contradicciones para el propio sistema capitalista. Una principal es que las personas gestantes de la clase trabajadora, cuando están embarazadas y al menos durante el tiempo inmediatamente próximo, son incapaces de trabajar parcialmente, ya sea en el ámbito productivo o en las labores de reproducción de la fuerza de trabajo. En consecuencia, durante estos períodos las personas gestantes necesitan ser mantenidas. Por ello, para burgueses individuales o para la clase burguesa en un corto plazo, la maternidad supone potencialmente un coste, dado que el trabajo no realizado por las personas gestantes, y también el que se dedica al mantenimiento de estas, no será

⁹ Esto es importante en dos sentidos. Por una parte, para afirmar la construcción histórica de tales identidades, tal como ha hecho acertadamente el movimiento queer. Pero, por otra parte, para ser críticos con dicho movimiento, para negar que las vidas queer sean “revolucionarias” *per se*, en cuanto que la reproducción de la fuerza de trabajo y sus formas capitalistas también se pueden dar en ellas (Lewis 2020).

ya trabajo excedente para el capitalista. Sin embargo, dicha maternidad es a largo plazo, y especialmente para la clase burguesa en su conjunto, beneficiosa en cuanto que repone la fuerza de trabajo. De esta manera se genera una contradicción latente en el sistema capitalista “entre la necesidad de las clases dominantes de apropiarse del trabajo excedente y sus necesidades de disponer de fuerza de trabajo para dicha apropiación” (Vogel 2024, 314).

Para la clase proletaria esto introduce además otra contradicción, pues el necesario mantenimiento temporal de la persona gestante durante su embarazo (en cuanto que bajo el capitalismo para poder mantenerte necesitas el equivalente a un salario, y que para ello necesitas trabajar) es utilizado bajo la forma de la familia heterosexual como forma de institucionalización de una diferencia de género de forma permanente. Por una parte se institucionaliza la labor de las mujeres como cuidadoras de las infancias y por extensión, la de los otros sectores de la clase trabajadora no capacitados para trabajar; y por otra, de la labor de los hombres como trabajadores en los sectores más productivos del capital - en cuanto que no faltarán a ellos por motivos de gestación- y como garantes durante su edad adulta del mantenimiento de los miembros de la unidad familiar que sean parcial o totalmente incapaces de mantenerse con su propio trabajo. De esta manera estos mecanismos sostienen e institucionalizan la opresión femenina generando además un desprecio social hacia las mujeres en cuanto que deben ser “mantenidas” y un interés aparente de los hombres proletarios por controlar la descendencia de sus mujeres, para no asumir el gasto de mantener les hijos de otros. (Vogel 2024)

A lo que apunta Vogel es que el rol específico que implica la labor gestante dentro de la reproducción capitalista de la fuerza de trabajo lleva a que el capitalismo dé una posición social diferenciada a las personas asignadas como mujer respecto al resto de la clase trabajadora. En este sentido, bajo el capitalismo, el factor constituyente de la marginalización social de las personas asignadas como mujeres no es la “biología”, ni la sexualidad; sino la posición diferenciada respecto a las relaciones productivas, es decir, respecto “a los procesos de apropiación de plusvalor y de reproducción de la fuerza de trabajo” (Benítez 2021, 53).

Otra conclusión que podemos sacar es que hay una relación directa entre la marginalización de las personas asignadas como mujeres y la de otros segmentos del proletariado internacional. Esto es así porque esta marginalización, como decía, no tiene que ver con una dinámica única de la “diferencia sexual” sino con los procesos de marginalización respecto a la producción social general, es consecuencia de como determinados “segmentos del proletariado internacional” son posicionados respecto a las relaciones de producción en general, lo que va mucho más allá del segmento que son las “mujeres” (Benítez 2021). En occidente es el caso de las personas migrantes y racializadas desmedidamente representadas en las labores de reproducción de la fuerza de trabajo. También es el caso de les disidentes sexuales, cuya posición social es conflictiva en cuanto que no se adecuan a la expectativas iniciales de las clases dominantes respecto a su lugar en las labores productivas y de reproducción de la fuerza

de trabajo. Además, tiene especial sentido que el capitalismo oprima sexualmente a quien decide negarse a realizar su papel en la reproducción sexual biológica que requiere la reproducción de la fuerza de trabajo y a participar de las formas actuales en las que se organiza la reproducción social de la fuerza de trabajo, es decir, las familias heterosexuales (Lewis 2020).

En este sentido la opresión de género bajo el capitalismo se origina en la economía-política, de cómo se organizan la producción social capitalista para que haya trabajadores listos todas las mañanas, es decir, tiene que ver con el coste de la reproducción de la fuerza de trabajo. En este sentido “la reproducción de la existencia cotidiana del trabajador es el coste implicado en la producción de ese trabajador; y el coste de mantener a un trabajador vivo para trabajar es la base de los salarios de los trabajadores” (Lewis 2020, 166). Entendiendo que la plusvalía es precisamente “el valor suplementario producido por un trabajador, más allá de lo que es necesario para producirle a sí mismo como trabajador, representado por su salario individual” (Lewis 2020, 167). Debemos tener en cuenta que una forma de aumentar la acumulación de plusvalía es bajar el coste de los salarios, de esta manera, naturalizar determinadas labores bajo la construcción del género para que los trabajadores no exijan remuneración por ellos, como ocurre con las labores del hogar realizadas por personas asignadas como mujeres, es una forma de abaratar la reproducción de la fuerza de trabajo y conseguir plusvalía relativa (Lewis 2020).

Muchos de los avances de la obra de Vogel tienen que ver con su aclaración conceptual. En este sentido en como aborda el debate del trabajo doméstico es fundamental su conceptualización del “trabajo necesario” por el que ella diferencia entre el “componente social del trabajo necesario” y el “componente doméstico del trabajo necesario”. El componente social del trabajo necesario, según explica Lewis, fue conceptualizado como el que otorga un valor equivalente al salario del trabajador y que por ello permite pagar las mercancías necesarias para cubrir las necesidades que mantienen a las personas de la clase trabajadora. El componente doméstico del trabajo necesario se refiere, en cambio, al “trabajo no asalariado que renueva, restaura y hace que la fuerza de trabajo esté disponible, que hace posible el uso de las mercancías (leche, fregonas, esponjas, ropa interior) que el trabajador compra” (Lewis 2020, 172).

La conceptualización de los dos componentes del trabajo necesario nos permite pensar el trabajo implicado en diversas labores no asalariadas, especialmente las domésticas, sin por ello caer en determinados errores conceptuales. En este sentido, en los debates sobre el trabajo doméstico, como apunta Lewis había una pregunta fundamental “¿el trabajo doméstico producía directamente valor para el capitalismo, o producía valores de uso en el hogar?” (Lewis 2020, 172 y 173), Es decir, ¿el trabajo doméstico no remunerado es productivo o improductivo? Dicha pregunta fue respondida por Vogel, Lewis, Benítez y otros marxistas postulando que el trabajo doméstico es, bajo el análisis marxista, improductivo. Esto no implica ningún tipo de valoración moral sobre como de valioso es para el bienestar social dicho trabajo, sino más bien, como es valorado dentro del capitalismo y cuál es su papel en las relaciones de producción capitalistas. La cuestión es

que, bajo el análisis marxista, para considerarse “productivo” un trabajo debe de producir plusvalía, en cambio, un trabajo improductivo no produce directamente plusvalía para el burgués. Solo en la producción de mercancías la fuerza de trabajo es abstraída de manera que ella misma se convierte en una mercancía intercambiable en el mercado en un proceso que resulta en una acumulación de plusvalía para las clases dominantes. Dicho proceso no se produce en el trabajo doméstico no remunerado y por tanto no se puede considerar productivo. (Lewis 2020; Vogel 2024).

4.4. La centralidad del trabajo y la “reproducción social ampliada de la clase trabajadora” (Isabel Benítez).

Siguiendo la estela de Vogel, Isabel Benítez y Xavier García escribieron el artículo “Marx, el trabajo doméstico, El Capital y la vida” en el que reiteran que cualquier análisis marxista de la “opresión de las mujeres” o de “la opresión sexo/género” debe superar “la aceptación (implícita o explícita) [que esta] tiene [de] una explicación particular respecto a la dinámica del capitalismo internacional” (Benítez y García 2022). No se puede hacer una “separación analítica de la condición social de las mujeres de la clase trabajadora respecto del conjunto de la clase” (Benítez y García 2022). Eso los lleva a centrar el problema de la opresión de género en la organización del trabajo y no en la organización de la sexualidad en específico.

García y Benítez apuestan por postular que la opresión de género se fundamenta “en la forma en que el modo de producción capitalista configura el trabajo” valorando el “trabajo abstracto” en detrimento del “trabajo concreto”. De esta manera en su estudio “encontramos un marco explicativo para el menosprecio social de un conjunto de trabajos orientados a la satisfacción de las necesidades y no a la valorización del capital” (Benítez y García 2022), es decir, actividades como el trabajo doméstico no remunerado. Pero a diferencia de otras autoras, elles no se limitarán a estudiar solamente a las mujeres de entre todos los segmentos del proletariado internacional que realizan tales trabajos.

Para Benítez y García el problema es que la clase trabajadora ha perdido el control sobre su propia reproducción por la abstracción de su trabajo bajo el capitalismo; esta reproducción será una “reproducción empobrecida”, siendo realizada de forma degradante “mediante el salario (es decir, el mercado), la provisión estatal y el trabajo doméstico no mercantilizado” (Benítez y García 2022). Para entender esto Benítez recoge la obra de Michael Lebowitz *Más allá de El Capital*. Así, explica sus conceptos de “reproducción ampliada del capital” y “reproducción ampliada de la clase trabajadora”, reproducción la cual podrá ser de la clase “en sí” o “para sí”¹⁰ (Benítez 2020). Mediante

¹⁰ La cuestión del “en sí/para sí” es un debate largo, pero de forma muy resumida quiere decir que es para la clase obrera tal y como es bajo el capitalismo, es decir, “en sí”; o para la clase obrera concienciada y

ellos explicita la condición de clase a la hora de hablar de la reproducción social, dado que no son lo mismo las necesidades del capital a la hora de reproducir socialmente a la clase trabajadora, que los de la clase trabajadora para reproducirse en base a sus intereses. Esto nos permite hablar de cuál es la reproducción social de la clase trabajadora que deseamos más allá de la actual.

Por ello es necesario criticar los discursos feministas entorno la noción de “vida”, como el de “poner la vida en el centro”. En este sentido es necesario plantear que no hay una “lógica de la vida” per se; el problema del capitalismo no es que ignore “la vida” sino que la lógica capitalista de la vida es perjudicial para los intereses de la clase trabajadora y contrarios a una lógica de la vida proletaria que beneficiase a dicha clase. Es decir, es propia de la reproducción social ampliada del capital y contraria a la reproducción social ampliada de la clase trabajadora para sí. No hay una contradicción capital-vida sino una contradicción capital-trabajo en la lucha de clases por las condiciones de existencia de la clase trabajadora (Benítez 2020).

En este sentido los comunistas deberían luchar por una reproducción ampliada de la clase trabajadora para sí que acabe con la reproducción empobrecida sexista y racista actual mediante el control proletario de todas las relaciones sociales de producción. Tal afirmación se basa en el hecho de que “a pesar de los procesos “de reproducción ampliada” de la clase trabajadora, recaen con mayor intensidad en las mujeres; no son procesos periféricos de la lucha de clases (desde la perspectiva de la clase trabajadora) sino nucleares. Por tanto, a diferencia de lo que se ha afirmado desde el “sentido común feminista”, esta opresión específica no es una especie de “supervivencia cultural” o de modos de producción precapitalistas que se puedan doblegar mediante la “sensibilización” o el “voluntarismo político”, y tampoco se puede reducir a una “cosa de mujeres”, pues interpela al conjunto de la clase trabajadora y al conjunto del capitalismo como modo de producción” (Benítez y García 2022).

4.6. De la teoría a la práctica: hacia un frente unitario de clase y una solidaridad internacionalista inclusiva.

Si en el plano teórico la superación de las limitaciones de los movimientos feministas occidentales actuales pasa por el abandono de las teorías duales y su legado, y por el trabajo sobre la teoría unitaria; en el plano práctico, la estrategia política de un movimiento feminista capaz de avanzar en la liberación de las mujeres y les disidentes sexuales pasa por la puesta en práctica de una solidaridad internacionalista inclusiva que en concordancia con la teoría unitaria abandone los postulados reformistas y separatistas tal como apuntan autoras como Lewis y Benítez que trabajen hacia la posibilidad de

capacitada (en términos prácticos y políticos) para tomar control de las estructuras sociales productivas y superar su condición, es decir, “para sí”.

conformar “frentes unitarios de confrontación de clase (con sexo, raza y diversidad interna, pero unidos como polo antagónico común, no meramente aditiva), contra el capitalismo como la totalidad que representa” (Benítez 2020).

Si la consecuencia práctica-estratégica de las teorías duales era el separatismo militante, la consecuencia las teorías unitarias es la de una solidaridad internacionalista inclusiva que trabaje en una lucha común. Es decir, que luche no por la liberación de un segmento del proletariado internacional, sino por el conjunto del mismo. Podemos decir que los movimientos feministas y queer separatistas han tendido a articular la solidaridad y el frente de lucha en base a la identidad¹¹, cerrando el movimiento a determinados grupos según su género o su participación en determinadas culturas. Sin embargo, el separatismo en base a la identidad entre quienes tienen unos mismos intereses de clase y una explotación común solo nos debilita.

En su respuesta crítica a la solidaridad en base a la identidad, Lewis nos recuerda que la solidaridad no tiene que ver con formar parte del mismo grupo cultural, ni con la tolerancia, “la solidaridad no es una condición que resulte de seres humanos maduros que aprenden a aceptar la diversidad; es un reconocimiento político de que nuestros futuros están vinculados” (Lewis 2020, 283). Tiene que ver con la comprensión de que ningún miembro de la clase trabajadora podrá ser verdaderamente libre sin que lo sean todos, porque nuestra explotación tiene un origen común. En este sentido la solidaridad no es un favor que hagas a alguien, ni un acto de altruismo, pero tampoco es necesario que sea recíproca de base.¹² Esto es porque la solidaridad no es un postulado moral, es tomar acción en una lucha.

Decir que la solidaridad no es un hecho altruista ni moral nos lleva también a superar la confusión de medios y fines respecto a ella. Bajo la interseccionalidad parecería que evitar reproducir la opresión sobre los otros fuese el fin en sí mismo de la lucha, cuando por sí mismo esto no provocaría la caída del sistema; para acabar con nuestra opresión hay que hacer más que no reproducir violencias sistémicas en nuestras relaciones interpersonales, hay que poner fin al ciclo de acumulación capitalista. De esta forma hay que tener en cuenta que “la solidaridad, en el sentido político, no es un fin en sí mismo: es un proceso que busca lograr la resolución decisiva de un antagonismo político por medio de fuerzas

¹¹ Este identitarismo, aunque paradigmático en los movimientos feministas y queer no es exclusivo a ellos. Podemos afirmar que el movimiento obrero europeo, al menos durante gran parte del siglo XX, tuvo tendencias identitarias “obreras” que buscaban reforzar la condición obrera nacional en vez de superarla

¹² Para explicar porque es necesario recalcar que no exige “tolerancia” ni “reciprocidad” podemos acudir a un caso práctico. A los disidentes sexuales que luchamos desde occidente por la liberación de Palestina a menudo se nos señala que la mayoría del pueblo palestino no toleraría nuestra sexualidad y no se solidarizaría con nuestra lucha por la liberación de género. Indiferentemente de que dicha afirmación es tremadamente rebatible y que en Palestina hay organizaciones como *Al-Qaws* fundamentales para entender el movimiento queer a nivel internacional. La cuestión es que la reciprocidad o la tolerancia actual del pueblo palestino con la lucha por la liberación sexual occidental es indiferente a la hora de postular si es necesaria la solidaridad de los disidentes sexuales occidentales con el pueblo palestino, ya que dicha solidaridad no se basa en la tolerancia reciproca, sino en la comprensión de que el Estado de Israel es un elemento fundamental en el imperialismo internacional del sistema capitalista, y que es dicho sistema el que constituye nuestra opresión de género actual.

aliadas”¹³ (Lewis 2020, 287), es decir, la solidaridad solo tiene sentido como medio en la lucha por “terminar con la expropiación del trabajo, la invasión económica, el robo de los bienes comunes” y la violencias que lo sostienen. En este sentido, lo que une a mujeres y disidentes sexuales con el resto del proletariado internacional, y viceversa, es el hecho de que “El mantenimiento de un excedente de población es un requisito sistémico, como también lo es la reproducción barata de la fuerza de trabajo” (Lewis 2020, 287).

En este sentido es importante recordar que derribar jerarquías que sostienen la opresión de género sin apuntar al capitalismo en su conjunto nos impide avanzar en la lucha por la liberación de todas las personas. Utilizando un ejemplo de Benítez y García, tratar la crisis de cuidados sin la perspectiva de la cuestión de la reproducción social del capitalismo solo puede aspirar a desplazar las opresiones a otros segmentos del proletariado, como ha ocurrido con las migraciones de las “cadenas internacionales de cuidados”, por las que trabajadores migrantes y racializadas son los que trabajan cuidando a las familias europeas en las que las mujeres ya no son amas de casa (Benítez y García, 2022).

5. CONCLUSIONES

Para finalizar me gustaría repasar las que me parece que son las principales conclusiones teóricas y prácticas se dan en la crítica a las teorías duales y el desarrollo de las teorías unitarias realizado en este trabajo.

1. Se debe abandonar el postulado de la existencia de un patriarcado como sistema de explotación autónomo dado que dicha afirmación exige una serie de condiciones que no se dan. A saber: 1) La existencia de clases antagónicas en la que una explota a otra. 2) La existencia de una fuerza interna que motive la reproducción del sistema de explotación por sí mismo; 3) demostrar la existencia de dos esferas sociales separadas una de ellas asociada con la sexualidad o la reproducción y otra con la producción; 4) explicar cuál es el principio organizador de la interrelación entre sistemas y esferas distintas; 5) la justificación de la continuidad histórica de dicho sistema más allá de las transformaciones que se han dado en los modos de producción y en las relaciones sexuales y de género a lo largo de la historia.
2. Los hombres proletarios no controlan ni se benefician de las relaciones de producción bajo el sistema capitalista y no tienen un interés de clase último en la perpetuación de la opresión de género. En cambio, sí tiene en ello un interés de clase la burguesía, que es la que organiza como se da el trabajo de las mujeres proletarias sea doméstico o no, buscando con ello abaratar el trabajo productivo, así como las labores de reproducción de la fuerza de trabajo en cuanto que constituyen el coste del primero.

¹³ Itálicas de Lewis.

3. Las relaciones de género no son una esfera propia. Son organizadas por la dinámica del capital, igual que todas las relaciones sociales bajo el capitalismo.
La división entre lo económico y lo sexual esconde la vieja división burguesa entre una esfera de lo político, y una esfera de lo privado, basada en un “mundo de la mujer” de la reproducción, la familia y el cuidado. Sin embargo, bajo el sistema de explotación capitalista la dinámica del valoración del valor (capital) es la que organiza todas las relaciones sociales (aunque sea con múltiples mediaciones), también las que tiene que ver con la sexualidad y el género.
4. Para abordar la condición de las mujeres o de los disidentes sexuales es necesario partir de algo que va más allá de ellas mismas, de un análisis de las relaciones sociales capitalistas en su conjunto, en cuanto que son tales relaciones las que dan origen a su realidad social actual.
5. La clase es primaria bajo el capitalismo. Esta no es una identidad ni un eje de opresión, es una posición respecto a las relaciones de producción que implica una articulación de distintas opresiones (sexismo, racismo, capacitismo etc.). La centralidad de la clase en el marxismo no es un fetichismo hacia un eje de dominación y menos hacia una identidad. Es una centralidad estratégica formulada a través de la pregunta por cual es la fuerza motriz de la explotación y cuál es la clase con la capacidad de pararla.
6. La reproducción de la fuerza de trabajo no exige la forma de la familia heterosexual y se da de múltiples formas (comedores industriales, dormitorios para trabajadores, asentamientos de chabolas). Aunque su extendido e importante uso bajo el capitalismo indica que esta otorga ventajas para la clase dominante que deben ser ampliamente estudiadas.
7. La relación conflictiva entre el capital y la reproducción de la fuerza de trabajo se traduce en una relación conflictiva hacia las personas con capacidad gestante. El hecho de que la reproducción biológica humana, necesaria para la reproducción de la fuerza de trabajo, requiera de una incapacitación parcial o total respecto al trabajo productivo capitalista y por tanto del mantenimiento de esa persona durante dicho periodo, genera un conflicto en el capitalismo. El hecho de que solo parte del proletariado tenga tal capacidad gestante, fija a los segmentos con capacidad gestante del mismo en una situación conflictiva.
8. La inicial diferencia respecto a la gestación en el modo de producción capitalista se fija en una diferenciación social de género que va más allá de la misma labor gestante, tendiéndose a otorgar labores de cuidados e improductividad para las personas asignadas como mujeres y labores de mantenimiento económico y productividad para las que son asignadas como hombres.

9. La marginalización social de las mujeres tiene que ver con la posición que tiene su trabajo dentro de las relaciones de producción capitalistas. El trabajo improductivo y concreto, basado en el valor de uso, en el que están implicados mayormente mujeres, es un trabajo denostado por el capital, ya que este se centra exclusivamente en el trabajo abstracto, aquel que tiene valor de intercambio.
10. Las mujeres no son el único segmento del proletariado desmedidamente implicado en las labores no productivas del capital (lo mismo ocurre, por ejemplo, con las poblaciones migrantes en el Norte Global). Hay una unión en la explotación de muchas personas marginadas por la reproducción capitalista de la fuerza de trabajo más allá del género.
11. No hay una contradicción capital-vida hay una organización burguesa de la vida, una pugna por ver en base a que intereses se organiza la reproducción de la fuerza de trabajo. Para liberar a todas las personas de la opresión de género y de la explotación capitalista es necesario que clase trabajadora realice su propia “reproducción ampliada de la clase trabajadora para sí”.
12. La traducción práctica de las teorías duales, el separatismo militante, debe ser abandonado. Este ha conformado la impotencia política de los movimientos feministas y queer, así como en su devenir reformista debido a su interclasismo. A esto habría que añadir que dicho separatismo es propio de una coyuntura internacional caracterizada por la fragmentación de la clase obrera tras la llegada del neoliberalismo, de un nuevo conservadurismo y del estigma entorno a los disidentes sexuales.
13. Una solidaridad internacionalista inclusiva que trabaje hacia la posibilidad de articular un frente de clase unitario es una práctica coherente con la teoría unitaria. Este frente unitario implica poner fin a la práctica del sexismoy del racismo, entre otras, pero también implica acabar con el identitarismo y el separatismo en los movimientos queer y feministas para la integración de la lucha por la liberación sexual y de género en dicho frente unitario.
14. La solidaridad no es una cuestión moral, no depende de la tolerancia recíproca. Es una herramienta estratégica, un medio, para la construcción de un movimiento unitario capaz de acabar con el capitalismo. La solidaridad internacionalista inclusiva se basa en la comprensión de que el origen de la explotación actual de todos los desposeídos del mundo es el mismo, y que, por tanto, un proyecto de liberación que pueda terminar con tal explotación necesariamente une a todos ellos.
15. El análisis marxista debe integrar las posibilidades de la teoría unitaria y de otras teorías del sexo y género, para poder hacer un correcto análisis de la totalidad capitalista y poder aportar en la conformación de un frente de clase unitario. El

espacio para dicho análisis no puede ser solo del aspecto ideológico del sexismo, sino que debe averiguar la relación de la opresión de género con las relaciones productivas.

Estas me parecen que son las necesidades que se concluyen del modesto repaso que he hecho del paso de las teorías duales a las teorías unitarias. Muchas son también las preguntas que se quedan abiertas, tanto el ámbito teórico como en el práctico, respecto a las posibilidades y los conflictos que se abren de un compromiso como el que implica apostar por una teoría unitaria de la realidad y por una práctica a favor de un frente unitario de clase. Espero que este trabajo sea una pequeña pieza que ayude en el gran debate que se está teniendo en múltiples espacios para resolver dichas preguntas en las que se nos va la vida como proletarias y oprimidas por el género.

BIBLIOGRAFÍA

- Arruza, Cinzia. 2016. “Reflexiones degeneradas: Patriarcado y capitalismo”. *Marxismo Crítico*. <https://marxismocritico.com/wp-content/uploads/2016/03/reflexiones-degeneradas-patriarcado-y-capitalismo.pdf>
- Arruza, Cinzia. 2018. *Las Sin Parte: Matrimonios Y Divorcios Entre Feminismo Y Marxismo*. Barcelona: Editorial Sylone.
- Beauvoir, Simone de. 1998. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Benítez, Isabel y García, Xavier. 2022. “Marx, el trabajo doméstico, El Capital y la vida”. *La Izquierda Diario*. <https://www.laizquierdadiario.com/Marx-el-trabajo-domestico-El-Capital-y-la-vida> (Consultado el 14 de abril de 2024)
- Benítez, Isabel. 2020. “Acerca de la cuestión de la reproducción social: de la teoría a la práctica”. *Gedar*. <https://gedar.eus/es/arteaka/acerca-de-la-cuestion-de-la-reproduccion-social-de-la-teoria-a-la-practica> (Consultado el 24 de junio de 2024)
- Benítez, Isabel. 2021. “La Herejía de la Totalidad”. *Arteka*, 18: 50-65.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color,” *Stanford Law Review* 43(6):1241- 1299.
- Delphy, Christine. 1985. *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. Barcelona: La Sal.
- Engels, Friedrich. 2013. El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Madrid: Alianza Editorial.
- Federici, Silvia. 2022. *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fraser, Nancy. 1997 *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre.
- Hartmann, Heidi. 1979. “*The unhappy marriage of Marxism and Feminism*” en *Capital and class*, 8: 1-33.
- Lebowitz, Michael. 2005. *Más allá de El Capital. La economía política de la clase obrera en Marx*. Madrid: Akal.
- Lewis, Holly. 2020. *La política de todes: Feminismo, teoria queer y marxismo en la intersección*. Manresa: Bellaterra Edicions.
- Marx, Karl. 2021. “Tesis Sobre Feuerbach” en Marx, Karl y Engels, Friedrich. 2021. *La ideología alemana. Antología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mitchell, Juliet. 1966 “Women: The Longest Revolution”. *New Left Review*, 40: 11-37
- Mitchell, Juliet. 1971. *Woman's Estate*. Baltimore: Penguin Books.
- Rojo del Arcoíris. 2021. “Manifiesto por un Marxismo Queer”. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/por-un-marxismo-queer-manifiesto-de-rojo-del-arcoiris> (Consultado el 24 de junio de 2024)
- Vogel, Lise. 2024. “El trabajo doméstico revisado” en Vogel, Lise. 2024. *El marxismo y la opresión de las mujeres: Hacia una teoría unitaria*. Manresa: Bellaterra Edicions.

- Vogel, Lise. 2024. *El marxismo y la opresión de las mujeres: Hacia una teoría unitaria*. Manresa: Bellaterra Edicions.