

FRENTE AL FEMINISMO Y OTROS MOVIMIENTOS DE ÉPOCA

MIREIA BEDMAR CEREIXO

Ya en pleno siglo XXI, con el feminismo ocupando una posición hegemónica en la izquierda y otros cuantos movimientos sociales espontáneos conocidos como «luchas identitarias» ganando peso (la lucha LGTB, el antirracismo, incluso incipientemente el anticapacitismo), parece obvio que el marxismo debe hacerse cargo de ciertos temas que incluso los comunistas más comprometidos tienden a despachar aún con renuencia. Especialmente relevante, dado el panorama actual, es la cuestión de sexo-género, que solemos ver aludida entre comunistas como «la cuestión de la mujer», dándola por zanjada con unas cuantas citas de rigor a revolucionarias como Kolontai que apelan a la unidad proletaria y sitúan a las feministas como enemigas de clase; y es que, guste o no, ni el feminismo ni el movimiento obrero se corresponden hoy con los de finales del siglo XIX. Si el feminismo de entonces era

una lucha de mujeres burguesas por su justa integración en la vida pública, el feminismo de hoy es un movimiento de masas interclasista que aglutina a millones de mujeres de extracción proletaria, por lo que se puede sostener que gran parte de su base social, dadas las adecuadas circunstancias, sería susceptible de desarrollar conciencia revolucionaria e integrarse en un emergente movimiento comunista. Por su parte, al movimiento obrero ascendente de entonces, engendrado por el joven capitalismo, inseparable de la formación misma del proletariado como clase y embrión de conciencia revolucionaria, se le opone el movimiento obrero en declive de hoy, representante de los intereses de una aristocracia obrera corporativizada que ve sus antiguos privilegios decaer.

Para que los bolcheviques pudieran aprovechar el movimiento obrero ascendente, tuvieron que confluír dos puntos necesarios: por un lado, debían esforzarse en mostrar a las masas obreras las injusticias de toda índole y la opresión política que traía el capitalismo, en lugar de permitir que la lucha obrera se limitase a su terreno natural, la lucha sindical contra la opresión económica de los patronos a los obreros; por otro lado, debían aportar respuestas ante todas aquellas injusticias, explicaciones que además mostrasen que la única vía para superarlas era la revolución comunista. No se trata aquí de equiparar el movimiento obrero decimonónico al movimiento feminista de nuestro siglo: los separa un abismo. Sin embargo, sí creo que debemos tomar de los marxistas que consiguieron llevar a término una primera fase revolucionaria la enseñanza de que la agenda de un comunista no la marca el interés personal ni la tradición, sino los conflictos abiertos, políticamente vivos, que brindan la singular ocasión de que halla alguien escuchando mientras aclamamos el horizonte comunista como la única vía para su resolución.

Ahora bien, de entre las muchas diferencias entre el feminismo actual y el movimiento obrero de hace más de un siglo, no puede obviarse que el primero, lejos de llevar en sí un germen revolucionario, es un movimiento reformista e in-

terclasista: si en su base social hay algo que rascar, solamente puede ser mediante la ruptura. Es por ello que los comunistas no debemos limitarnos a poner de relieve la raíz clasista de la opresión de sexo-género, sino que es necesaria una crítica despiadada contra las manifestaciones ideológicas de la naturaleza reformista e interclasista del movimiento, oponiéndoles un desarrollo propio que oriente la legítima rabia ante la opresión y la injusticia al responsable último de su existencia: el orden social capitalista.

En este sentido, considero que el marxismo tiene una deuda con la cuestión de sexo-género, y el ánimo de comenzar a saldarla es lo que me orienta para escribir este artículo, en el que presento un resumen de lo que la tradición ya ha asentado, unas observaciones básicas para su subsecuente desarrollo marxista y una aproximación crítica al esencialismo de las luchas espontáneas visto como expresión ideológica derivada del reformismo.

UN BREVE RECORRIDO HISTÓRICO POR EL SISTEMA DE SEXO-GÉNERO

En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels presentó los hallazgos del antropólogo Lewis H. Morgan desde la perspectiva del materialismo histórico, dando por primera vez un rastro materialista que explicaría el desarrollo de las relaciones sociales humanas a partir del modo de producción desde el comienzo de los tiempos. Si bien la metodología de Morgan se encuentra hoy en día parcialmente desacreditada, la obra de Engels es relevante no tanto por la exactitud de los detalles, sino por ser pionera en aplicar la concepción materialista a la prehistoria humana. Engels traza la evolución de las relaciones de parentesco a rebufo del desarrollo de los medios de producción, y sitúa la génesis de la familia monogámica y del Estado junto a la de la propiedad privada.

Las complejas relaciones de parentesco de las que hay evidencia sobrepasan el propósito de este artículo, pero ello no nos impide una breve incursión en las condiciones sociales que desembocaron en una división sexual del trabajo y en la especificidad de la opresión femenina. El conocimiento antropológico actual apunta a que las comunidades humanas del Paleolítico eran igualitarias y el trabajo se dividía entre los miembros de la comunidad atendiendo a las características y capacidades de los individuos, no a su sexo. La representación usual de los hombres dedicándose a la caza mientras las mujeres recolectan frutos a la vez que cuidan de los hijos no es más que una proyección actualista de los sesgos de género que operan hoy en día: en primer lugar, porque hay evidencia de que las mujeres participaban en la caza, sobre todo la menor; y en segundo lugar, porque para cuidar a las criaturas había una serie de individuos que no eran aptos para trabajos más demandantes físicamente, como los ancianos e, incluso, aquellos que el capitalismo de hoy hace «discapacitados». Sería más tarde, con el advenimiento de la agricultura y la ganadería, que posibilitaron un aumento sin precedentes de la producción y llevaron consecuentemente a un aumento demográfico, cuando las mujeres, condicionadas por dedicar más tiempo de su vida a la gestación y la lactancia, empezarían a quedarse en el hogar, participando en tareas productivas agrícolas compatibles con su nueva situación (por ejemplo, la molienda de trigo). Esto sería el inicio de la división sexual del trabajo, aunque no hay razones para suponer que dicha división implicaba un trato peor para las mujeres ni una serie de prejuicios «machistas».

Sólo más tarde, con el desarrollo de los medios de producción y el surgimiento de la propiedad privada, las relaciones de parentesco y la familia irían reorganizándose para adaptarse a las nuevas condiciones sociales. La hipótesis más aceptada desde el materialismo histórico aduce que, por ser ya la ganadería una actividad masculina, la propiedad de los utensilios ganaderos y, al final, de los rebaños, recaería sobre los hombres; por ser el trabajo doméstico una actividad fe-

menina, la propiedad de los enseres domésticos recaería en las mujeres. La vieja filiación y herencia materna entran en conflicto con esta forma de propiedad: los hombres poseen el ganado, pero, si mueren, sus hijos quedan desprovistos, porque los herederos son los consanguíneos más próximos por línea materna. Esto daría lugar a la herencia por línea paterna y por tanto a la necesidad de asegurar la filiación paterna, en un largo proceso que acabaría alumbrando la familia patriarcal, un modelo en que el *pater familias* tenía la primacía familiar sobre varios descendientes y consanguíneos que convivían con él y sus respectivas mujeres, y organizaba el cultivo del suelo y la ganadería. Esta forma de organización va de la mano con la subordinación económica de las mujeres, que también cristaliza en lo político y lo jurídico.

Será con el desarrollo y consolidación del capitalismo que la familia patriarcal quedará definitivamente desterrada, sustituida por la familia monogámica moderna. Debido al nuevo modelo de trabajo asalariado y al gradual reclutamiento de las mujeres para satisfacer las necesidades del capital, la familia patriarcal queda anticuada y, poco a poco, también la discriminación jurídica. La burguesía trae consigo un nuevo mundo. Sin embargo, lejos de liberar automáticamente a las mujeres, este nuevo paradigma hereda unas relaciones sociales objetivadas: la carga femenina del trabajo doméstico, los prejuicios y valores de género... No se trata, ni mucho menos, de una herencia que se vaya a debilitar por sí sola hasta desaparecer: el capital, en su incesante valorización, produce y reproduce las condiciones que mantienen este tipo de divisiones, a pesar de que la igualdad formal figure sobre el papel.

No por ello hay que minusvalorar las profundas transformaciones que han operado en la división de sexo-género desde el advenimiento del capitalismo. El propio feminismo es consecuencia de los cambios económicos, antes de ser causa de otros tantos cambios culturales. No es casualidad que un pico en la gráfica de incorporación de mujeres al trabajo asalariado anteceda a cada una de las «olas» del movimiento

feminista. Mejor dicho, el feminismo es expresión social de las transformaciones que las nuevas relaciones de producción imprimen en el sistema de sexo-género y, como tal, su función efectiva no es otra que la de dotar de forma cultural la estela que éstas ya seguían por sí mismas.

UN ENFOQUE MARXISTA

Decía que conviene dar descripciones y explicaciones desde el marxismo a la opresión específica que sufren las mujeres en el capitalismo. Para empezar, resulta imposible sostener la existencia actual del patriarcado en Occidente en el sentido en que lo sostiene el feminismo: como una organización social vigente en la que los hombres —todos ellos individualmente— gozarían de supremacía sobre las mujeres. Es cierto, por supuesto, que existe el machismo como conjunto de prejuicios y valores de género que subyuga específicamente a las mujeres, y que éstas se hallan en una situación económica general, por término medio, peor que la de los hombres. También es cierto que las tendencias objetivas del capitalismo perpetúan dicha disimetría. Sin embargo, no existe ya el patriarcado como organización social que institucionalice la supremacía de género; el capitalismo actual no tiene sitio para una división sexual neta, sólida, socialmente forzada, sino que pervive, como herencia histórica, una posición social disimétrica y un conjunto de valores transformados, en forma de dinámica general. Dicho aún de otra manera: mientras que en el patriarcado los roles productivos reservados a las mujeres estaban efectivamente subordinados al poder de un hombre (el *pater familias*, el marido...) y eran de obligado cumplimiento, pues se realizaban en el marco político y jurídico y los conatos de rebeldía acarrearán castigo, represión y en última instancia cumplimiento forzoso, en el capitalismo los roles asociados a las mujeres son una costumbre osificada y en parte objetivada, que se mantienen como dinámica general, pero cuyo cumplimiento no es forzado mediante coacción

directa, ni sitúan a cada mujer bajo el poder de un hombre de manera socialmente institucionalizada ni validada.

Esta distinción puede parecer una terca insistencia en matices irrelevantes. Muy al contrario, se trata de situar correctamente la opresión femenina. Si, al igual que el feminismo, señalamos a un supuesto patriarcado aún vigente de manera «estructural», «implícita», estaremos hablando de una relación de poder abstracta que opera sin materializarse en la realidad concreta. Sin embargo, hay un lugar certero y concreto al que señalar: la familia monogámica moderna como célula básica de reproducción social, es decir, la institución social que reproduce ciegamente las determinaciones históricas del modo de producción capitalista. La opresión femenina inicia su recorrido histórico antes del capitalismo (aunque no antes de la propiedad privada), pero tal y como lo vivimos hoy es íntegramente capitalista. No hay un patriarcado que superar dentro del capitalismo; la opresión de sexo-género es un conjunto de relaciones sociales intrínsecas al capitalismo.

Pero, si no se trata de patriarcado, ¿a qué hace referencia el término antes empleado «sistema de sexo-género»? Tomado de la antropóloga de influencia marxista Gayle Rubin, es importante señalar que aquí «sistema» no hace referencia «al sistema» en el sentido en que a veces se emplea para señalar a la organización social general (como en «antisistema»), sino a «un sistema particular» dentro del sistema. En palabras de Rubin, «un sistema de sexo-género es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas»¹⁶⁴. Cuando se habla de la sociedad actual como «patriarcado», se está postulando algo sobre la organización social (a saber, que institucionaliza la supremacía de los hombres sobre las mujeres); por contra, cuando se habla de sistema de sexo-género, sólo se hace referencia a ese conjunto de relaciones que necesariamente existen en toda sociedad, sin postular nada acerca de ellas. Digo que existen necesariamente porque la

164. Rubin, G.; *El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo*, 1986, Revista Nueva Antropología (30), México D.F.

165. Ibidem.

materia biológica del sexo no es accesible sino como abstracción conceptual: lo realmente existente es materia social mediada por la actividad práctica humana. Siguiendo a Rubin:

«El hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente. Toda sociedad tiene alguna forma de actividad económica organizada. El sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. También toda sociedad tiene un sistema de sexo-género —un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional [...]»¹⁶⁵.

Tomo el término propuesto por Rubin por ser la primera en haber recogido el testigo para un desarrollo materialista de las categorías del sexo y la sexualidad. Además, parte del feminismo establece una separación nítida entre el «sexo», que haría referencia a «la materia prima biológica», y el género, que consistiría en el conjunto de valores y estereotipos culturales asociados al sexo, mientras que el término «sistema de sexo-género» posee la ventaja de registrar la naturaleza inseparable de estos dos polos: no hay un sexo y un género, sino un solo sistema en que se configuran mutuamente. No obstante, cabe señalar que el artículo de Rubin adolece de muchas limitaciones, y entre ellas destaca la de pretender extraer de un pasaje de Engels la motivación para independizar la esfera de la sexualidad, la familia y la reproducción de la esfera de la economía. Si en algún momento del desarrollo histórico la esfera de la reproducción gozó de cierta autonomía, sin duda no ocurre ya en el capitalismo. La universalidad de la relación social capitalista hace de la familia una relación totalmente subordinada, por lo que cualquier análisis materialista debe su máxima atención a las relaciones de producción.

Una descripción rigurosa y sistemática del sistema de sexo-género concreto de cada sociedad requeriría de una profunda labor antropológica y sociológica. Sin embargo, lo

que resulta evidente tras estudios del pasado y del presente de distintas comunidades es que, a pesar de que la ideología dominante de cada sociedad conciba su propio sistema y su propio modo de reproducción como el «natural», las diferencias radicales entre unos y otros demuestran que no hay nada de natural o innato en ellos; muy al contrario, es el modo de producción social el que determina el funcionamiento de la reproducción, moldeando la familia y realizándose en la cultura.

Sucede pues que el sistema de sexo-género en las sociedades occidentales actuales implica una serie de expectativas, roles y valores asociados a cada género, así como a las relaciones interpersonales de individuos del mismo o de distinto género. Sin entrar en detalles, podemos decir que son sociedades heteronormativas por cuanto la heterosexualidad es la expectativa y sus disidencias son producidas como desviaciones. También observamos que existen modelos de masculinidad y feminidad hegemónicos que provienen de la transformación histórica de las posiciones que hombres y mujeres han ido ocupando en el modo de (re)producción, cuya vigencia es renovada constantemente por el modo de producción capitalista y cuya transmisión a los individuos se da mediante la socialización, el proceso por el cual éstos se relacionan con el medio sociocultural y aprenden e integran roles y expectativas. No creo que sea muy controvertido decir que el proceso de socialización masculina y femenina difieren, y que ambas presentan formas distintas de violencia que se traducen en experiencias psicosociales distintas. Sin duda, el feminismo ha puesto de relieve la tremenda variedad de violencias, más o menos sutiles, a las que se enfrentan las mujeres en su cotidianidad. No serían menos, aunque sí muy diferentes, las que encontraríamos en el caso de los hombres, quienes —aunque precisamente por existir cierta expectativa social asociada a la masculinidad hegemónica suelen exteriorizar muy poco sus padecimientos— aparecen a la cabeza de los índices sociológicos de violencia, perpetrada y sufrida.

Por tanto, en la medida en que el sistema de sexo-género, como conjunto de relaciones sociales del modo de reproducción social capitalista, integra en sus circuitos a todos los individuos, imponiendo roles, expectativas y penalizaciones por incumplimiento, debe tratarse de un sistema «opresivo» para todos. En ningún caso implica esto negar la opresión específica que sufren las mujeres. Decir que el sistema de sexo-género es opresivo para todos sin excepción no implica equiparar las experiencias y violencias de todos: diferirán mucho las vivencias de una mujer heterosexual físicamente normativa, la de una mujer lesbiana *butch*, la de un hombre bisexual con pluma y la de otro hombre de masculinidad convencional.

Para deshacer el entuerto de una herencia histórica que se traduce en opresión específica a un determinado grupo, muchos proyectos reformistas hacen hincapié en la importancia de la educación. Sin embargo, la educación es a todas luces insuficiente. Si bien he mencionado la socialización como uno de los pilares del mantenimiento del sistema de sexo-género, ella no puede limitarse a la educación ni delimitarse a un entorno controlado: la socialización implica relaciones del individuo con todo el mundo, también con las dinámicas generales y tendencias objetivas observables en la realidad social. Además, estas últimas, amén de influir en la socialización de los individuos, constituyen en sí mismas otro pilar para el mantenimiento de los roles, prejuicios y expectativas de sexo-género. Pongamos por caso la «brecha salarial». Cuando se da una oleada de incorporación de mujeres al trabajo asalariado para suplir un reajuste en la demanda del capital, estas mujeres provienen de la reclusión doméstica históricamente heredada, y recae sobre ellas la carga del trabajo doméstico y familiar, mientras que sus maridos se dedican al trabajo asalariado desde antes que ellas. Así, por tener estas cargas, su disponibilidad para el trabajo asalariado es peor y así también sus condiciones. Además, en las últimas décadas estas incorporaciones ocurren en el ascendente sector servicios, que no goza de tradición sindical, y cuyo ascen-

so va acompañado del decrecimiento del sector industrial, lo que permite un decaimiento general de los salarios. Al mismo tiempo, esa desventaja de las mujeres en el mercado laboral implicará también que, cuando la demanda de trabajadores disminuya, serán más frecuentemente ellas las que basculen de vuelta al hogar, perpetuando así la situación inicial. Es decir, que, lejos de ser una «conspiración machista», la brecha salarial es una consecuencia de la herencia histórica patriarcal en contacto con las tendencias objetivas del capitalismo.

A menudo, cuando desde sectores anticapitalistas de las luchas espontáneas se intenta dar una explicación a la opresión específica de sus identidades, se alude a una intuición vaga de que el capitalismo es el culpable y se recurre a un lugar común: «la opresión de este colectivo le es funcional al capitalismo». Por ejemplo, la opresión de las mujeres sería funcional porque así la carga del trabajo doméstico recae sobre la clase obrera sin coste para el capitalista; la opresión de las personas LGTB sería funcional porque la célula básica de reproducción es la familia monogámica, que es cisheterosexual; la opresión de las personas racializadas sería funcional porque supone la existencia de una fuente de mano de obra barata, etc. No hay que hilar demasiado fino para rebatir este tipo de argumentos. Podríamos señalar que el capitalismo es totalmente compatible con el reparto de las tareas domésticas entre los dos miembros de la pareja (y ello sin entrar en que de hecho el salario que obtiene una familia sí da cuenta, indirectamente, del trabajo doméstico, por cuanto éste es necesario para el mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo), o con una familia monogámica diversificada que incluya a las personas LGTB, como ya estamos viendo en los últimos años. Podemos imaginar, por ejemplo, un capitalismo sin rastro de división sexual del trabajo que no tendría ningún problema para desenvolverse. La clave está entonces en que ningún modo de producción se instaure desde la nada como un régimen racional y perfectamente ideado. ¡Todo lo contrario! Todos los modos de producción de la historia, y con ellos todas las formas de familia, se han desarrollado a partir

del modo de producción anterior y, como no puede ser de otra manera, han arrastrado aspectos y dinámicas de ellos. La sociedad es una síntesis de toda la historia pretérita o, como se suele decir: de aquellos barro, estos lodos. Además, del argumento de la funcionalidad hay quien entiende que, por ser algo funcional al capitalismo, *alguien* (las clases dominantes, tal vez) se esfuerza en mantenerlo, subyugando a la población mediante la propaganda o los gobiernos. Sin embargo, y sin entrar en el hecho de que la ideología burguesa es tan omnipresente que las clases dominantes no se plantean siquiera que la familia monogámica moderna no sea la forma natural y eterna de reproducción social, lo que es innegable es que el funcionamiento objetivo del capitalismo de hoy no es resultado de la voluntad de ningún grupo ni responde ante nadie; el Capital es un sujeto automático que, en su incesante reproducción, produce y reproduce el sistema de sexo-género.

Mención especial, por la tremenda controversia política que ha generado en los últimos años, merece la cuestión trans. Ya que desde muchos frentes que se autodenominan marxistas se niega la existencia de las personas trans en nombre del «materialismo» o de la «oposición al neoliberalismo», veo necesario dedicar unas líneas a discutir estas posiciones. Primero de todo, la existencia de las personas trans es un hecho empírico, y como tal no puede debatirse, sino en todo caso explicarse. En segundo lugar, la identidad de género no solamente está más que respaldada por la psicología social burguesa, sino que, en cuanto resultado interno del proceso de socialización del individuo en el seno de un determinado modo de producción con su correspondiente sistema de sexo-género, es totalmente compatible con el materialismo histórico y dialéctico. Y en tercer lugar, la cuestión trans es una división presente en el seno de la clase obrera, y es un hecho que el colectivo trans está especialmente pisoteado y oprimido por las relaciones sociales capitalistas. Sólo hay una respuesta posible por parte de comunistas que merezcan llamarse así: la oposición sin fisuras contra todos los prejuicios, expectativas, valores y violencias a los que son sometidas las

FRENTE AL FEMINISMO Y OTROS MOVIMIENTOS DE ÉPOCA

personas trans por el hecho de serlo. En realidad, este principio no es otro que el del internacionalismo proletario: los comunistas debemos reducir en lo posible los efectos de las determinaciones históricas y políticas que dividen al proletariado y lo enfrentan entre sí. Para ello, no basta con —en este caso— no ser uno mismo tráfobo, pues la equidistancia en un conflicto político abierto causa un justo recelo en la parte oprimida; es necesario un compromiso explícito contra la transfobia. A todos aquellos marxistas que evitan el tema porque creen que implica permitir que el feminismo marque la agenda, les diría que ningún comunista revolucionario ha evitado jamás pronunciarse sobre un conflicto político candente que divide a la clase obrera. Pero no sólo eso. Es que es allí donde la sociedad de clases pone injusticia, opresión y conflicto donde el marxismo puede brindar respuestas y azotar conciencias.

LA IDENTIDAD ESENCIALIZADA COMO LÓGICA

REFORMISTA

Con la absoluta bancarrota del comunismo y la total inexistencia de un movimiento social real que coloque en el horizonte de posibilidad la superación del capitalismo, las luchas espontáneas del presente quedan abandonadas «a su suerte», es decir, al único devenir posible de un movimiento social interclasista en el marco capitalista: la integración en el Estado, en un proceso en que éste metaboliza el grueso de las demandas a través de la corporativización de las figuras y organizaciones que más fácilmente puede absorber —esto es, que más compatibles son con el estado de cosas—, expulsando otras muchas demandas y versiones. Y es que, cuando uno de estos movimientos espontáneos comienza un ascenso, ello se debe a un cambio en las condiciones socioeconómicas que lo posibilita e impulsa. En el nuevo escenario, son muchas y diversas las injusticias contra las que se protesta y las demandas que se reivindican; se da una tremenda diversidad interna en la que caben incluso contradicciones irreconciliables.

Las figuras que empiezan a ascender en la esfera institucional y mediática aupadas por las luchas espontáneas, independientemente de sus intenciones iniciales, se ven envueltas en y absorbidas por una encarnizada batalla por conseguir un puesto, ganar fama o notoriedad, sacar adelante proyectos relacionados con su activismo, etc. Esta batalla no está movida necesariamente por motivos egocéntricos: a veces, las más nobles pretensiones, como por ejemplo tener más difusión para «extender la defensa de la causa», o publicar en cierto medio para «impulsar un proyecto asistencialista que *de facto* ayudará a muchas víctimas de tal o cual fenómeno social», etc., son las que la propulsan. En cuanto al modo en que se desenvuelve, no es, por supuesto, un «todos contra todos»: figuras afines optarán por una alianza cooperativa, un «hoy por ti, mañana por mí», un incesante intercambio de favores en pos de la causa que las une, forjando así al mismo tiempo, involuntariamente, un grupo de vigilancia mutua («si alguien a quien he apoyado se sale del redil, yo también voy a pagarlo»). De todos ellos, el enorme aparataje estatal y mediático de la burguesía cooptará a los representantes del movimiento más absorbibles, y serán sus discursos, reconfigurados en esta pugna por la representación, los que se reproducirán y difundirán a todos los rincones del movimiento, ocupando posiciones hegemónicas.

Estas son las condiciones de existencia del activismo; una constante pugna por la representación que irremisiblemente lo lleva al blindaje de la propia identidad, la cual funciona como único cohesionador de grupo para una amalgama interclasista de individuos, frente a su contrario, el grupo antagonico que actúa como exterior constitutivo. Ya no hay un conjunto de individuos que, por su posición respecto a una misma determinación histórica (sexo-género, raza...), son susceptibles de padecer formas específicas de violencia o injusticia; en su lugar se erige el «sujeto oprimido», una categoría poblada por los individuos que comparten una «identidad» en virtud de la cual se sitúan, todos ellos y sólo ellos, en una posición social subordinada respecto a la identidad con-

traria, el exterior. Mas no hay uno solo de estos sujetos oprimidos: son diversos los movimientos sociales que concurren en su carrera por la representación e integración en el Estado y, por mucho que las fantasías socialdemócratas se empeñen en sostener su infinita capacidad para satisfacer las legítimas aspiraciones de cualquier movimiento, el premio de la carrera no es otro que una mejor porción de *la tarta de la representación*, una tarta tan finita como los recursos asistencialistas de un Estado capitalista. Así, en el seno de cada lucha identitaria hallamos no sólo la antagonización de su *contrario*, sino también la oposición a su *otro*. El sujeto oprimido está en pugna no sólo con su antagonista, con la fuerza social conservadora que se le opone frontalmente, sino también con otros sujetos oprimidos que tratan de acceder al mismo trozo del pastel. El blindaje identitario necesita entonces delimitar y vigilar sus fronteras; la identidad se convierte en un coto privado de particularidades que pertenecen inmanentemente al grupo y que deben ser protegidas de la apropiación o de la injerencia externas.

Las manifestaciones discursivas e ideológicas de esta constitución política van más allá de la mera reivindicación identitaria de características del «sujeto oprimido», pues invaden igualmente el terreno de la interpretación de la realidad en cuanto la identidad se esencializa en los individuos que la ostentan. Podemos decir que las categorías identitarias dispuestas filtran el fenómeno social, por lo que su determinación última no se vislumbra en las relaciones sociales históricamente determinadas que lo sustentan. Por contra, el filtro descarta todo aquello que no encaja en sus categorías, lo califica de «casos aislados» o, si es posible, niega su existencia; y clasifica lo que sí encaja como una manifestación particular de la relación universal que corresponde a los individuos según su categoría identitaria. De tal modo, esta identidad política deja de ser resultado de las cambiantes relaciones sociales que establece el «sujeto oprimido» en sí y con el resto para devenir la causa de dichas relaciones: los individuos son

ahora meros portadores de la *esencia* inmanente, presocial y metahistórica que determina su desenvolvimiento social.

El esencialismo de los movimientos sociales es, entonces, en tanto que resultado de su desarrollo en el marco capitalista, cristalización ideológica del reformismo, el corporativismo y la lucha por la representación; pero además, en tanto que explicación autosustentada del fenómeno social y hegemónica en la esfera de la representación, reproduce él mismo las lógicas reformistas, pues permite ignorar las relaciones sociales capitalistas que, en última instancia, lo determinan. Recuperando el hilo de la introducción, si la adhesión a un proyecto revolucionario requiere de la ruptura *política* con los movimientos espontáneos actualmente existentes, debe implicar necesariamente la ruptura *ideológica* con el esencialismo que les es propio por derivarse de las dinámicas de su lucha por la integración. En definitiva, si nuestra época se reserva algún lugar para la constitución de un movimiento comunista, entre sus tareas ha de hallarse la de desarrollar una teoría marxista de las distintas formas específicas de opresión capitalista que sea capaz de sostener con solvencia una lucha ideológica contra el esencialismo.