“Soy mujer y soy humana: Una crítica marxista-feminista de la teoría de la interseccionalidad”: Eve Mitchell .

Por: Maxismo Critico. 14/12/2016

Introducción.

En los Estados Unidos, al final del siglo XX y principios del XXI, domina un conjunto específico de políticas entre la izquierda. Hoy en día, podrías entrar a cualquier universidad, a cualquiera de los numerosos blogs progresistas-izquierdistas o a cualquiera web de noticias y los conceptos de “la identidad” y “la interseccionalidad” encontrarás como la teoría hegemónica. Pero, como toda teoría, ésta corresponde a la actividad de la clase obrera contestando a la composición del capital actual. La teoría no es ninguna nube flotando sobre la clase, lloviendo reflexiones e ideas, sino, como escribe Raya Dunayevskaya, “las acciones del proletariado crean la posibilidad para que el intelectual resuelva la teoría.” (*Marxismo y libertad,* 114)[1]. Por lo tanto, para entender las teorías dominantes de nuestra época, hay que entender el movimiento verdadero de la clase. En este texto, voy a repasar la historia de las políticas de la identidad y la teoría de la interseccionalidad con el fin de construir una crítica de la teoría de la interseccionalidad y ofrecer una concepción marxista positiva del feminismo.

El contexto de “la identidad” y “la teoría de la interseccionalidad.”

Para entender “la identidad” y “la teoría de la interseccionalidad”, hay que entender la circulación del capital (es decir, la totalidad de las relaciones sociales de la producción en el modo actual de producción) que precedió el desarrollo de tales conceptos en los años 1960 y 1970 en los EEUU. Más específico aún, ya que “la teoría de la interseccionalidad” se desarrollaba principalmente como reacción al feminismo de la segunda ola, hay que estudiar cómo se desarrollaban las relaciones de género bajo el capitalismo.

En el movimiento del feudalismo al capitalismo, la división del trabajo por género, y luego las relaciones de género dentro de la clase, empezó a tomar una nueva forma que correspondía a las necesidades del capital. Algunas de las nuevas relaciones incluyen las siguientes:

(1) El desarrollo del salario. El salario es la forma capitalista de la coerción. Tal como lo explica Maria Mies en el libro, *El patriarcado y la acumulación a escala mundial*, el salario reemplazaba a la servidumbre y a la esclavitud como el método de forzar el trabajo alienado (quiere decir, el trabajo que realiza un trabajador para otra persona). Bajo el capitalismo, los que producen (los trabajadores) no poseen los medios de producción, así que tienen que trabajar por los que sí poseen los medios de producción (los capitalistas). Así pues, los obreros tienen que vender al capitalista lo único que poseen, la capacidad de trabajar, o la fuerza de trabajo. Este es un elemento clave porque los obreros no son remunerados por el trabajo vivo sensitivo – el acto de producir – sino por la capacidad de trabajar. La ruptura entre el trabajo y la fuerza de trabajo causa una falsa impresión de un intercambio equitativo de valor – al parecer, el trabajador cobra por la cantidad que uno produce, pero más bien el trabajador cobra únicamente por la capacidad de trabajar por un período determinado.

Además, la jornada laboral se divide en dos: el tiempo de trabajo necesario y el tiempo de trabajo excedente. El tiempo de trabajo necesario es el tiempo (como promedio) para que un trabajador produzca suficiente valor para comprar todo lo necesario para reproducirse (todas las cosas, desde la comida hasta un iPhone). El tiempo de trabajo excedente es el tiempo que uno trabaja más allá de lo necesario. Ya que la tasa vigente de la fuerza de trabajo (nuevamente, la capacidad de trabajar – no el trabajo vivo en sí) es el valor de todo lo que un trabajador necesita para reproducirse, el valor que genera el trabajo excedente va directamente hacia los bolsillos del capitalista. Digamos que yo trabajo en una empresa de los Furby. Cobro $10 por día por 10 horas del trabajo, produzco 10 Furby diariamente, y cada Furby se vende por $10. El capitalista me paga por la capacidad de trabajar una hora diaria para producir suficiente valor para reproducirme (1 Furby = 1 hora de trabajo = $10). Así, el tiempo de trabajo necesario es una hora y el tiempo del trabajo excedente son 9 horas (10-1). El sueldo esconde la verdad. Recuerde que, dentro del capitalismo, parece que cobramos por el valor equitativo de lo que producimos. Sin embargo, cobramos solamente por el tiempo de trabajo necesario, o la cantidad mínima necesaria para reproducirnos. Bajo el feudalismo, fue distinto y fue muy

claro cuánto tiempo trabajaba cada uno por sí mismo y cuánto tiempo trabajaba por otro. Por ejemplo, si la sierva labraba la tierra cinco horas por semana para producir la comida para el señor feudal, luego el tiempo restante le pertenecía a ella. El surgimiento del salario es clave porque fue el mismo salario que impuso la división del trabajo por género.

(2) Una separación entre la producción y la reproducción. Junto con la producción de mercancías surgió una separación entre la producción y la reproducción. Para ser clara, "la reproducción" no sólo se refiere al acto de tener bebés. También incluye las varias necesidades conforme al capitalismo – todo desde hacer la comida a mantener la casa, desde escuchar a la pareja quejar sobre su día de mierda a tomar sus manos, a cuidar a los enfermos, los ancianos, los jóvenes o los miembros de la sociedad con capacidades diferentes.

Mientras se desarrollaba el capitalismo, por lo general, el trabajo productivo (que produce valor) se correspondía al salario, mientras que el trabajo reproductivo no era asalariado (o muy poco pagado), pues al parecer, no producía ninguna plusvalía para el capitalista. La separación, definida por el salario, se convirtió en una nueva modalidad generizada en el capitalismo. Las mujeres eran mayormente excluidas del mundo productivo y por eso no cobraron por el trabajo reproductivo que realizaron. Así se otorgó cierto poder a los hombres sobre las mujeres, y surgió un antagonismo dentro de la clase basado en la división del trabajo por género. Silvia Federici en *Caliban y la bruja* nombra a este fenómeno, "el patriarcado del salario" (97-100).

(3) El desarrollo contradictorio de la familia nuclear. Con la evolución del capitalismo y la industria a gran escala, el contenido tradicional de la familia nuclear se fue por una vía contradictoria. Por un lado, como señalan las teóricas como Selma James y Mariarosa Dalla Costa en "El poder de la mujer y la subversión de la comunidad", la familia nuclear se fortaleció por la división del trabajo por género que creó el salario. Las mujeres y los niños eran excluidos del salario y relegados al trabajoreproductivo; los hombres eran asalariados y relegados al trabajo productivo. Estosignifica que los hombres necesitaban a las mujeres y los niños para sureproducción y las mujeres y los niños necesitaban al hombre que ganara el salariopara reproducir la familia (en algunos casos, este salario fue completado por unsalario bajo de la mujer por su trabajo como empleada doméstica u otro trabajoreproductivo). Entonces, por un lado, el desarrollo del capitalismo fortaleció a lafamilia nuclear.

Por otro lado, las relaciones capitalistas debilitaron a la familia nuclear. Como señalan James y Dalla Costa, la división del trabajo por género está:

> "arraigada en el marco de la sociedad capitalista: las mujeres en la casa y los hombres en las fábricas y oficinas, separados todo el día unos de otro… El capital, que eleva la heterosexualidad al rango de religión, hace al mismo tiempo imposible en la práctica que los hombres y las mujeres estén en contacto unos con otros, física o emocionalmente. Socava la heterosexualidad excepto como disciplina sexual, económica y social" (Dalla Costa y James, *Las mujeres y la subversión de la comunidad*).

(4) El surgimiento de la "identidad" y la alineación. John D'Emilio se plantea la idea de un desarrollo contradictorio de la familia nuclear, razonando que "la identidad gay" (y se puede deducir que también incluye "la identidad femenina"), como categoría, surgió a través de la familia. Él arguye una distinción entre el comportamiento gay y la identidad gay:

> "No había, simple y sencillamente, un "espacio social" en el sistema colonial de producción que le permitiera a los hombres y mujeres ser gay. La supervivencia estaba estructurada en torno a la participación en una familia nuclear. Existían ciertos actos homosexuales—sodomía entre los hombres, la "obscenidad" [*lewdness*] entre las mujeres—en la cual

> participaban ciertos individuos, pero la familia era tan omnipresente que la sociedad colonial ni siquiera tenía una categoría de homosexual o lesbiana para describir a una persona… Ya para el final de la segunda mitad del siglo diecinueve, la situación cambiaba notablemente a medida que se afincó el sistema capitalista. Solo cuando los *individuos* empezaron a ganarse la vida a través del trabajo asalariado, en lugar de partes una unidad familiar interdependiente, fue posible que el deseo homosexual cuajara en una identidad personal—una identidad basada en la capacidad de permanecer fuera de la familia heterosexual— y construir una vida personal basada en la atracción hacia el propio sexo" ("Capitalismo e identidad gay", 104-105).

El concepto de "la identidad", según D'Emilio, es clave para entender las políticas de la identidad y la teoría de la interseccionalidad. En la distinción entre "el comportamiento" y "la identidad", D'Emilio se acerca a lo que se podría ampliar a las categorías marxistas: "el trabajo" y "la alineación". Permítanme divagar para completar esta idea.

Para Marx, el trabajo es una categoría abstracta que define la historia humana. En sus primeros escritos, Marx se refiere al trabajo como autoactividad o actividad vital. En "El trabajo enajenado" escribe Marx:

> "Pues, en primer término, el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*" (76).

La autoactividad o la actividad vital es una abstracción que trasciende una modalidad particular o un modo de producción particular (el capitalismo, el feudalismo, el tribalismo, etc.). Sin embargo, sólo es en el marco de la modalidad que se logra entender el trabajo – a través de la forma, la organización social del trabajo, los humanos participan en un proceso incesante de atender a las necesidades e, incluso, de conocer nuevas necesidades y descubrir nuevas formas de cubrirlas. El trabajo abarca todo: desde un empleo bajo el capitalismo al trabajo

del campo bajo el feudalismo, al crear arte y escribir poesía, al tener sexo y criar a los hijos. A través del trabajo, y sus múltiples expresiones, o formas, participemos en el mundo a nuestro alrededor, cambiando el mundo y cambiándonos a nosotros mismos en el proceso.

Dentro del capitalismo, existe una división entre el trabajo y la voluntad consciente. Cuando dice Marx, “La vida misma aparece sólo como un medio para vivir,” pone en evidencia la contradicción. Como ya se mencionó, bajo el capitalismo, el trabajo está divorciado de los medios de producción, y por lo tanto tenemos que trabajar para los que tienen el control de los medios de producción. Participamos en el mismo trabajo todo el día, todos los días, y recibimos un sueldo para la actividad que nos permite poder cubrir las necesidades. Producimos valor con el fin de intercambiar los valores de uso que necesitamos para sobrevivir. Así que, bajo el capitalismo, lo que parece ser un simple medio para cubrir las necesidades (un empleo), efectivamente, es la actividad de la vida misma (el trabajo). Dado este cisma entre el trabajo y la voluntad consciente, nuestro trabajo bajo el capitalismo está alienado, lo cual quiere decir que no lo usamos para nuestro propio enriquecimiento, sino lo terminamos regalando al capitalista. El trabajo multilateral se vuelve unilateral, el trabajo se reduce a un empleo. En *La ideología alemana*, Marx escribe, “En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida” (53). No somos seres enriquecidos, participando en todas las formas del trabajo en las cuales quisiéramos participar, más bien nos relegamos hacia una sola manifestación del trabajo con el fin de canjear para luego cubrir las necesidades. Somos trabajadores de *call centers*, somos estilistas, somos enfermeras, somos maestras, etc. La unilateralidad, como condición previa para cubrir las necesidades, es única al modo de producción del capitalismo.

Al aplicar las categorías de Marx a la explicación de D´Emilio sobre la homosexualidad, podríamos decir que los comportamientos homosexuales son una expresión del trabajo, o la autoactividad, y la identidad homosexual es una forma particular del trabajo bajo el capitalismo, y es tanto unilateral como alienado. Se distingue la diferencia entre una persona que conscientemente se involucra en actos homosexuales y otro que es definido por una forma de trabajo: un homosexual. Con el desarrollo del capital les pasa algo parecido a las mujeres y las personas de color en el desarrollo del capital, terminan participando en ciertos trabajos que sean

feminizados o racializados. Para decirlo de otra forma, el capitalismo nos encasilla: soy chofer, soy estilista, soy mujer. Las distintas formas del trabajo, o distintas expresiones de la actividad vital (la forma en la cual nos relacionamos con el mundo a nuestro alrededor) limitan nuestra capacidad de poder ser humanos multidimensionales.

> Había muchos actos homosexuales, distintas formas de expresión de género y casos de antagonismos entre personas de distintos colores de la piel en la sociedad precapitalista pero “la identidad” como una categoría que representa a un individuo es único al capitalismo.

Una vez que entendamos “la identidad” de esa forma, lucharemos por una sociedad que no nos reduce a ser únicamente “un chofer,” “una mujer,” o “queer,” sino una sociedad que permite a todos utilizar libremente la actividad vital y multilateral en cualquier forma que les antoja. En otras palabras, lucharemos por una sociedad que abolirá o superará “las identidades.” A continuación explicaré con más detalle.

¿Qué es la teoría de la interseccionalidad y cómo surgió?

El término de “la interseccionalidad¨ no era común hasta los principios de los años 1980. Según la mayoría de los historiadores feministas, Kimberlé Williams Crenshaw fue la primera en acuñar el término con una serie de artículos escritos aproximadamente entre 1989 y 1991 (por ejemplo, “Cartografiando los márgenes”). La teoría de la interseccionalidad luego fue popularizada por varios teóricos críticos del género y de la raza.

Más allá de donde se acuñó el término, la teoría de la interseccionalidad está arraigada en los movimientos de la lucha de clases de los años 1960 y 1970 en los EEUU y en Europa (en términos generales). Este periodo se caracterizó en general con las luchas autónomas basadas en la división del trabajo por género o por raza. La gente negra era la vanguardia de este tipo de lucha, desarrollando y dirigiendo varias organizaciones, desde partidos revolucionarios como el Partido Pantera Negra, hasta organizaciones gremiales mayoritariamente negras como el Movimiento Sindical Revolucionario de Dodge (DRUM, por sus siglas en inglés). Estas luchas influyeron sobre otros grupos, tales como las mujeres blanca, los latinos, los gays y las lesbianas, y los llevó a formar organizaciones semejantes, basadas en la raza, el género o la sexualidad (mientras habían proyectos multi-étnicos en esa época, y muchas contradicciones dentro de las mismas

organizaciones, se podría decir que en este momento histórico y particular, existió una tendencia de organizarse sobre estas divisiones). La tendencia se debe a la división del trabajo por género o raza; la gente negra se relegó a ciertos barrios y ciertas formas del trabajo, el valor del trabajo de una persona negra era menor que el mismo de un blanco, y una jerarquía socialmente construida basada en el color de la piel, y los antagonismos correspondientes dentro de la clase, era ya plenamente desarrollada y aplicada materialmente. Ser negro quería decir ser sometido a la deshumanización, relegado a una forma de trabajo: producir y reproducir la negritud. El Poder Negro fue entonces una lucha contra la alienación y la unilateralidad de la negritud; fue una lucha por liberar el trabajo, soltar la multilateralidad y unificar el trabajo con la voluntad consciente.

marxismo-critico

Image not found or type unknown

De forma parecida, las mujeres se organizaron en respuesta a la división del trabajo por género para liberarse de la alineación de la “femineidad.” Por ejemplo, las mujeres lucharon por la libertad sexual y reproductiva para obtener el control sobre los medios de producción (el cuerpo). Marie Mies describe cómo el cuerpo funciona como un medio de producción para la mujer bajo el capitalismo. Dice, “El primer medio de producción, con el cual los seres humanos comienzan a actuar sobre la naturaleza, es su propio cuerpo,” y, luego, sigue, “las mujeres pueden experimentar todo su cuerpo, no sólo sus manos o sus cabezas. A través de su cuerpo, producen nuevos niños así como la primera comida de estos niños” (*El patriarcado y la acumulación a escala mundial*

, 52 y 53). Ya que el uso del cuerpo de la mujer es una forma específica del trabajo alienado para las mujeres bajo el capitalismo, históricamente es un sitio de lucha para la liberación.

Sin embargo, también hubo una tendencia dentro de la segunda ola del feminismo que buscaba reproducir las relaciones capitalistas, argumentando por “un igual salario por igual trabajo.” Ambas tendencias son una respuesta a las relaciones sociales basadas en el género bajo el capital, y ambos comparten una metodología de las políticas de la identidad, sosteniendo que las mujeres pueden unirse sobre la base de una experiencia común de “ser mujer” o de “la femineidad.”

A partir de esto, se quedó establecida la teoría de la interseccionalidad. Una vez que se empezaron a retroceder las luchas autónomas de los años 1960 y 1970, agrupaciones como el Colectivo del Río Combahee respondieron a las divisiones materiales dentro del movimiento. Concluyeron que la segunda ola del feminismo, efectivamente blanca en composición, excluía a mujeres de color por suponer que la experiencia de la mujer blanca podía extenderse a las mujeres de color, y además, que las mujeres blancas eran las representantes adecuadas de las mujeres de color. En cambio, el Colectivo del Río Combahee razonó que una praxis revolucionaria tenía que ser conformada por la experiencia de las lesbianas negras, planteando:

> “Este enfoque sobre nuestra propia opresión está incorporado el concepto de las políticas de la identidad. Creemos que la política más profunda y potencialmente la más radical debe basarse directamente en nuestra identidad, y no en el trabajo, para acabar con la opresión de otra gente. En el caso de las Negras este concepto es especialmente repugnante, peligroso y amenazante, y por lo tanto revolucionario porque es obvio al ver a todos los movimientos políticos antecedentes al nuestro que en ellos cualquier otra persona merece la liberación más que nosotras” (“Manifiesto Colectivo del Río Combahee”).

Lo que siguió a través del Colectivo del Río Combahee era una serie específica de políticas de la identidad (basada en la experiencia de la mujer negra, lesbiana y de la clase obrera) que se arraigó teóricamente con el surgimiento de la teoría de la interseccionalidad. Los teóricos de la interseccionalidad que aparecieron a finales de los años 1970 y principios de los años 1980 identificaron, y con razón, antagonismos dentro de la clase, sosteniendo que uno no puede discutir sobre el género sino

también discutir sobre la raza, la clase, la sexualidad, las discapacidades, la edad, etc.

Patricia Hill Collins describe la teoría de la interseccionalidad como “un análisis que pretende que los sistemas de la raza, la clase social, el género, la sexualidad, la identidad étnica, la nacionalidad y la edad forman las características mutuamente construidas de una organización social que dan forma a la experiencia de la mujer negra, y a su vez, son formadas por la experiencia de la mujer negra” (*Pensamiento feminista negro*, 299). Utilizando esta definición y los escritos claves de los teóricos de la interseccionalidad he nombrado los cuatro componentes centrales de la teoría: (1) una política de la diferencia, (2) una crítica de las organizaciones de las mujeres y las organizaciones de personas de color, (3) la necesidad de capacitar a los más oprimidos como líderes y tomar las decisiones desde ellos, y (4) una necesidad de tener una política que toma en cuenta todas las formas de opresión.

(1) Una política de la diferencia. Los teóricos de la interseccionalidad razonan que las varias identidades como, por ejemplo, la raza, la clase, el género, la sexualidad, etc., nos diferencian necesariamente de otros que no comparten las mismas identidades. Es así que, un hombre negro homosexual de la clase dominante tendrá otra experiencia y, por ende, otra política que una mujer blanca heterosexual de la clase obrera. Por otro lado, las personas con identidades múltiples, como por ejemplo, ser negra o ser lesbiana, tendrán una experiencia compartida que los unificará de forma natural. Algunas de las identidades compartidas son más probables de unirse a unos que a otros. Collins explica:

> “Por un lado, todas las mujeres afroamericanas hacemos frente a retos similares que resultan de vivir en una sociedad que histórica y cotidianamente atenta contra las mujeres de ascendencia africana. A pesar del hecho de que hacemos frente a retos comunes, esto no significa ni que todas hayamos tenido las mismas experiencias ni que estemos de acuerdo en la trascendencia de nuestras cambiantes experiencias. Así, por otro lado, a pesar de los retos comunes que confrontamos como grupo, son diversas las respuestas a los temas centrales que caracterizan nuestros saberes o nuestro punto de vista grupal. A pesar de las diferencias de edad, orientación sexual, clase social, región y religión, las mujeres negras estadounidenses nos topamos con prácticas sociales que nos colocan en peores viviendas, barrios, escuelas, trabajos y trato público, y esconden

> esta consideración diferencial tras un despliegue de creencias comunes sobre nuestra inteligencia, los hábitos de trabajo y la sexualidad. Esta situación compartida, a su vez, resulta en patrones recurrentes de experiencia para los miembros individuales del grupo" (25).

Existe un pilar en la teoría de la interseccionalidad: se diferencian algunos individuos o grupos de otros basado en sus experiencias. Esto puede ser cortado por muchas líneas diferentes de la identidad.

(2) Críticas de las organizaciones de mujeres y organizaciones de gente de color. En los años 1960 y 1970, dentro de las organizaciones dirigidas por gente de color, por mujeres, el Poder Negro y el chicanismo, las mujeres de color, en particular, fueron marginadas. La mayoría de los teóricos de la interseccionalidad lo atribuyen a la experiencia única de las mujeres de color (particularmente la de las mujeres negras) en términos de raza, clase, género y, otras formas de opresión. Por ejemplo, Collins sostiene que las mujeres de color se abstuvieron de unirse a las organizaciones de las feministas blancas porque eran "racistas y demasiado preocupadas por las mujeres blancas de la clase media" (5). De la misma manera, Collins sostiene que los estudios negros se basan tradicionalmente en "valores masculinos" y además tienen "una inclinación hacia lo masculino" (7), a pesar de, históricamente, formarse parte de y, a la vez, sentirse marginados por las organizaciones afro-americanas. De nuevo, esta es una situación histórica y objetiva que los teóricos de la interseccionalidad atribuyen a las diferencias de identidad.

> Las políticas de la identidad y la teoría de la interseccionalidad surgieron de los antagonismos verdaderos que las mujeres queer de color tuvieron que enfrentrar contra otros sectores de la clase en los EEUU en los años 1960s y 1970s.

*(3) La necesidad de capacitar a los más oprimidos como líderes y tomar las decisiones desde ellos.*Según este análisis, los teóricos de la interseccionalidad argumentan que la experiencia de ser una persona oprimida les pone en condiciones especialmente privilegiadas para luchar. En otras palabras, si vives las múltiples opresiones basadas en la identidad, eres la vanguardia de la lucha en su contra. bell hooks escribe:

> "Como grupo, las mujeres negras están en una posición inusual en esta

> sociedad, pues no sólo estamos como colectivo en el fondo de la pirámide ocupacional, sino que nuestro estatus social es más bajo que el de cualquier otro grupo. Al ocupar esa posición, aguantamos lo más duro de la opresión sexista, racista y clasista. Al mismo tiempo, somos un grupo que no ha sido socializado para asumir el papel de explotador/opresor puesto que se nos ha negado un «otro» al que podamos explotar u oprimir… Las mujeres negras sin «otro» institucionalizado al que puedan discriminar, explotar u oprimir tienen una experiencia vivida que reta directamente la estructura social de la clase dominante racista, clasista y sexista, y su ideología concomitante. Esta experiencia vivida puede dar forma a nuestra conciencia de manera que nuestra visión del mundo difiera de la de aquellos que tienen cierto grado de privilegio —por muy relativo que éste pueda ser en el sistema existente. Es esencial para el futuro de las luchas feministas que las mujeres negras reconozcamos el punto especial de ventaja que nuestra marginalidad nos otorga y hagamos uso de esa perspectiva para criticar la hegemonía racista, clasista y sexista así como para imaginar y crear una contra-hegemonía" (*Teoría feminista: Del margen al centro*, 16).

Este punto justifica la necesidad de capacitar a las personas queer, las mujeres y la gente de color como dirigentes de los movimientos de lucha y permite a los teóricos de la interseccionalidad explicar por qué históricamente los más oprimidos suelen ser los más militantes.

(4) La necesidad de una política que toma en cuenta todas las opresiones. Por último, todos los teóricos de la interseccionalidad debaten la importancia de analizar todas las formas de opresión, usando términos como "sistema entrelazado de opresiones", "matriz de dominación" u otra variación de la misma. Trata de la imposibilidad de analizar una identidad o clase de opresión sin tomar en cuenta las demás. Como lo dijo Barbara Smith, en pocas palabras, "los grandes 'ismos' están íntimamente entrelazados" (*La verdad que nunca duele: Escritos sobre raza, sexo y libertad*, 112). Es imposible separarlos.

Mientras la teoría de la interseccionalidad parece superar los límites de las políticas de la identidad, no lo logra. El siguiente apartado demostrará cómo la teoría de la interseccionalidad es, de hecho, una ideología burguesa.

Una crítica a la política de identidad y la teoría de interseccionalidad.

La política de la identidad está arraigada en una expresión unidimensional del capitalismo y por lo tanto no es una política revolucionaria. Como ya fue mencionado, se puede equivaler “la identidad” al trabajo alienado; es una expresión unilateral de nuestro potencial total como seres humanos.

marxismo-critico

Image not found or type unknown

Frantz Fanon trata algo parecido en la conclusión de *Piel negra, máscaras blancas*. Escribe, “El negro, aún sincero, es esclavo al pasado. Sin embargo, yo soy hombre, y en este sentido la guerra del Peloponeso es tan mía como el descubrimiento de la brújula.” Por un lado, Fanon señala una expresión unilateral en particular: la negritud. Por otro lado, señala las multifacetas de un ser con potencial de ser universal. Fanon es a la vez: un negro y un hombre (o en términos generales, un humano); una particularidad y una universalidad. Bajo el capitalismo, somos un empleado alienado y el trabajo mismo a la vez, solo que lo universal no se haya realizado concretamente.

Las políticas de la identidad de las décadas 60 y 70 fusiona un momento en particular, o un punto determinado, en las relaciones del capitalismo con lo universal potencial. Más allá, reproduce una división entre la apariencia y la esencia. En apariencia, somos individuos alienados (un conductor de autobús, un estilista, una

mujer, etc.), pero en lo esencial, somos multidimensionales y capaz de hacer muchas formas de trabajo. La política de la identidad refuerza un lado de la contradicción, basando la lucha colectiva en “la femineidad” o en “la negritud” o en “el lesbianismo negro,” etc. Para tomar prestado de Fanon, la política de la identidad dice, “Soy hombre negro,” “Soy mujer” o “Soy lesbiana negra”, etc. Esto es un primer paso clave. Como escribe en el capítulo crucial, “La experiencia vivida del negro”: “Por fin decidí lanzar mi grito negro” (101), “Desde el otro lado del mundo blanco, una mágica cultura negra me saludaba. ¡Escultura negra! Empecé a ruborizarme de orgullo. ¿Estaba ahí la salvación?” (102), y:

> “He aquí el *negro* rehabilitado, «de pie al timón», gobernando el mundo con su intuición, el*negro* recuperado, recompuesto, reivindicado, asumido, y es un *negro,* no, no es un *negro*sino el *negro,* que alerta las antenas fecundas del mundo, plantado en el proscenio del mundo, salpicando el mundo con su potencia poética, «poroso a todos los alientos del mundo». ¡Yo desposo el mundo! ¡Yo soy el mundo! El blanco nunca ha comprendido esta sustitución mágica. El blanco quiere el mundo; lo quiere para él solo. Se descubre el amor predestinado de este mundo. Lo somete. Establece entre el mundo y él una relación apropiativa. Pero existen valores que sólo van con mi salsa. Cual mago, robo al blanco «un determinado mundo», perdido para él y los suyos. Ese día, el blanco tuvo que notar un golpe de vuelta que no pudo identificar, de tan poco acostumbrado como está a esas reacciones” (106-7).

En varias páginas, Fanon sostiene que las personas negras tienen que aceptar la negritud, y luchar sobre la base de ser negro para poder anular las relaciones sociales de la supremacía blanca. Pero, parar ahí reproduce la existencia unilateral y las formas de apariencia bajo el capitalismo. La política de la identidad dice, “Soy negro” o “Soy una mujer,” sin completar el otro lado de la contradicción: “…y soy humana.” Si el punto del comienzo y del final es unilateral, no hay posibilidad de eliminar las relaciones sociales basadas en la raza o el género. Para los simpatizantes de las políticas de la identidad (a pesar de decir que no), la femineidad, una forma de apariencia dentro de la sociedad, es reducida a “una identidad” natural y estática. Las relaciones sociales como “la femineidad”, o simplemente el género, se vuelven objetos estáticas o “instituciones”. La sociedad entonces está organizada por individuos o grupos sociológicos con características naturales. Así pues, la única posibilidad de luchar bajo las políticas de la identidad

está basada en la distribución equitativa o el individualismo (lo cual voy a discutir más abajo). Es una ideología burguesa en el hecho de que reproduce el individuo alienado, tanto concebido como defendido por los teóricos burgueses y científicos (e impuesto materialmente) desde el comienzo del capitalismo.

Es más, el individualismo es producto del momento social actual. Como propone el teórico comunista de la izquierda, Loren Goldner, el capitalismo ha estado en una crisis perpetua por los últimos 40 años, una crisis que luego ha sido consumida en apariencia por estrategias neoliberales (entre otras). Conforme avanza el tiempo, se ha obligado a invertir el capital en máquinas en vez de trabajadores para seguir el ritmo del proceso competitivo de producción. Como resultado, se expulsaron a los trabajadores del proceso de producción. Lo podemos observar claramente en un lugar como Detroit, donde la automatización, junto con la desindustrialización, dejó a cientos de miles sin trabajo. El resultado de esta contradicción del capitalismo es que se obligan a los trabajadores entrar en situaciones laborales precarias, saltando de chamba a chamba para ganar lo suficiente para reproducirse. Goldner habla sobre esta condición como “el trabajador atomizado e individual.” Como escribe Goldner en otros lados, el énfasis en el individualismo da paso a una política de diferencia donde las mujeres, los queers, la gente de color, etc. no tienen nada en común el uno con el otro.

De manera adecuada, los teóricos de la interseccionalidad identificaron y criticaron este problema con la política de la identidad. Por ejemplo, bell hooks, en polémica con la feminista Betty Friedan, dice:

> “Friedan fue una figura esencial en la formación del pensamiento feminista contemporáneo. De manera significativa, la perspectiva unidimensional de la realidad de las mujeres que su libro presenta se ha convertido en un hito señalado en el movimiento feminista contemporáneo. Como había hecho Friedan antes, las mujeres blancas que dominan el discurso feminista hoy en día rara vez se cuestionan si su perspectiva de la realidad de las mujeres se adecua o no a las experiencias vitales de las mujeres como colectivo. Tampoco son conscientes de hasta qué grado sus puntos de vista reflejan prejuicios de raza y de clase…” (3).

hooks tiene razón cuando dice que basando toda una política en una experiencia en particular, o una colección de diferencias particulares, es problemático. Aún así, la

teoría de la interseccionalidad reproduce este problema en el hecho de únicamente agregar momentos particulares, o puntos determinados; hooks, a continuación, argumenta por la inclusión de la raza y la clase en un análisis feminista. De manera similar, los teóricos de "un sistema entrelazado de opresiones," sencillamente nombran una lista de identidades naturalizadas, abstractas del contexto material e histórico. Esta metodología es tan ahistórica y antisocial como la de Betty Friedan.

De nuevo, el patriarcado y la supremacía blanca no son objetos ni "instituciones" que existen a lo largo de la historia; son expresiones particulares de nuestro trabajo, la actividad vital, y son condicionados por (y a su vez, condicionan) el modo de producción. En *El Capital*, Marx describe el trabajo como "el metabolismo" entre los humanos y el mundo externo; el patriarcado y la supremacía blanca, como productos del trabajo, son también las condiciones en las cuales trabajamos. Constantemente estamos relacionando con el mundo, cambiado el mundo y cambiando nosotros mismos a través de nuestro trabajo "metabólico". Así pues, el patriarcado y la supremacía blanca, como todas las relaciones sociales del trabajo, cambian y se transforman.

El patriarcado bajo el capitalismo toma una forma específica que no es la misma forma de relaciones basadas en género bajo el feudalismo, el tribalismo, etc. Habrá similitudes en la forma en que se expresa el patriarcado bajo los diferentes modos de producción. Al fin y al cabo, las condiciones objetivas del feudalismo sentaron las bases para el capitalismo temprano, etc. No obstante, esta similitud y las coincidencias no significan que las relaciones particulares y patriarcales superan el modo de producción. Por ejemplo, bajo el feudalismo, y también el capitalismo, existen relaciones basadas en el género dentro de la familia nuclear, aunque las relaciones tomaron formas muy distintas según cada modo de producción. Como describe Silvia Federici, dentro de la familia feudal había poca diferenciación entre los hombres y las mujeres. Escribe:

> "Además, dado que el trabajo en el feudo estaba organizado sobre la base de la subsistencia, la división sexual del trabajo era menos pronunciada y exigente que en los establecimientos agrícolas capitalistas… Las mujeres trabajaban en los campos, además de criar a los niños, cocinar, lavar, hilar y mantener el huerto; sus actividades domésticas no estaban devaluadas y no suponían relaciones sociales diferentes a las de los hombres, tal y como ocurriría luego en la economía monetaria, cuando el trabajo

doméstico dejó de ser visto como trabajo real" (25).

Una comprensión histórica del patriarcado tiene que considerar el patriarcado en el contexto de una colección de relaciones sociales basadas en la forma del trabajo. En otros términos, no podemos tomar la forma de la apariencia, la femineidad, separada de la esencia, un humano universal.

Un concepto marxista del feminismo

En este momento, debería aclarar que las limitaciones de las políticas de la identidad y la teoría de la interseccionalidad son productos de su momento. No hubo una revolución en los EEUU en el año de 1968. Los avances del poder negro, la liberación femenina, la liberación gay y, los movimientos de lucha en sí, han sido digeridos por el capitalismo. Desde los años 1970, la academia ha dominada la teoría. Una lucha de clases inexistente dejó un vacío de producción teórica y los intelectuales académicos no han tenido una fuente de donde sacar las ideas, a excepción de las políticas de la identidad del pasado. Se urge una política nueva que corresponde a las nuevas formas de lucha; el método marxista puede acercarnos a una concepción de una política que supere las limitaciones de la política de la identidad.

Marx ofrece un método que pone en conversación lo particular con la totalidad de las relaciones sociales; la apariencia conectada a la esencia. Considera el uso del concepto de "los momentos." Marx utiliza este concepto en *La ideología alemana* para describir el desarrollo de la historia humana. Describe los siguientes tres momentos como "la relación social primaria, los aspectos básicos de la actividad humana" – (1) la producción de los medios para cubrir las necesidades, (2) el surgimiento de nuevas necesidades, y (3) la reproducción de nuevas personas y por lo tanto nuevas necesidades y otros medios para cubrirlas. Lo clave de esta idea es que Marx distingue entre "un momento" y "una etapa". Dice, "Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres peldaños distintos, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o, para decirlo de modo más comprensible a los alemanes, como tres «momentos» que han coexistido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia" (48). Las particularidades del argumento específico no son relevantes; lo que sí es clave es la yuxtaposición de "momentos" con "peldaños". Marx hace hincapié para distinguirse a diferencia de un determinismo que considera que la historia se desarrolla en una forma estática y lineal, en vez de una evolución

fluida y dialéctica. En muchos de los escritos de Marx, se hace referencia al término “momentos” para describir las relaciones sociales y particulares de la historia, o más específico aún, las expresiones particulares del trabajo. “Los momentos” también complementan la idea de Marx de los modos de producción fluidos. Como ya se ha señalado, para Marx, no existe un feudalismo puro o un capitalismo puro. Todas las relaciones de producción se mueven, y por lo tanto, es imprescindible entenderlas históricamente.

Se puede utilizar este concepto para entender las varias existencias alienadas bajo el capitalismo. Por ejemplo, en *Los Grundrisse*, Marx escribe:

> “Si consideramos la sociedad burguesa en su conjunto, aparece siempre, como último resultado del proceso de producción social, la sociedad misma, vale decir el hombre mismo en sus relaciones sociales. Todo lo que tiene forma definida, como producto, etc., se presenta sólo como momento, momento evanescente en ese movimiento. El mismo proceso inmediato de producción se presenta aquí sólo como momento. Las mismas condiciones y objetivaciones del proceso son uniformemente momentos del mismo, y como sujetos del proceso aparecen sólo los individuos, pero los individuos en relaciones recíprocas a las que tanto reproducen como producen por vez primera. Tanto su propio proceso constante de movimiento, en el que asimismo se renuevan, como el mundo de la riqueza creada por ellos” (712).

Ser “mujer” bajo el capitalismo significa algo muy específico; y aún más hablando de las mujeres en los EEUU en el 2013, o las mujeres negras en los EEUU en el 2013; e incluso más específico para casos individuales. Sin embargo, en sentido universal, ser “mujer” significa producir y reproducir un conjunto de relaciones sociales a través de nuestro trabajo, o la autoactividad. Siguiendo el ejemplo de Fanon, nuestro método tiene que razonar: Soy mujer y soy humana. Hay que reconocer lo particular en diálogo con la totalidad; hay que tener en cuenta el momento, o la expresión singular del trabajo, en relación con el trabajo mismo.

Es importante fijar que las políticas de la identidad y la teoría de la interseccionalidad no están errados pero sí están incompletos. Las relaciones sociales patriarcales y racistas son materiales, concretas y reales. También lo son las contradicciones entre lo particular y lo universal, y entre la apariencia y la esencia. La solución se

encuentra en desarrollar las contradicciones y avanzarlas. Nuevamente, tomando prestado de Fanon, podemos decir: “Soy mujer y soy humana” o “Soy negro y soy humano”. La clave es hacer hincapié en ambos lados de la contradicción. Aceptar la femineidad, organizar en base de la negritud, y construir políticas queer son elementos indispensables de nuestra liberación. Es el comienzo material de nuestra lucha. Como ya fue mencionado, Frantz Fanon describe este movimiento en “La experiencia vivida del negro,” un capítulo de *Piel negra, máscaras blancas*. Aunque, al final del capítulo, Fanon deja inconclusa la contradicción y nos deja esperando algo más: “Sin pasado negro, sin futuro negro, me era imposible existir mi negrez. No blanco aún, no del todo negro ya, yo era un condenado” y, “Ayer, al abrir mis ojos al mundo, vi demudarse el cielo del uno al otro confín. Quise levantarme, pero el silencio visceral refluyó hacia mí, con las alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar.” Fanon señala la contradicción entre la forma particular de la apariencia (la negritud) y la esencia, lo universal (lo humano).

En la conclusión, como ya fue mencionado, Fanon resuelve la contradicción, argumentando por un mayor acercamiento hacia lo universal, la abolición total de la raza. Escribe:

> “De ninguna forma debo deducir del pasado de los pueblos de color mi vocación original. De ninguna forma debo dedicarme a hacer revivir una civilización negra injustamente olvidada. No me hago el hombre de ningún pasado. No quiero cantar el pasado a expensas de mi presente y de mi porvenir” (201).

Así pues, tanto para Fanon como para Marx, la lucha por la liberación tiene que incluir ambos: lo particular y lo universal, y, la apariencia y la esencia. Hay que desarrollar y avanzar los dos lados de las contradicciones.

Algunas consecuencias prácticas

Ya que las políticas de la identidad, y, por lo tanto, la teoría de la interseccionalidad, es una política burguesa, las posibilidades de lucha también lo son. La política de la identidad reproduce la apariencia de un individuo alienado bajo el capitalismo, y de esta manera, la lucha toma la forma de igualdad entre grupos, en el mejor de los casos, o una forma individual de lucha, en el peor de ellos.

Por un lado, los grupos “sociológicos” abstractos o la lucha individual para una voz igualitaria, “representación” igualitaria, o recursos equitativos. En espacios colectivos, suele pasar que alguien se queja de la falta de presencia de mujeres de color, gente con otras capacidades, gente trans, etc. para poder avanzar con la lucha. Se encuentra un ejemplo contemporáneo en la crítica de las marchas de las putas en los EEUU por contar con una presencia mayormente blanca, y por ende, ser un movimiento por la supremacía blanca o socialmente no válido. Otro ejemplo son los grupos o individuos que razonan que todos los movimientos deberían estar subordinados a la dirigencia de gente de color o queers, sin importar su política. Para repetir, mientras los teóricos de la interseccionalidad identificaron un problema objetivo de manera adecuada, hay que enfrentarse a las divisiones y antagonismos dentro de la clase de manera material a través de lucha. Simplemente reduciendo la lucha a los números, a la composición o la representación refuerza una identidad como categoría estática y naturalizada.

Por otro lado, la política de la identidad se podría manifestar de forma individual dentro de la clase contra el heteropatriarcado, el racismo, etc. Según Barbara Smith, una mayor parte del trabajo de la Colectiva del Río Combahee se trataba de dar talleres antirracistas a mujeres blancas (95). Hoy en día, quizá se encuentran grupos cuyas únicas formas de lucha son de identificar y erradicar elementos basados en el género, o el patriarcado, o el machismo o la misoginia dentro de la izquierda. Se encuentra otro ejemplo en Tumblr con un aviso de algunos usuarios de “chequear el privilegio.” De nuevo, es importante abordar y corregir estos elementos; sin embargo, es imposible superar las contradicciones y los antagonismos dentro de la clase de forma aislada, y además es imposible superar las expresiones individuales del patriarcado sin contar con una lucha más amplia para la emancipación de nuestro trabajo. Nunca nos liberaremos del machismo dentro del movimiento sin abolir el mismo género y, por ende, el mismo trabajo alienado.

Una lucha feminista verdaderamente revolucionaria se ocupará de cuestiones que ponen lo particular y la apariencia en diálogo con lo universal y la esencia. En otros lados, he ofrecido los siguientes ejemplos de este mismo estilo:

- Tomas defensivas de clínicas comunitarias y/o comités de trabajadores de las organizaciones no lucrativas que construyen la solidaridad a lo largo de las relaciones proveedor-“cliente.”
- Grupos vecindarios que se involucran en las luchas de inquilinos y que tengan

la capacidad de enfrentarse directamente con la violencia contra las mujeres.
- Alianzas de padres, maestros y estudiantes que luchan contra los cierres de las escuelas y/o la privatización y además luchan por la transformación de las escuelas para mejor reflejar las necesidades de los niños y los padres. Por ejemplo, una guardería de niños allí mismo, aulas y distritos de democracia directa, clases reducidas, etc.
- Colectivas de trabajadores sexuales que protegen a las mujeres de los proxenetas y de otros miembros de la comunidad y construir burdeles con condiciones de trabajo seguras y gestionados democráticamente por mujeres y queers.
- Organizaciones en lugares de trabajo feminizado como las ONG, el sector del servicio, obreros *pink-collar*, etc., o centros de trabajo que especializan en el trabajo feminizado y se ocupan de los temas y los desafíos específicos de las mujeres.

Hay muchos, pero muchos, más que ni puedo teorizar. Como señalé, es imposible predecir las formas de lucha, y las teorías correspondientes, sin contar con la actividad colectiva y masiva de la clase, pero sí, como revolucionarios, nos corresponde la tarea de proporcionar las herramientas para intentar de derrocar el actual estado de las cosas. Para lograrlo, hay que volver a Marx y al método histórico y materialista. Desde ya, no se puede confiar en las teorías burguesas y ahistóricas del pasado para aclarar las tareas de hoy. Para las feministas, esto significa luchar como mujeres pero también como humanas.

Fuente: https://marxismocritico.com/2016/11/28/soy-mujer-y-soy-humana-una-critica-marxista-feminista-de-la-teoria-de-la-interseccionalidad/

Fotografia: Marxismo Critico

Fecha de creación
2016/12/14