



CRÍTICA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

**CLASE E IDENTIDAD EN
EL NEOLIBERALISMO**

Francisco Gaitán
Emmanuel Rodríguez
Guillermo García Torres
María Fernanda Rodríguez
Charlie Moya
Isidro López
Kike España
Escuela de las Periferias

**CUADERNOS DE
ESTRATEGIA** núm. 4

CRÍTICA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

CLASE E IDENTIDAD
EN EL NEOLIBERALISMO

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

© Zona de Estrategia, 2025

Título del monográfico:

Crítica de los movimientos sociales

Clase e identidad en el neoliberalismo

Cuadernos de Estrategia, número 4, noviembre de 2025

Suscripciones en www.zonaestrategia.net

PVP 16 €

ISSN: 3020-7991

ISBN: 978-84-19833-48-8

Depósito legal: M-22884-2025

Edita: Zona de Estrategia / Observatorio Metropolitano de Madrid

C/ Peñuelas 12, Madrid, 28005.

www.zonaestrategia.net

Produce: Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13, Madrid, 28012.

www.traficantes.net

Esta revista ha recibido una ayuda a la edición, del Ministerio de Cultura, a través de la Dirección General del Libro, del Cómic y de la Lectura.



MINISTERIO
DE CULTURA

DIRECCIÓN GENERAL DEL LIBRO,
DEL CÓMIC Y DE LA LECTURA



Contenidos

Introducción	7
1. El declive de los movimientos sociales <i>Francisco Gaitán Pérez</i>	13
2. Clase, movimiento, identidad: una explicación histórica <i>Emmanuel Rodríguez López</i>	39
3. Más wokes que el wokismo. Minorizar la revolución, revolucionar la minoría <i>Guillermo García Torres</i>	83
4. Clase, sexo/sexualidad y raza: un enfoque no interseccional <i>María Fernanda Rodríguez López</i>	105
5. Tiempo de paz en la Nación Queer. Asimilación, homonacionalismo y el declive de la lucha de clases <i>Charlie Moya Gómez</i>	133
6. En nombre de la Tierra y sus criaturas. Por una nueva ecología política <i>Isidro López Hernández</i>	163
7. Ante la crisis de los centros sociales. Por una recomposición de los centros sociales como infraestructuras de las vecindades en lucha <i>Kike España</i>	193
8. La deriva neoliberal de los cuidados. Apuntes para una revisión crítica de los cuidados en los espacios colectivos <i>Escuela de las Periferias</i>	207

Introducción

El número 2 de *Cuadernos de Estrategia* se dedicó a analizar el declive del neoliberalismo, esto es, del capitalismo global financiarizado que se presentó como solución de la crisis de los años setenta. Aunque el Estado del bienestar europeo y la excepción económica española nos permitan disfrutar de ciertas garantías de protección, sabemos que el actual estado de cosas es cada vez más incierto. Un número creciente de indicadores ecológicos, económicos y sociales no dejan lugar a dudas. De otro lado, la crisis —más o menos vivida, sentida o negada— tiene efectos tan reales como el cierre neoconservador y autoritario que se produce a nuestro alrededor y que se manifiesta en la creciente audiencia de discursos antiinmigración y racistas. ¿Por qué, entonces, la respuesta social está siendo tan débil y/o tan poco efectiva?

El presente volumen se propone analizar la crisis de los movimientos sociales como principal forma de organización de la protesta de las últimas décadas. Muchos colectivos autoorganizados, de todo tipo, reclaman todavía su pertenencia a los «movimientos sociales». Pero ¿sigue siendo esta forma política una forma útil para entender y organizar el conflicto?

Desde que se les otorgara esa etiqueta desde la sociología académica a finales de los años setenta, los movimientos sociales han mutado en muchos aspectos. En aquel entonces el concepto se refería a las movilizaciones feministas, ecologistas, pacifistas, antiimperialistas, antirracistas surgidas tras el '68. Tanto el primer artículo de este número, «El declive de los movimientos sociales», de Francisco Gaitán, como el segundo «Clase, movimiento, identidad», de Emmanuel Rodríguez, retoman la historia de los movimientos sociales con el fin de analizar estas transformaciones en paralelo a los cambios de la economía política global. Rodríguez propone una lectura en tres tiempos: las políticas de clase del keynesianismo-fordismo, los movimientos sociales del neoliberalismo y las políticas de la identidad de la crisis del neoliberalismo, analizadas también como formas de integración de la protesta según los regímenes políticos y subjetivos de cada momento. Gaitán expone las razones del declive de los movimientos a partir de la sectorización, el predominio del paradigma comunicativo, las identidades «mal entendidas» y la institucionalización, y termina preguntándose si los movimientos sociales en los que hemos crecido tienen en realidad una tradición que les permita afrontar los viejos problemas del poder, la estrategia y la organización.

La cuestión de la clase y las identidades atraviesa todas las contribuciones de este cuaderno. De hecho, el identitarismo es analizado específicamente como una de las claves de bóveda de la pérdida de potencia política de los colectivos y movimientos. En «Más woke que el wokismo», Guillermo García Torres entra de lleno, a través del término *woke*, a la crítica a la cosificación de identidades, que ya no se entienden como parte de los procesos históricos de dominación capitalista. Critica también el paradigma de la interseccionalidad por la compartimentación de las dominaciones que parece rechazar el origen histórico y materialista común. Todo ello dificulta composiciones novedosas, inintegrables por el capital e imprescindibles a la hora de superar el agotamiento del «movimentismo» y el discurso woke.

La crítica del enfoque interseccionalidad constituye igualmente el centro del artículo de María Fernanda

Rodríguez «Clase, sexo/sexualidad y raza». En este rechaza que los llamados ejes de opresión sean procesos paralelos, y propone en cambio entender sexo, sexualidad y raza como dimensiones que vertebran históricamente el capitalismo, no como factores externos, sino como parte de su dinámica de explotación. Desde el feminismo marxista y el marxismo negro, muestra cómo la domesticación de las mujeres, la regulación de la sexualidad y la racialización colonial son procesos ligados a la acumulación de capital y cómo solo una coalición de clase que integre sexo, sexualidad y raza puede construir un bloque emancipador contra el capitalismo, superando tanto el obrerismo reduccionista como la política identitaria fragmentada.

Los cuatro últimos capítulos de este volumen analizan movimientos concretos: el quinto y el sexto, el movimiento LGBTQ y el ecologista, y los dos últimos provienen de centros sociales vivos, La Casa Invisible de Málaga y La Villana de Vallekas en Madrid.

En «Tiempos de paz en la Nación Queer», Charlie Moya examina cómo la disidencia sexual y de género, con sus orígenes «monstruosos» e inasimilables, ha sido sin embargo progresivamente integrada. La llamada «Nación Queer» es ahora un espacio pacificado, centrado en la demanda de políticas de inclusión y reconocimiento que no llega a transformar las estructuras de explotación. Lo queer es aceptado siempre que provenga del sujeto homonacional, normalizado en el Mercado-Nación y la familia nuclear. Para Moya, el miedo epocal constituye precisamente lo que ha empujado a las disidencias más radicales hacia la búsqueda de protección estatal. El identitarismo ha provocado a su vez un repliegue sobre sí de estos mismos grupos. Todo ello impide poner en el centro cuestiones materiales urgentes que podrían servir para recuperar una política queer radical que conecte la sexualidad con la crítica al capital y el Estado.

Por su parte, Isidro López analiza las dos corrientes principales del ecologismo actual, «El Green New Deal y la perspectiva de la gestión planetaria» y el «Decrecentismo de los estilos de vida», a partir del marco de una ecología política que nació en los años setenta y, que ha sido retomada en

la última década. En «En nombre de la tierra y sus criaturas», demuestra que el capitalismo oficial es ya capitalismo verde y por lo tanto todas las reivindicaciones de una transición tecnológica en este sentido son parte del problema; igualmente, señala que no es la falta de concienciación de la población o de las élites lo que impide un cambio. Solo cuando se entiende que la lucha ecológica y la lucha de clases es la misma batalla contra un mismo poder, se puede llegar a comprender que no estamos ante un conflicto naturaleza-humanidad sino de las clases dominantes contra la Tierra y sus criaturas, al tiempo que se pueden llegar a abrir grietas en un sistema que parece decidido a morir matando.

En «Ante la crisis de los centros sociales», Kike España desgrana algunos de los límites a los que se enfrentan estos espacios autónomos de autogestión y experimentación política, al menos cuando se desatiende la producción común de deseo revolucionario y el rastreo de nuevas formas de lucha. El texto propone repensar los centros sociales como infraestructuras porosas y transversales, que articulen vecindades insurgentes y luchas cotidianas más allá del edificio ocupado. Su futuro depende de recomponerse como espacios comunes en lucha, no como refugios aislados: interfaces vivas capaces de amplificar conflictos urbanos y sostener nuevas formas de vida colectiva.

Por último, el colectivo Escuela de las Periferias de La Villana de Vallekas se detiene en los usos perversos que se están haciendo de los cuidados en los entornos activistas. La individualización y autovictimización descrita en otros capítulos aparece igualmente en «La deriva neoliberal de los cuidados», en tanto estos se plantean como exigencia al colectivo por parte de cada persona, muchas veces en forma de reproche o chantaje que busca la culpabilización y el resarcimiento; y muchas veces también en términos de un lenguaje terapéutico centrado en el yo que desactiva la potencia política del concepto. Frente a esta perversión, se propone construir estructuras de cuidados compartidas, rotativas y sostenibles que fortalezcan la vida común.

Con todos estos aportes, se pretende contribuir a una reflexión sobre el paradigma de los movimientos sociales en el que la mayoría de colectivos autoorganizados se han

considerado encuadrados en las últimas décadas. La crítica a la integración en las formas de gobierno neoliberales progresistas y la crítica al identitarismo individualista agraviado pretende ser un revulsivo para repensar nuestras prácticas y construir nuevas formas de lucha. Si algo no funciona, no podemos seguir repitiendo lo mismo. Apelamos a la imaginación política y a nuevas alianzas y composiciones de nuestra clase, sexualizada y racializada, para afrontar las luchas por venir. Esperamos que estos trabajos sirvan a este objetivo.

El declive de los movimientos sociales

Francisco Gaitán Pérez

El objeto de este artículo es analizar las transformaciones de los así llamados movimientos sociales en las últimas décadas, en particular en y tras el ciclo 15M-Podemos. Este ciclo largo, que abarca los últimos quince años, estuvo protagonizado fundamentalmente por el 15M, pero también por Podemos, las apuestas municipalistas y más tarde por las oleadas de movilización masiva en torno a la Huelga Internacional Feminista y la lucha contra el cambio climático. Hoy, sin embargo, nos encontramos con un escenario profundamente distinto. Los movimientos sociales se desarrollan frente —o junto— a un gobierno que se autodefine como feminista, verde, *lgbtfriendly* y comprometido con mitigar los excesos del capitalismo. En contraste con 2011, aquellos deseos colectivos de transformación radical de la realidad capitalista, parecen haber sido, en gran medida, absorbidos por las estructuras que antes se pretendía impugnar. La imaginación política ha sido domesticada. Los movimientos, sin desaparecer del todo, parecen haber aprendido a convivir con esta nueva forma de dominio.

A este proceso lo denominamos en el primer número de *Cuadernos de Estrategia* «La restauración de la normalidad».¹ Una «normalidad» que definíamos en contraposición

¹ Véase *La restauración de la normalidad*, *Cuadernos de estrategia*, núm. 1, 2024.

al acontecimiento excepcional del 15M, en tanto impugnación de la democracia representativa (bipartidismo), y del monopolio de la decisión política en manos de profesionales de la representación, que supuso una apertura de la posibilidad de participación política a cualquiera. Y una «restauración» no tanto en términos historiográficos sino, más bien, como un retorno a un escenario similar al periodo previo a 2011, en el que la gramática política se definía en torno a una serie de elementos constitutivos del Régimen del '78: la vuelta de la política al eje izquierda / derecha, el retorno de los enfrentamientos entre el nacionalismo español y los nacionalismos periféricos, y la democracia representativa partidista en tanto horizonte político de lo posible.²

Éranse una vez... los movimientos sociales

El fondo del aire es rojo. Mayo del 68

La noción «nuevos movimientos sociales» es una etiqueta sociológica acuñada por teóricos sociales (Touraine, Melucci, Offe) ante las movilizaciones feministas, antirracistas, ecologistas y pacifistas de las décadas de 1960 y 1970, a los que calificaron como «nuevos» en contraposición al «viejo» movimiento obrero. Sus luchas fueron definidas como «posmateriales» al no centrarse en las reivindicaciones tradicionales laborales o salariales e incluir elementos de formas de vida, valores y relaciones sociales. Sus formas organizativas, descentralizadas y horizontales los distinguían de los grandes partidos o sindicatos del momento. Sus protagonistas, mujeres, disidencias sexuales, jóvenes, y no solo de clase obrera, también los hacían «novedosos». De forma desconcertante para el *establishment*, la sociedad estallaba en un momento de crecimiento económico.

Desde nuestro punto de vista, este término minusvaloraba y terminó invisibilizando los elementos anticapitalistas presentes de forma expresa en muchas de las tendencias de las movilizaciones posteriores al '68. No fue tanto una crítica

² Emmanuel Rodríguez, *¿Por qué fracasó la democracia en España? La Transición y el Régimen del '78*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

a la vertiente materialista del movimiento obrero ni una impugnación del marxismo lo que estas movilizaciones encarnaban, sino la emergencia de sujetos invisibilizados hasta entonces con demandas que excedían lo laboral / salarial porque desde sus posiciones las condiciones de explotación / opresión eran otras.

Las revueltas de mayo del '68 como acontecimiento político de escala mundial tuvieron unos efectos que se extendieron mucho más allá de aquellos meses de primavera: marcaron el inicio de un periodo de fuerte cuestionamiento del orden capitalista hegemónico por Estados Unidos. Aunque en este artículo nos vamos a centrar en las experiencias que se desarrollan en el centro del sistema mundo, en Occidente, no se puede entender el '68 sin las experiencias previas de los movimientos de liberación nacional, sin las luchas anticoloniales de Argelia, Vietnam o Cuba, o figuras como las de Fanon, el Che o Mao, quienes van a ejercer una enorme influencia en el pensamiento y en el imaginario político de aquellos años.

Existe un abundante material en torno al '68. Sin embargo, aquí queremos recuperar especialmente la crítica que la revolución del '68 dirigió a la izquierda, tanto a los partidos socialdemócratas de la Segunda Internacional como a los partidos comunistas de la Tercera Internacional.³ Una crítica que es doble. Por un lado, se señala a sindicatos y partidos por invisibilizar, cuando no por colaborar directamente con la opresión de parte de la clase: la opresión racial como modalidad en la que se vive la clase, o la opresión sexista experimentada, por ejemplo, por «las obreras del hogar».⁴ Así mismo se les reprocha haberse acomodado en la gestión del capitalismo en expansión, sosteniendo el pacto fordista basado en la explotación de ciertos cuerpos y también de los

³ Sobre la revolución de 1968, véase, «1968, una revolución en el sistema-mundo: tesis e interrogantes», en Immanuel Wallerstein, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 2004.

⁴ El término *Le operaie della casa* [obreras del hogar] guarda relación con el feminismo autónomo italiano de los años setenta. El término da título a una de las revistas que era el órgano de expresión del Comitato per il Salario al Lavoro Domestico di Padova, un grupo que contaba entre sus miembros más destacados a Mariarosa Dalla Costa y Leopoldina Fortunati.

recursos naturales finitos, y de no haberse opuesto a unas guerras que alimentaban la voracidad infinita del complejo militar-industrial y el imperialismo.

Por otro lado, la influencia de la cultura hippie, el uso recreativo de las drogas, la aparición de nuevas formas de expresión en la escritura, el teatro, el cine y la música tuvieron un fuerte impacto en las nuevas generaciones. La revolución subjetiva protagonizada por la juventud desbordó el terreno de la fábrica como lugar privilegiado del antagonismo. Esto supuso un cuestionamiento de toda forma de disciplina: no solo de la forma partido y de la separación entre dirigentes y dirigidos, sino también de la jerarquía y burocratización en todos los ámbitos de la vida (la escuela, los hospitales, la familia, etc.), que dio lugar a una revuelta cultural o al surgimiento de una contracultura centrada en la experimentación de nuevos patrones de vida familiar, laboral e incluso de rechazo al desarrollo de carreras profesionales.⁵

Los años del desencanto

La derrota en las urnas o por las armas de estas gigantescas movilizaciones (el triunfo de De Gaulle, el terrorismo de Estado italiano), sumado a la crisis disparada por los precios del petróleo y aprovechada por monetaristas y neoliberales para dar un golpe de timón a escala global, cierran este ciclo. En la década de 1980, el movimiento obrero organizado se enfrentó a esta contrarrevolución capitalista encabezada por Thatcher y Reagan (cierres y reconversiones industriales, deslocalización de la producción, desregulación de la fuerza de trabajo); como sabemos, el polo neoliberal venció poniendo fin al segundo asalto protagonizado por el proletariado contra el capital y con este al viejo mundo de la clase obrera fordista en Europa y EEUU. En la década de 1990, junto con la implosión de la URSS y la caída del muro de Berlín, emerge una nueva atmósfera intelectual que puso punto y final a una era. Se instala por aquellos años un nuevo sentido común de época. Los grandes relatos que tenían a la clase obrera como

⁵ Sobre la noción de contracultura, véase «Subculturas, cultura y clase» en Stuart Hall y Tony Jefferson (eds.), *Rituales de resistencia*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

protagonista quedan inhabilitados, se desmantela progresivamente la propia institucionalidad obrera, y con ello se desvanece la posibilidad de un horizonte estratégico de transformación socialista de la sociedad. Son «los años de nuestro descontento», de la larga «travesía por el desierto» y en cierto sentido de la renuncia a una transformación radical del sistema en su conjunto.⁶

Estas transformaciones asociadas a la contrarrevolución capitalista conllevaron a su vez la aparición de nuevas estrategias en los movimientos. Dos tendencias marcarán el periodo: una fracción proveniente de la época anterior opta por el «posibilismo», que supuso un proceso de despolitización, profesionalización e institucionalización de las luchas bajo la lógica del nuevo orden neoliberal y que terminará componiendo los nuevos cuadros de los partidos de la izquierda existente así como de las recién creadas ONG. Es la «industria de las relaciones raciales»⁷ que anima el multiculturalismo en Gran Bretaña o los programas que surgen de las Conferencias de la Mujer de la ONU.⁸ Otra parte del movimiento, reacia a la institucionalización y asentada en los márgenes,

⁶ Para tener un cuadro más completo de aquel periodo pueden leerse algunos títulos escritos por aquellos que, en situaciones muy adversas, cultivaron el pensamiento político: Antonio Negri, *Cárcel y exilio. Historia de un comunista II*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017; Paolo Virno, *En los años de nuestro descontento. Diario de la contrarrevolución*, Madrid, Traficantes de Sueños y Tercero Incluido, 2024; Félix Guattari, *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004; Santiago López Petit, *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.

⁷ Para un estudio pormenorizado de la pacificación de las luchas negras británicas a través de su constitución en objeto de atención particularista por parte del Estado, véase Avtar Brah, *Cartografías de la diáspora*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011; también los trabajos del Centro de Estudios de Cultura Contemporánea de Stuart Hall, en especial, CCCS, *El imperio contraataca*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025. Para un análisis de la transición a demandas sectoriales de reconocimiento, véase el texto de Marisa Pérez Colina en *El sentido común punitivo, Cuadernos de Estrategia*, núm. 3, 2025.

⁸ Sobre las cuatro Conferencias Mundiales sobre la Mujer (Ciudad de México 1975, Copenhague 1980, Nairobi 1985 y Pekín 1995), véase Susan Watkins, «¿Qué feminismos?», *New Left Review*, núm. 109, Madrid, 2018.

constituiría lo que se conoció como el «movimiento alternativo»,⁹ compuesto por corrientes no integradas en esta fase y, en buena medida, por una suerte de «autonomía juvenil», una subcultura con capacidad para la construcción de instituciones propias como centros sociales, medios de contrainformación, locales, bandas de música, sellos propios... Todo ello dio lugar a una escena cultural alternativa y nuevas formas de vida, aderezadas por la actitud punk del *No Future* y una práctica ética definida por el *do it yourself*.

Del movimiento no global al 15M

Conforme nos aproximamos al «fin de siglo», desde otras latitudes emergió como una bocanada de aire fresco el levantamiento zapatista en 1994. A medio camino entre el antiguo modelo de guerrilla y las nuevas formas de organización en red, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) representó una innovación política significativa. No se limitó a reproducir el ideario revolucionario clásico de tipo foquista, sino que puso en primer plano las propias tradiciones comunitarias indígenas. Su liderazgo se subordinaba a las comunidades, bajo el principio de «mandar obedeciendo», invirtiendo así las tradicionales relaciones jerárquicas. Además, su forma de lucha se basaba en la autonomía, la democracia directa y la autoorganización, sin tener como objetivo el poder estatal, sino más bien «cambiar el mundo sin tomar el poder». Finalmente, la comunicación y el uso de las nuevas tecnologías jugaron un papel central para superar el aislamiento y conseguir el apoyo y la solidaridad internacional.

Inspirado pues en el EZLN y aupado sobre la extensión de internet y el trabajo de organizaciones de coordinación global como Vía Campesina, surge a finales de la década de 1990 el movimiento antiglobalización. Son los años de las contracumbres, de los encuentros del Foro Social Mundial, de la emergencia de los Centros de Medios Independientes (Indymedia) y de la irrupción de una nueva generación de militantes y formas de lucha, escenificadas en los distintos

⁹ Para una aproximación, véase Ramón Fernández Durán, *El movimiento alternativo en la RFA. El caso de Berlín*, Madrid, Encrucijadas, 2016.

tipos de enfrentamiento con la policía que protegía a las instituciones y líderes mundiales en los centros vallados de las ciudades. El movimiento antiglobalización estaba compuesto por colectivos y organizaciones diversos: sindicalistas, campesinos, anarquistas y disidencias que se reconocían como parte de un todo más amplio. Este movimiento descentralizado y plural, una suerte de nuevo internacionalismo, adoptará la forma red como modalidad de organización. Estas experiencias tuvieron su punto de inflexión en la contracumbre de Génova en 2001,¹⁰ marcadas por una feroz represión y el asesinato de Carlo Giuliani. Su muerte junto a los atentados del 11 de septiembre y los límites propios de una militancia nómada, que salta de una contracumbre a otra, marcará el fin de un ciclo y el inicio de una transición hacia formas de lucha más locales, descentralizadas y menos confrontativas.

En este sentido, desde las grandes movilizaciones contra la guerra en Irak de 2003 hasta la crisis de 2008, distintas experiencias irán germinando a lo largo de este periodo, compuestas fundamentalmente por grupos y colectivos «cuyo aspecto más interesante reside en la creación de dispositivos de lucha situados en algún lugar clave de la matriz social y económica, como la nueva forma de trabajo precario, la denegación de derechos a los migrantes transnacionales o las experimentaciones con nuevas tecnologías».¹¹ Estas iniciativas trataban de superar ciertos límites de los movimientos marcados por una práctica fundamentalmente juvenil, de minorías, con poca capacidad de contagio sobre el resto de la sociedad. En sus propios términos, el objetivo consistía en «salir del gueto» y vincular dichas prácticas a la generación de comunidades en lucha, que se entienden al mismo tiempo como parte de una «red de movimientos» más amplia.

En el ámbito metropolitano, emergen las primeras experiencias de los denominados centros sociales 2.0 que no solo se erigen como instrumentos para disputar el derecho

¹⁰ Sobre Génova puede leerse Raúl Sánchez Cedillo, «Lo que terminó y empezó en Génova» y Aitor Balbás Ruiz, «Génova 2001, città apperta», ambos artículos publicados en 2021 en *El Salto*.

¹¹ Véase Emmanuel Rodríguez, *Hipótesis democracia. Quince tesis para la revolución anunciada*, Madrid, Traficantes de Sueños, p. 120.

a la ciudad, sino que desarrollan proyectos productivos ligados a cooperativas o «empresas políticas», y, bajo el propósito de una alianza precario-migrante, acogen a las ODS (oficinas de derechos sociales). Este será el principal dispositivo de encuentro con la nueva composición social de una fuerza de trabajo precarizada y sin derechos, abriendo el campo del llamado sindicalismo social. En paralelo a las protestas universitarias surgidas contra la LOU (y después contra el Plan Bolonia), se organizan los primeros encuentros en torno a las nuevas tecnologías digitales, denominados *hacklabs*, así como laboratorios de autoformación al margen de las universidades en tanto canales oficiales de generación de conocimiento.

Llegados al final de esta periodización, podemos considerar que los llamados «movimientos sociales», en tanto forma de activación política no encuadrada en las instituciones del Estado, en cierto sentido son herederos de este doble movimiento histórico compuesto por la revolución del '68 y la resistencia a la contrarrevolución capitalista de los años ochenta y noventa.¹² Se trata de un cuestionamiento tanto de la legitimidad de las formas de organización histórica de la izquierda, como de la democracia entendida como democracia representativa, con su marco electoral, parlamentario y constitucional. Al mismo tiempo, los «movimientos sociales» siguen siendo contemporáneos del '68,¹³ en la medida en que los problemas planteados entonces siguen presentes, incluso con mayor intensidad, en la actualidad: cómo llevar a cabo una revolución en nuestras sociedades occidentales pacificadas; cómo sostener una política de emancipación, igualitaria, y radical sin caer en la cooptación o en una espiral de violencia en su confrontación con el poder; y cómo inventar nuevas formas de organización más allá de las concepciones clásicas

¹² Para una exposición más profunda véase, las Tesis VI y VIII de *Hipótesis democracia*, ob. cit.

¹³ Véase «Seguimos siendo contemporáneos de Mayo del 68» en Alain Badiou, *La hipótesis comunista*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

de la política del siglo XX centrada en partidos, sindicatos y la representación parlamentaria. En definitiva cómo mantener viva la hipótesis de que un mundo no capitalista es tan necesario como posible.

Sin embargo, bien al contrario, tras el fin de ciclo 15M-Podemos y después de la pandemia de covid-19, estas preguntas no están en el centro de las preocupaciones de los movimientos sociales; estos se encuentran en una fase completamente distinta a la que vivieron los protagonistas de la revolución del '68 y de la contrarrevolución neoliberal de las décadas posteriores. Si bien aquellos años se caracterizaron por una notable creatividad e imaginación política, así como por la búsqueda de nuevas formas de organización, la experimentación de nuevas relaciones sociales y el cuestionamiento radical de las instituciones heredadas, en la actualidad las hipótesis que parecen estar emergiendo sugieren un cierto retorno a estructuras organizativas más bien «clásicas», basadas principalmente en la forma sindical y en la forma partido.

Este proceso sin duda guarda relación con la emergencia de la «nueva política», expresada a escala europea en partidos como Podemos y Syriza, así como en las distintas experiencias de las candidaturas municipalistas para el territorio español. La forma partido que representó la «nueva política» tuvo una serie de impactos en el movimiento 15M sobre el que se construyó, así como sobre la forma de entender la política en un sentido más general. Aquí, cabría señalar al menos dos de esos elementos. En primer lugar, la centralidad que adquiere el paradigma de lo comunicativo como criterio para medir la eficacia de la acción política, sobre el que nos extenderemos más adelante.¹⁴ Y un segundo elemento, la re-colocación por parte de la forma partido de la política en el terreno del Estado, de lo electoral, de la arena parlamentaria. Es más, si bien el inicio del ciclo 15M estuvo marcado por una politización masiva y una apertura de la participación política a cualquiera, la «nueva política» redujo la política al gobierno de «los pocos y los mejores»;¹⁵ a una suerte de *expertise*, de

¹⁴ Véase Emmanuel Rodríguez, *La política en el ocaso de la clase media. El ciclo 15M-Podemos*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

¹⁵ Véase José Luis Moreno Pestaña, *Los pocos y los mejores. Localización y*

saber técnico y especializado mediante el cual se volvía a restituir por la puerta de atrás una suerte de meritocracia que el 15M había puesto en jaque con su irrupción.

Por lo tanto cabría preguntarse si estamos presenciando el ocaso de los movimientos sociales, tal y como los hemos conocido hasta ahora; si estos han aprendido a convivir bajo las nuevas formas de dominio; si estas fuerzas que en un principio parecían desafiar el orden establecido han acabado siendo absorbidas por las mismas estructuras que intentaban transformar; si se han convertido en una pieza más del engranaje de las nuevas formas de gobierno. A continuación nos detendremos en algunos de los procesos que pueden haber jugado un papel en este declive de la potencia política de transformación de los movimientos sociales.

Límites y contradicciones de los movimientos sociales

Diez, cien, mil luchas sociales

Si bien seguimos siendo contemporáneos del '68, el mundo actual difiere profundamente del que habitaron nuestros padres en su juventud. En los últimos cincuenta años, el capitalismo ha atravesado un proceso de reestructuración que ha transformado radicalmente sus formas de acumulación y dominio: la globalización neoliberal, la financiarización de la economía, el desarrollo de internet y las nuevas tecnologías de la información y la reorganización del trabajo han alterado no solo las condiciones materiales de existencia, sino también las coordenadas desde las cuales se organiza y se piensa la acción política.

En este contexto, la emergencia de la red como forma de organización desde finales de los años noventa no puede entenderse como una simple cuestión técnica, sino como una respuesta estructural a la configuración actual del capitalismo. La paulatina desaparición de la fábrica fordista y del barrio como espacios de socialización y conflicto ha sido reemplazada por la red, en un mundo caracterizado por la dispersión territorial, la fragmentación social y la individualización exacerbada. En este escenario, la red se convierte en un nuevo territorio de

existencia y resistencia: un espacio donde se entrelazan vida y trabajo, pero también donde se ensayan nuevas formas de lucha. Esta forma reticular expresa en cierto sentido una nueva gramática política: ya no se trata de organizarse en torno a una identidad unitaria o una clase homogénea, pero tampoco basta con afirmar la pura multiplicidad. El desafío reside en construir una articulación entre la diversidad de las luchas y la necesidad de un horizonte común.

El ciclo de luchas que se abrió con el 15M ilustró con claridad estas tensiones. Durante el momento de las acampadas, se logró construir un espacio compartido de deliberación y acción: las asambleas generales, comisiones, grupos de trabajo y asambleas barriales o territoriales funcionaron como embriones de una suerte de poder constituyente. Sin embargo, el declive de las luchas y el vaciamiento de estas estructuras dio lugar a una progresiva vuelta a los colectivos sectoriales y a las dinámicas organizativas previas. La dificultad para sostener una forma organizativa común y estable dejó al descubierto uno de los problemas centrales de los movimientos sociales contemporáneos: cómo sostener en el tiempo una forma de organización que no se acabe diluyendo o refugiando en los viejos modelos de representación jerárquica.

La parcelación de las luchas en distintos ejes temáticos —feminismo, antirracismo, ecologismo— o en áreas de intervención —centros sociales autogestionados, nuevas formas de sindicalismo social, distintas agrupaciones o colectivos políticos—, si bien permite la profundización en problemáticas locales concretas como la precariedad, las fronteras o la gentrificación, también provoca aislamiento de las luchas y dificulta la construcción de un horizonte común. En esta constelación de iniciativas dispersas, configuradas bajo la forma de una red difusa, la falta de articulación se experimenta muchas veces como una debilidad en la capacidad de incidir políticamente a gran escala.

Esta tendencia a la organización en y a través de la red, no solo pone de manifiesto el uso por parte de los movimientos de internet en tanto herramienta organizativa, sino que hace de la red el modelo privilegiado desde el que pensar la propia estructura organizativa. Por lo tanto el problema aquí

reside en pensar qué forma organizativa, más allá del modelo de organización en red, nos permitiría superar esta situación de incapacidad de incidir políticamente: cómo podemos alinear todas estas luchas concretas en una lucha de clases más general si cada una de estas luchas está absorbida en su propia agenda, persiguiendo sus propios objetivos.

A partir del declive de las movilizaciones del 15M, este vacío ha sido ocupado por el campo institucional, que, bajo la forma del partido de la «nueva política» o del «gobierno progresista», se ha presentado como el único espacio capaz de dotar de coherencia y unidad a las distintas luchas que se despliegan desde los movimientos sociales. Ya sea en consonancia con la prédica populista del partido / líder como significativo vacío que conecta la cadena de equivalencias, o como opción de mal menor frente al avance de la ultraderecha, esta vía ha tendido a encauzar la potencia de los movimientos hacia una lógica de representación.

El paradigma comunicativo

Este déficit de incidencia se ha intentado suplir mediante la integración de los movimientos en lo que se ha denominado el paradigma comunicativo, es decir, mediante la construcción mediática como principal criterio de eficacia política.

Uno de los elementos centrales del ciclo 15M fue la emergencia y consolidación de una contraesfera mediática con capacidad para producir noticias, propuestas y debates políticos al margen de los grandes medios de comunicación. Esta contraesfera cumplió el papel fundamental de mediación entre la minoría movilizada y el resto de la población. Al principio, las recién extendidas redes sociales sirvieron para la organización interna del movimiento —lo que se llamó el continuo plaza-red—, pero con el progreso de la hipótesis del asalto institucional, el objetivo pasó a ser la construcción de mayorías, llegar a más gente y, en términos del primer Podemos, «construir pueblo».

Esta contraesfera dio lugar a una nueva constelación de medios —*Público*, *La Marea*, *El salto*, *elDiario*, *Ctxt*— que a su vez desarrollaron un uso cada vez más profesionalizado de las redes sociales, al igual que hicieron las asambleas del

15M y más tarde las candidaturas municipalistas o Podemos. Hoy, cualquier movimiento que se precie debe contar en su estructura con un «departamento de comunicación» que se encargue de la formación y construcción de portavoces, de la elaboración de argumentarios así como del diseño de estrategias comunicativas.

Sin embargo, conforme se fue produciendo un descenso de las movilizaciones así como un declive de los conflictos sostenidos a lo largo del tiempo, esta contraesfera comunicativa comenzó a plegarse sobre sí misma. Convertida en el espejo de la «nueva política» y concentrada sobre las batallas culturales de la política institucional, esta ha quedado reducida no solo a lugar de promoción para una minoría militante activa, sino que ha perdido carácter como principal espacio de orientación y discusión política.¹⁶ En este espacio se despliega ahora una lucha encarnizada por captar y retener la atención de los demás, dando lugar a un nuevo paradigma político que algunos autores denominan «hiperpolítica»: «Una forma de politización sin consecuencias políticas claras en la que si bien la esfera pública se ha repolitizado y reencantado, esta lo ha hecho en términos más individualistas y cortoplacistas, que evocan a su vez la fluidez y el carácter efímero del mundo en línea».¹⁷

Ligado a este deterioro de la discusión y el debate político en redes, se ha producido al mismo tiempo la emergencia de una suerte de *moralismo político* en los movimientos, un tipo de «política de la retórica y del gesto que es en sí misma síntoma de la pérdida de la esperanza en lograr un cambio en niveles más significativos».¹⁸ La ausencia de una alternativa política clara, capaz de articular un horizonte compartido de transformación, ha llevado a los movimientos sociales a una especie de parálisis frenética.¹⁹ Se trata de una paradoja:

¹⁶ Véase Emmanuel Rodríguez, «La izquierda pos15M: pilar de la Restauración», *La restauración de la normalidad, Cuadernos de Estrategia*, núm. 1, 2023.

¹⁷ Sobre el término «hiperpolítica», véase Anton Jäger, «Hiperpolítica, USA», *New Left Review*, núm. 149, Madrid, 2024.

¹⁸ Véase Wendy Brown, *La política fuera de la historia*, Madrid, Enclave de Libros, 2014.

¹⁹ Véase Paolo Virno, *Sobre la impotencia*, Madrid / Buenos Aires, Tercero Incluido / Tinta Limón / Traficantes de Sueños, 2021.

mientras desde los movimientos se despliega una intensa actividad y agitación, especialmente en redes sociales, esa energía no logra traducirse en una transformación efectiva de las estructuras del orden existente. Esta impotencia genera una creciente frustración y resignación entre quienes militan, promoviendo un repliegue hacia una política más centrada en el reproche y la propagación de culpabilidad que en la solidaridad y clarificación de los objetivos políticos propios de nuestras organizaciones.

Hijos del agravio o sobre la cuestión de las identidades mal entendidas

Esta dinámica, hasta cierto punto importada de Estados Unidos y sus formas políticas relacionadas con las políticas de la identidad, funciona como una especie de gas que se extiende paulatinamente cubriendo el medio ambiente activista. Termina aislando, fragmentando y confinando a los movimientos en lo que Fisher denomina el Castillo de los Vampiros, esto es, termina encerrando a «las personas en sus campos identitarios, donde quedarán para siempre definidas según parámetros establecidos por el poder dominante, paralizadas por la conciencia de sí mismas, aisladas por una lógica de solipsismo que insiste en que no podemos entendernos entre nosotros a menos que pertenezcamos al mismo grupo identitario».²⁰

En este contexto, los discursos moralizadores tienden a tomar los efectos por las causas: las desigualdades dejan de ser concebidas como el efecto de estructuras impersonales («estar oprimida por el patriarcado») para pasar a ser vividas como características o atributos de la identidad («ser mujer»). Se produce así la inversión del conocido lema feminista «lo personal es político» por su reverso «lo político es lo personal» mediante el cual la política es redefinida sobre la base fundamentalmente de exigencias individuales, así como de la expresión de malestares personales.²¹ Por tanto, lo determinante en política a día de hoy no es tanto lo que hacemos colectivamente junto a otras sino lo que cada quien declara ser.

²⁰ Véase Mark Fisher, *K-punk*, vol. 3, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2021.

²¹ Véase «La deriva neoliberal de los cuidados», de la Escuela de las Periferias, en este volumen.

Estos cambios subjetivos están en consonancia con la transformación del régimen de desigualdades. La desigualdad ha dejado de entenderse en relación con nuestra posición de clase, para articularse como una experiencia singular asociada a la norma de la igualdad de oportunidades meritocrática, en la que lo determinante ya no es solo el factor económico, si es que alguna vez lo fue, sino una multiplicidad de factores entre los que se encuentran el patrimonio, el nivel educativo, la edad, el género, la racialización, la sexualidad, etc. Tal y como argumenta François Dubet a propósito de dicha transformación, hoy «la estructura de las desigualdades de clase se ha multiplicado en una sumatoria de factores que vivimos como pruebas individuales y sufrimientos íntimos».²²

Estos factores se han entendido como ejes de desigualdad y su proliferación ha dado lugar a numerosas discusiones en los últimos años sobre cuál debería ser la cuestión central de la lucha. Sin embargo, en estas líneas no se pretende reproducir el manido debate entre política de la identidad y política de clase. No se trata de determinar cuál es la cuestión central ni de hacer de menos las opresiones por motivos de sexo, raza o género: estos son elementos intrínsecos del capitalismo, fundamentales a la hora de entender cualquier política que busque la emancipación, ya que esta siempre pasa por la socialización y puesta en común de esas opresiones. En ese sentido, la afirmación de la identidad constituye un elemento central en la autodeterminación de cualquier colectivo o sujeto.

Ahora bien, reconocer esta centralidad, no impide advertir que, en nuestras sociedades neoliberales, la cuestión de las identidades suele dar lugar a «malos entendidos». Bajo esta perspectiva, la política tiende a quedar reducida a la reparación de un daño, mediante el cual las personas aparecen bajo la condición de *víctima*, negando al menos en parte su capacidad de *agencia*.²³ Esta centralidad de la *víctima* supone al mismo

²² Véase Françoise Dubet, *La época de las pasiones tristes*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.

²³ Sobre la cuestión de la *agencia* en relación con la categoría de víctima véase el diálogo a partir de los siguientes artículos: Fundación de los Comunes, «¿Hay que abandonar el feminismo? Potencias y límites en la co-

tiempo un desplazamiento en la manera en la que se conciben los problemas, las injusticias o las desigualdades en los propios movimientos. Como se mencionó anteriormente, no se trata de negar la experiencia de opresión, sino más bien de señalar cómo, bajo el neoliberalismo, estas se convierten en un criterio de afirmación individual que introduce una jerarquía moral entre sujetos según su «sufrimiento» declarado. Así, la opresión percibida, al ser interpretada en términos individuales en lugar de un elemento estructural del sistema, se convierte en una fuente de autoridad que legitima a quien declara sufrirla para opinar sobre ciertos asuntos, restringiendo la posibilidad de un debate político honesto y abierto.²⁴

Por otro lado, si uno puede «afirmar que ha sido perjudicado de alguna manera por su identidad, puede apelar al Estado en busca de *protección*. Es precisamente la condición de víctima y la promesa de protección por parte del Estado lo que se vincula a la categoría de identidad».²⁵ Por lo tanto, la tendencia a convertir la política en una cuestión de reparación de agravios, aislados y desvinculados de un proyecto de transformación colectiva, produce sus propias formas de integración, ya sea mediante la promulgación de derechos o mediante la representación social de grupos oprimidos. Como expresa Butler en *Mecanismos psíquicos del poder*: lo que llamamos política identitaria sería el producto de un Estado que solo puede asignar reconocimiento y derechos a sujetos totalizados por la particularidad que les otorga su condición de querellantes.²⁶

Además, en esta perspectiva en la que la política es entendida como un asunto de elecciones personales, gestos

yuntura actual» y Silvia L. Gil, «Notas (rápidas) a partir del artículo “¿Hay que abandonar el feminismo?”», ambos publicados en *El Salto* en 2022 y disponibles online.

²⁴ Véase al respecto la discusión de Cedric Johnson con Asad Haider sobre las políticas de la identidad y «la epistemología del punto de vista» en *Las panteras negras ya no pueden salvarnos*, Madrid, Libros Corrientes, 2020, p. 77; véase asimismo Asad Haider, *Identidades mal entendidas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.

²⁵ Véase «Entender mal las políticas de identidad: Una conversación con Asad Haider», *Zona de Estrategia*, 13 de junio de 2024; disponible online.

²⁶ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2001.

morales y reparación de agravios, sobresale la figura del «aliado o aliada» como contraparte a la figura de la víctima. Ser aliado requiere tiempo y esfuerzo para la adquisición de toda una serie de disposiciones y hábitos, al fin y al cabo es una operación de inversión sobre uno mismo: trabajar la escucha, no ocupar el centro, hacerse a un lado, reconocer los privilegios, etc. Como señala Dean, «la condición de aliado es un síntoma del desplazamiento de la política hacia las técnicas individualistas de autoayuda y el moralismo de las redes sociales del capitalismo».²⁷ Al tratarse más de una cuestión ética e individual que de un compromiso colectivo por la transformación, la figura del aliado reproduce precisamente aquello que dice combatir, una separación y una división jerárquica entre un «nosotros» (los oprimidos) y un «ellos» (los aliados). Sin embargo, la solidaridad y camaradería no reside tanto en si uno elige (o no) ser aliado, sino más bien, en «estar unido a personas aun cuando uno no haya experimentado personalmente su particular opresión».²⁸ La solidaridad, como señala Holly Lewis,²⁹ no es «una cuestión de unidad pluralista y multicultural, y de armonía», sino que esta implica antagonismo, compromiso, así como el gesto de «tomar partido», que siempre pasa por la lucha y la organización colectiva por transformar las condiciones sociales que nos oprimen.

Institucionalización

Si bien desde los años setenta se han dado procesos de institucionalización de parte de los movimientos de forma continua, hoy día podemos constatar que se está produciendo otra vuelta de tuerca respecto a la institucionalización. Dicha vuelta de tuerca no pasa tanto (o no solo) por la alteración de

²⁷ Sobre la cuestión de la figura del «aliado», véase «De aliados a camaradas» en Jodi Dean, *Camarada. Ensayo sobre la pertenencia política*, Barcelona, Verso, 2025.

²⁸ Véase Keeanga Yahmta Taylor, *Un destello de libertad. De #Blacklives-matter a la liberación negra*, Madrid / Buenos Aires, Traficantes de Sueños / Tinta Limón, 2017.

²⁹ Véase Holly Lewis, *La política de todes. Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección*, Barcelona, Bellaterra, 2020.

sus formas de autopercepción, lucha y reivindicación como por una suerte de integración en las instituciones del Estado como forma de gobierno.

Los movimientos, en su relación con el Estado, se ven enredados en una política que tiende a producir sus propias formas de integración mediante la ampliación de derechos o la producción de políticas positivas. Wendy Brown señala que al establecer el derecho como horizonte político en nuestras sociedades neoliberales «es más probable que los derechos se conviertan en espacios de producción y regulación de la identidad como agravio que en vehículos para la emancipación».³⁰ Aunque Brown reconoce la importancia y la urgencia de las luchas por la adquisición y el reconocimiento de derechos, estos no producen una transformación estructural sino que más bien desplazan el conflicto al terreno de la reparación administrativa de un agravio que termina funcionando como mecanismo de sujeción, normalización e integración de la diferencia.

Es más, los movimientos quedan anclados a la producción de ley, al ámbito de lo legislativo. Atrapados en la función de *lobby* o *grupo de presión* como principal forma de organización, la acción política de los movimientos pasa a estar dedicada fundamentalmente a «asesorar, vigilar y controlar el desarrollo de las normas ya existentes: leyes, ejecuciones presupuestarias, transposición de normativa europea o internacional, legislación internacional sobre derechos humanos».³¹ Asimismo, la forma *lobby* consume los principales recursos humanos, organizativos y simbólicos de una organización. Su territorio privilegiado de acción es el informe, el *marketing* político, la comunicación, la selección de perfiles o casos representativos, donde se priorizan perfiles de alta formación y capital cultural (como puede verse en las portavocías de algunos movimientos en la actualidad).

Un ejemplo de todo esto lo encontramos en la potencia expresada por el movimiento feminista a lo largo del ciclo 2016-2020. Esta potencia se expresó, entre otras formas, en

³⁰ Véase Wendy Brown, *Estado del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.

³¹ Véase PAH Vallekas, «Formas de organización del movimiento de vivienda: el sindicalismo social», *Zona de Estrategia*, 2024; disponible online.

la reapropiación de la herramienta de la huelga más allá del ámbito tradicional de la producción, en la visibilización de la violencia contra las mujeres, y también en la capacidad de poner sobre la mesa temas como la autodeterminación del deseo y del cuerpo, así como la centralidad de la división sexual del trabajo en relación con la ley de extranjería. Sin embargo, esa potencia expresada por el movimiento a lo largo del ciclo feminista se vio sobredeterminada en última instancia por lo que el gobierno decidió asumir, esto es, solo la cuestión de la violencia sexual, expresada en la ley del «solo sí es sí».³² Los debates en torno a la ley y a sus efectos en las condenas coparon la arena pública: la agenda y los tiempos de los movimientos sociales terminaron, una vez más, plegados a los tiempos y la agenda institucional.

Quizás podamos preguntarnos entonces si esto supone una suerte de *institucionalización tardía* de los movimientos sociales, consistente en una aceptación al menos por una parte de los mismos de cumplir un papel dentro de las fuerzas de izquierda, que podría resumirse en «presionar desde fuera para sancionar conquistas en formas de leyes y derechos provistos por los gobiernos de izquierda». O si, por otro lado, en tanto que movimientos, es posible ir más allá del paradigma liberal y la paradoja de los derechos humanos cuya lógica tiende a reducir la transformación social a la reparación institucional de daños mediante derechos y leyes. En definitiva, podemos entender esta institucionalización de los movimientos sociales como una operación política por parte del capitalismo, una forma de gobernar todo aquello que sucede en los márgenes de la política institucional. En el contexto actual, estos movimientos cumplen para el neoliberalismo un papel análogo al que desempeñaron los sindicatos y partidos para el fordismo: constituyen una forma de integración y neutralización de lo que eufemísticamente se denomina la «cuestión social», es decir, los conflictos y la lucha de clases que se producen en nuestras actuales sociedades de clases medias. Nos encontramos ante una sociedad civil en la que los movimientos sociales, junto

³² Véase Colectivo Cantoneras, «La hegemonía de la clase media en el último ciclo feminista», *La restauración de la normalidad. Cuadernos de Estrategia*, núm. 1, 2023.

con otros agentes del tercer sector como ONG e iniciativas ciudadanas, funcionan como sujetos e interlocutores válidos encargados de mediar en todos aquellos conflictos o luchas que se producen en los márgenes del Estado.³³

Viejas cuestiones, nuevas preguntas

Desde 2011 ha habido momentos de expresión de enorme potencia —15M, las movilizaciones de las Mareas, la huelga feminista, las movilizaciones por el clima—; sin embargo, desde los movimientos sociales nos hemos mostrado poco eficaces a la hora de abordar esos momentos a través del diálogo y la puesta en común de diferentes hipótesis.

El debate y la confrontación de hipótesis no suelen estar muy extendidos en los movimientos sociales, más bien estos suelen caracterizarse por el cierre de filas y la fidelidad para con los suyos; en las nuevas formas partidistas y sindicales, parece que esto aparece todavía en mayor grado, en tanto están atravesados por las formas de marketing político hegemónico, que prohíben manifestar dudas o límites. Si bien los espacios para la discusión y el debate son necesarios, eso no significa que siempre tengamos que estar de acuerdo en todo. Se hace necesario crear las condiciones para que el disenso entre compañeras tenga cabida, para generar espacios en los que la diferencia pueda ser cultivada como un valor político. Los análisis y debates políticos conjuntos pueden producir la camaradería y solidaridad necesaria entre compañeros para la construcción de otro tipo de relaciones, para la construcción de una cultura política propia. Sin esto, que en ocasiones puede parecer muy poco, las líneas políticas siempre vendrán definidas desde fuera: por un gobierno, por un partido o por una ley.

Pensemos por ejemplo en el 15M. En tanto insurrección democrática, este expresó una enorme potencia por su masiva capacidad de politización, por su cuestionamiento de la política de representación, así como por su oposición a la política austericida de la Troika. Sin embargo desde los

³³ Véase Pablo Carmona, «Reformas no reformistas. Mediación política, crisis y Estado», *Zona de Estrategia*, 2025; disponible online.

movimientos no fuimos capaces de hacernos cargo de esa potencia y dotar al acontecimiento 15M de una salida política que fuera más allá de las plazas. Podemos decir que el 15M murió en los barrios y pueblos de nuestras ciudades, mientras que la única alternativa que se planteaba, más allá de repetir lo mismo, era la hipótesis de un asalto institucional.

Una situación similar podemos encontrarla en las movilizaciones por el clima —*Fridays for Future* y *Extinction Rebellion*—. Estas expresaron una gran potencia por su capacidad de movilizar a millones de personas, por politizar a nuevas generaciones y por situar en el centro del debate cuestiones como la emergencia climática, el cuestionamiento del modelo económico basado en el crecimiento infinito o la relación entre crisis ecológica y crisis económica. Si bien la continuidad de las movilizaciones se vio interrumpida por la pandemia, la enorme potencia expresada en un primer momento acabó perdiendo la iniciativa en detrimento del campo institucional y de la «nueva política», que convirtió la transición verde en el *leitmotiv* de su agenda.

En gran parte, esto se debe a que los movimientos —siempre más centrados en el hacer, en lo inmediato y con la mirada puesta en el «aquí y ahora»— parecen carecer de una cultura o tradición política propia, distinta de la izquierda «clásica», a la hora de abordar las viejas cuestiones relacionadas con el poder, como la organización, la táctica y la estrategia. Este vacío fue aprovechado por la «nueva política» que, mediante la difusión de sus hipótesis —la populista, la del techo de cristal de los movimientos sociales, la de la casta, entre otras, todas coherentes con la tradicional delegación política en los «mejores representantes» de las democracias liberales—, logró interpretar la coyuntura y capitalizar el momento.

En la coyuntura actual, en un contexto marcado por la incertidumbre de un capitalismo en declive³⁴ y con la guerra como escenario de fondo, podemos destacar dos lecturas en torno a la cuestión estratégica. Una, la estrategia socialista,³⁵ para la

³⁴ Véase *El declive del neoliberalismo. La crisis de la solución a la crisis*. Cuadernos de Estrategia, núm. 2, 2024.

³⁵ Véase el documento Euskal Herriko Kontseilu Sozialista, «Nueva estrategia socialista. Bases estratégicas para la composición internacional del co-

que es necesaria la construcción de una organización de militantes en torno a un programa y unos principios, con el objetivo de reconstruir el Partido Comunista para el siglo XXI. A la segunda lectura la podríamos denominar la estrategia sindical. De manera muy resumida, esta consiste en organizar más y mejor la dimensión sindical mediante una federación o confederación de organizaciones ya existentes en torno a las luchas en el ámbito productivo y reproductivo.³⁶ Ambas propuestas responden a este contexto de incertidumbre, tratan de hacer inteligible la actual coyuntura. Sin embargo, ambas parecen más preocupadas en la lucha por la hegemonía sobre lo que queda de los movimientos sociales al final del ciclo que por anticipar el próximo escenario que vendrá.

Sobre la cuestión de la estrategia nos gustaría agregar un par de apuntes.³⁷ La autonomía obrera italiana de los años setenta hablaba de *tendencia* como principio teórico que guiaba tanto su práctica política como sus experiencias de investigación. En otras palabras, se trataba de trabajar sobre aquellos aspectos del presente que contenían, como urgencia, como potencialidad, como necesidad, las huellas del devenir futuro posible.³⁸ Salvando las distancias, en primer lugar, cabría preguntarse dónde se encuentra hoy la tendencia que nos permite vislumbrar el comunismo como «movimiento de lo real», por expresarlo en términos «clásicos». En contraste con «la edad de oro del capitalismo», un periodo de capitalismo «progresivo», capaz de generar un ciclo expansivo, de revolucionar la producción y con ello engendrar al mismo tiempo su negación, es decir, un movimiento obrero capaz de superar el estado de cosas; en la actualidad, nos encontramos ante un capitalismo fundamentalmente de

munismo», diciembre de 2023; disponible en <https://gedar.eus/pdf/ehks/nuevaEstrategiaSocialista.pdf>

³⁶ Para una idea sobre esta hipótesis puede leerse Sindicato de Inquilinas / Sindicat de Llogaters, *Poder inquilino*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

³⁷ Véase Emmanuel Rodríguez, «Prólogo a un debate estratégico», *La política en el ocaso de la clase media*, ob. cit. También «Ateneo, cooperativa, sindicato: un programa del siglo XIX para el siglo XXI», *Zona de Estrategia*, 3 de mayo de 2024; disponible online.

³⁸ Véase Franco Berardi (Bifo), *Últimos fulgores de la modernidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

carácter «compresivo», una sociedad que, incapaz de generar un nuevo ciclo de acumulación, implosiona lentamente, donde los procesos de automatización reducen el ciclo de vida de las mercancías e intensifican la competencia entre capitales por cuotas de mercado ya existentes.³⁹ Por lo tanto, debemos preguntarnos ¿dónde podemos encontrar, en este contexto, las principales líneas de transformación? ¿Dónde se están gestando esas dinámicas de lucha y experimentación que nos permiten leer el movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual?

En segundo lugar, y vinculado con el punto anterior, la estrategia no es algo que pueda diseñarse o producirse sino, más bien, algo que siempre está por descubrirse. Esta se manifiesta en la propia crisis, ya que es la propia experiencia de la crisis la que va a construir las formas organizativas propias de esa coyuntura. Un claro ejemplo de esto es que no puede comprenderse la existencia de la PAH sin situarla en el marco de la crisis de las hipotecas basura que afectó a miles de personas. De la misma manera que resulta imposible comprender el surgimiento y consolidación del sindicato de inquilinas sin la crisis posterior en torno al alquiler. En este sentido, la estrategia no puede limitarse a un mero ejercicio teórico o intelectual, sino que requiere cierta conexión práctica con lo «que ocurre», cierta correspondencia entre el conocimiento producido para transformar la realidad y las luchas que se están librando.

El problema es que el nivel de desorientación política hoy día es alto. Los mapas con los que pensábamos la crisis de 2008 no nos valen para entender la realidad, estos no guardan apenas relación con la coyuntura presente. Nuestro enemigo aprendió de los levantamientos globales del ciclo anterior y no está dispuesto a volver a caer en una situación de ingobernabilidad que pueda acabar con su posición de mando. Por otro lado, nos preguntamos cuánto tiempo puede durar la anómala situación de «estabilización relativa» española, sobre todo si la comparamos con la situación de nuestros vecinos franceses, quienes en los últimos años han

³⁹ Véase Corsino Vela, *La sociedad implosiva*, 2. ed., Madrid, Traficantes de Sueños, 2022.

vivido la emergencia de varios estallidos: el movimiento de los *gilets jaunes* [chalecos amarillos], la revuelta de las *banlieues* tras el asesinato de Nahuel, el conflicto por las pensiones o las luchas de *Le soulèvement de la terre* [Los sublevados de la tierra]. Sabemos muy poco acerca de lo que está pasando: dónde se van a producir los próximos estallidos, quienes serán sus protagonistas. Lo que parece quedar claro es que esta anómala situación de «tranquilidad» de la que goza esta «provincia» europea, se ha producido a través de la recomposición de al menos una fracción de esas clases medias golpeadas por la crisis. Estas clases medias, fundamentalmente subvencionadas por el Estado, han sido capaces de reproducir no solo su posición de dominio sino también sus expectativas y aspiraciones vitales mediante la valorización de sus credenciales académicas, la propiedad o la herencia.

A partir de los aprendizajes sobre la restauración de la normalidad pos15M y sobre los procesos de declive de los movimientos sociales que hemos descrito, más allá de la fetichización de la organización y a partir de los apuntes sobre estrategia que hemos esbozado, nos parece que la cuestión fundamental a resolver hoy pasa por sacudirnos las etiquetas e identidades movimentistas y encontrarnos para anticipar la crisis y dar respuesta al problema de la composición.

Cuando decimos anticipar, no se trata de prever dónde se van a producir los próximos conflictos para dirigirlos hacia no se sabe muy bien dónde; se trata más bien de entender que es el propio conflicto, la organización y los sujetos en lucha, los que deben encarnar la estrategia a seguir.⁴⁰ Porque, como bien señala Raquel Gutiérrez Aguilar, son más bien «las luchas, a través de sus acciones, logros y deliberaciones —y no los programas políticos, las clasificaciones *ex ante* o los diseños de lo posible exteriormente pergeñados— las fuentes que iluminan y dotan de contenidos a las transformaciones posibles en cada ocasión».⁴¹ Se trata por lo tan-

⁴⁰ Véase Pablo Carmona, «El sindicato de la crisis. Anticiparnos al próximo colapso», *La restauración de la normalidad. Cuadernos de Estrategia*, núm. 1, 2023.

⁴¹ Véase Raquel Gutiérrez Aguilar, *Horizontes comunitario-populares*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

to de salir a la búsqueda y el encuentro de las luchas que ya se están produciendo y construir alianzas y composiciones sociales y políticas que puedan protagonizar el próximo ciclo de luchas por venir.

Clase, movimiento, identidad: una explicación histórica

Emmanuel Rodríguez López

El neoliberalismo se sostiene sobre un axioma ideológico que rara vez deja de causar sorpresa: la sociedad de clases no existe ya. Ha quedado relegada al Museo de Historia junto con la rueda y el hacha de bronce.

La afirmación resulta paradójica en múltiples sentidos. La superación de las clases es, desde luego, una falacia, una representación falsa en el sentido más obviamente marxiano del concepto de ideología.¹ Conviene insistir en que en el capitalismo tardío de finales del siglo XX y principios del XXI, las divisiones sociales persisten e incluso se han ampliado. La vieja divisoria en torno a la propiedad se ha vuelto, de hecho, más aguda que nunca antes. Ricos y pobres, propietarios y

¹ Valgan aquí al caso las reflexiones de Marx y Engels en *La ideología alemana*. Según las palabras con las que comienza su conocido libro: «Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de dios, del hombre normal, etc. Los abortos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémosles de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos». K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014, p. 9.

proletarios, comparten un mundo cada vez más separado en regiones sociales abrumadoramente dispares: unos mucho y los más casi nada. Y, sin embargo, el éxito de la gran época neoliberal, al menos en los países del Norte global, reside en el chocante hecho de que la desigualdad no ha llegado a conformarse, de nuevo, como el centro de la práctica política. En su lugar tenemos toda clase de vectores de discriminación y jerarquía (raza, sexo, nacionalidad, etc.), que se entienden al lado de la clase y, por lo general, al margen de la clase. El neoliberalismo ha trabajado con método en la destrucción de la política fundada en la clase, en la destrucción de sus sindicatos y sus partidos, de su autonomía cultural, diluida en la niebla del capitalismo popular y la nueva realidad de los excedentarios, las minorías y los marginales. Este ha sido el principal logro y la base material de la presunción ideológica de un mundo sin clases.

De otra parte, la afirmación de que el capitalismo habría impuesto sobre la tierra la paz social perpetua, una especie de comunismo al revés, basado en la generalización de la propiedad y el acceso al crédito (aun cuando se vea sacudido por otros vectores de conflicto), resulta paradójica también por otra razón. El neoliberalismo ha conquistado su espacio histórico sobre la base de los éxitos precedentes: los pactos sociales, el Estado del bienestar y las nuevas garantías a la reproducción social organizadas por el Estado regulador, al menos en los países ricos. El neoliberalismo es, en este sentido, inconcebible sin la integración política y cultural de la clase obrera y, de un modo más profundo, sin su articulación como función de la acumulación, con una fricción notablemente reducida. Fue, de hecho, a partir de la conversión del salario en el principal factor de demanda, y de los sindicatos y los partidos obreros en gestores de esta función tan particular del keynesianismo, que el neoliberalismo logró imponerse. Esto puede resultar contradictorio si se contrasta con el ataque a los salarios que la contrarrevolución neoliberal impulsa en los países ricos desde los años setenta con la llamada política de rentas.² En todo caso, sin la conservación, aunque sea

² La política de rentas trató en los años setenta de ajustar el crecimiento de los salarios a los incrementos de los precios, logrando así cortocircuitar la

parcial, de los mecanismos keynesiano-fordistas y del Estado social, el capitalismo popular y su propia concepción medular de la sociodicea meritocrática habrían estallado en mil pedazos, hasta el punto de resultar inconcebible. En este sentido, el neoliberalismo se presenta como la conclusión de un largo proceso histórico de disolución de la clase que tiene su raíz —de nuevo extremadamente contradictoria— en la propia integración obrera en el Estado social.

Y sin embargo, la presunción cantada por doquier del fin de las ideologías,³ y luego literalmente del fin de la historia,⁴ no ha terminado de evitar las disfuncionalidades sociales del capitalismo neoliberal. El trabajo de la crítica, si bien en términos distintos al del radicalismo obrero, ha sido una constante de las décadas neoliberales (por aproximación, entre 1979 y 2008). Sin embargo, esta crítica práctica debe ser considerada en una línea distinta de la tradición histórica que en los países ricos se reconoce en el resistencialismo obrero contra las transformaciones productivas y la desindustrialización, la cual típicamente convierte en hitos fundamentales las huelgas de los mineros contra Thatcher de mediados de los años ochenta⁵ o las huelgas de la reconversión industrial de esa misma década para el caso español.⁶ Tampoco añade gran cosa a este reconocimiento de la crítica

espiral salarios-precios que desató el fenómeno de la estanflación (estancamiento + inflación) característico de esta década.

³ Grito temprano, que ya Daniel Bell pudo articular de forma sustantiva a comienzos de los años sesenta, *El final de la ideología. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, Madrid, Alianza, 2015 [1960].

⁴ Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

⁵ Las huelgas de los mineros de 1984-1985, que se prolongaron durante un año, de marzo a marzo, terminaron con la derrota obrera ante Thatcher. La primera ministra trató y consiguió así doblegar la mano a uno de los principales sindicatos del país, quizás el más emblemático. Las huelgas marcaron el punto final de la conflictividad obrera arrastrada desde la década de 1950.

⁶ Se trata de la resistencia obrera a las políticas de reconversión que el PSOE impuso en el gobierno a partir de 1982. Sus episodios más famosos fueron la huelga de Euskalduna en Bilbao, La Naval de Reinosa y los Altos Hornos de Sagunto, las cuales acabaron en conflictos repetidos con las fuerzas de orden público, dando lugar a una suerte de nueva épica obrera.

del neoliberalismo, la historia de los sucesivos intentos, casi siempre frustrados, de reorganización de la izquierda durante las décadas de 1980 y 1990. Se mire por donde se mire, las décadas de 1980 y 1990 arrancan de una derrota absoluta de las izquierdas obreras que resurgen en las décadas de 1920 y 1930. La caída de la URSS en 1989-1991 simplemente confirmó algo que ya se había producido diez años antes.

Por eso, la crítica a la sociedad neoliberal se debe considerar en realidad a la luz de las condiciones que impone y de las formas políticas que surgen en paralelo a su desarrollo. Estas tienen que ver, de un lado, con la evolución de las nuevas izquierdas en los países anglosajones, y su extensión por todos los países del Norte global, a partir de las derrotas del pos-‘68, asociadas también a las de la militancia obrera. Pero tiene también correspondencia con las formas de protesta en la nueva sociedad de clases medias y de capitalismo popular, que el neoliberalismo celebra. Ambos elementos se conjugan a través de una figura política nueva: los llamados «nuevos movimientos sociales», nombrados así por la sociología de finales de la década de 1970.

La pretensión de este artículo es la de considerar a los «movimientos sociales», y con ello las prácticas críticas durante toda esta época histórica, en su estrecha relación con las transformaciones políticas y culturales que se despliegan desde la crisis de la regulación keynesiano-fordista y el nuevo desplazamiento económico de la globalización neoliberal. Esta relación implica también, necesariamente, reconocer la ambigüedad y, en cierto modo, la «intimidad» de los movimientos sociales con el neoliberalismo, que en algunos casos adquiere una condición «funcional», o de «coherencia estructural», con las formas de gobierno y acumulación del periodo, la cual resulta comparable con las formas de gestión del conflicto que los sindicatos y partidos comunistas y socialdemócratas jugaron en la Europa de posguerra. Los movimientos sociales aparecen así no solo como la figura por antonomasia de la crítica práctica en la época neoliberal, sino también como un particular dispositivo de integración política y social de determinadas demandas, comparable al que en su momento fueron las instituciones del

movimiento obrero: partidos y sindicatos. En esta línea, la crisis de 2008 y el retorno de la cuestión de la desigualdad —ahora concebida principalmente a través de los términos de la violencia, la discriminación y la marginación— no ha supuesto una modificación decisiva del terreno en el que se ha desarrollado la política neoliberal. La llamada política de la identidad parece una vez más una confirmación de este proceso de integración de la crítica y el malestar.

De cualquier modo, con el propósito de analizar estas cuestiones de una forma no excesivamente plana es preciso al menos explicarse la derrota del antecedente político de los movimientos, los procesos experimentales e insurreccionales que giraron en torno a 1968, y al mismo tiempo el tono cultural que siguió a esta derrota y que en aquellos años se reconoció, con rasgos de consenso, bajo el término posmodernidad.

La contrarrevolución neoliberal

Uno de los muchos intelectuales militantes que atravesó como pudo, entre la cárcel y el exilio, la resaca de la reacción autoritaria y neoliberal de los años ochenta, Paolo Virno, planteó esta cuestión de una forma temprana. En uno de los textos de balance más importantes del periodo,⁷ escribe: «El neoliberalismo italiano de los años ochenta es una especie de '77 invertido».⁸ Como se recordará, el '77 es el punto culminante del largo '68 italiano, una oleada de insurrecciones y expresiones novedosas protagonizadas ya no por el estudiante consciente de la Sorbona parisina o de la Sapienza de Roma, así como tampoco por los obreros en huelga de las grandes cadenas de montaje del automóvil. El último coletazo de la ola italiana vino marcado, en cambio, por el signo de un proletariado juvenil, altamente escolarizado, pero sometido tras los primeros embates de la crisis inflacionaria al trabajo temporal, a las nuevas formas de precariedad con

⁷ Paolo Virno, «Do you remember counterrevolution» en Nanni Balestrini y Primo Moroni, *La horda de oro. La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial, 1968-1977*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, pp. 641-662.

⁸ *Ibidem*, p. 643.

las que caracterizamos el periodo neoliberal. En la extraña condensación que representó el '77 se encuentran así expresiones anómalas y extrañas a las movilizaciones obreras y estudiantiles del primer '68: una rabiosa contracultura que experimenta alternativas en todos los órdenes de la existencia (aquí nacen los centros sociales, las radios libres, y se expanden el feminismo y el movimiento que luego se llamará LGTB+), comportamientos que van del absentismo al sabotaje a las cadenas de montaje, al igual que al nuevo régimen de subcontratación posfordista, y también amagos cada vez menos tentativos de insurrección armada.⁹

En la caracterización de Virno —una «especie de '77 invertido»— se reconoce además una de las grandes discusiones que siguió a la derrota del '68. Singularmente, uno de los tópicos corrientes en toda la literatura pos-'68 es la idea de que aquella «revolución» fue una avanzadilla subrepticia de la subjetividad neoliberal. Su composición (juvenil, metropolitana, altamente escolarizada), así como los elementos que esta insurrección llegó a portar (contracultura, experimentación, crítica a la vieja izquierda), han sido considerados por muchos como una suerte de negativo del neoliberalismo, por no decir una primera expresión del mismo. En esta interpretación, los agitados años setenta se convierten en el laboratorio químico que ofreció al nuevo aprendiz de brujo capitalista los elementos básicos para el gobierno de las sociedades transformadas.

Por lo general, esta literatura que ha revisado *a posteriori* los acontecimientos del '68 francés, el '77 italiano o el movimiento hippie estadounidense, valora la militancia y las experiencias de la época con el mazo del juez de la historia. Su condena se podría resumir así: el fin de la clase (y con ella de la gran política) se debe a la puñalada por la espalda de esos

⁹ Aparte de *La horda de oro...*, los trabajos sobre el '77 publicados en castellano son ya numerosos. Se pueden así leer la recopilación de textos *El movimiento del '77*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2007; Marcello Tari, *Un comunismo más fuerte que la metrópolis. La autonomía italiana en la década de 1970*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016; Franco Berardi (Bifo), *Últimos fulgores de la modernidad. Trabajo, técnica y movimiento en el laboratorio de Potere Operaio*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2024.

jóvenes «estudiantes» y marginales a la izquierda obrera, seria y responsable, que se reconoce en la larga y gloriosa saga de las internacionales obreras. Modalidades de esta crítica se encuentran en el escándalo que los jóvenes radicales del SDS le produjeron al ya demasiado viejo Theodor Adorno¹⁰ o en las sugerentes jeremiadas de Christopher Lasch contra la «cultura del narcisismo», cuya forma prometeica estaría en los activistas estadounidenses de los años sesenta, luego pasados por la trituradora del New Age y de todas las tecnologías psi de la autorrealización personal.¹¹

En conjunto, esta crítica se puede leer como una última revancha de la vieja izquierda contra la «nueva», a la que hacen responsable inevitable del triunfo del individualismo neoliberal. Entre el exceso hippie de la experimentación contracultural y el hedonismo y la frivolidad posmoderna parece que solo habría un pequeño paso, y que este ya estaba contenido en el huevo de la serpiente del activismo endemoniado que salió al mundo en 1968.¹² Desde entonces, el moralismo

¹⁰ El SDS, siglas de Sozialistischer Deutscher Studentenbund [Federación Socialista Alemana de Estudiantes] fue la principal organización estudiantil de Alemania Occidental en los años sesenta y el embrión de la nueva izquierda radical alemana. Es conocida la opinión de Theodor Adorno, como la de otros muchos intelectuales de la izquierda, respecto a este nuevo estudiantado radical, al que criticaba abiertamente y en ocasiones acusaba de estar en la misma línea de la involución autoritaria y catastrófica de su tiempo, a un solo paso del fascismo. A finales de enero de 1969, la acción de protesta del SDS contra el imperialismo de EEUU, con la ocupación del Instituto de Estudios Sociales, acabó con la entrada de la policía a petición del propio Adorno y de buena parte de los profesores.

¹¹ Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo. La vida en una era de expectativas decrecientes*, Madrid, Capitán Swing, 2023 [1979].

¹² Hay lecturas notables de los años setenta que se desvían de esta interpretación, aun reconociéndoles una parte de verdad. La más interesante es seguramente la de Franco Berardi (Bifo) que considera, con una inversión de los términos muy propia de la tradición operaísta, que el fracaso de los años setenta se debió menos a su connivencia con lo que luego sería el individualismo neoliberal, que con la pesada herencia de la modernidad voluntarista, declinada por el leninismo; en otras palabras, por no saber conjugar la novedad «pospolítica» que introdujeron movimientos como el '77. Véase al respecto Bifo, *Últimos fulgores de la modernidad. Trabajo, técnica y movimiento en el laboratorio de Potere Operaio*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2024.

izquierdista no ha dejado de tener resonancias, tanto entre la izquierda conservadora como entre la derecha neoconservadora, aferrada a su propia némesis que nombran con un término tan imposible, en términos clásicos, como «marxismo cultural».¹³

La crítica moralista al '68 es, por supuesto, distinta de la de los arrepentidos de la época, al modo de los nuevos filósofos franceses¹⁴ que acabaron por asimilar toda forma de militancia, por no decir de programa político, con una suerte de voluntad de poder totalitaria. Lo que hace común a este variopinto mundo de los renegados de la izquierda y el comunismo, que fueron legión en la década de 1980, es que estos se proyectaron gracias al aplauso público en las ya pacificadas democracias liberales, que pronto quedaron marcadas por los nominativos de la pospolítica y la posmodernidad. La pasión de los desertores fue, por eso, mucho menos interesante y sincera que la de los moralistas. Su notable éxito público en la época se fundó en la celebración de la democracia representativa, pobre y mediocre en cuanto a expectativas, pero al menos al margen de la «tentación totalitaria» que había animado el siglo XX y había conducido a los horrores del nazismo, el estalinismo, la Revolución Cultural y los jermes rojos.¹⁵ A aquellos que celebraron sin tapujos el final del comunismo y condenaron sus años de juventud como un exceso de soberbia e iluminación intelectual, de inmodestia

¹³ El término marxismo cultural, aunque pueda tener precedente en el terreno de la teoría crítica, ha sido empleado fundamentalmente por los teóricos de las nuevas derechas para identificar de forma bastante abierta la herencia del '68 (a veces identificada intelectualmente con la Escuela de Frankfurt), que incluiría la contracultura, el feminismo, el movimiento LGTB, etc. Para un análisis de su uso en las guerras culturales contemporáneas, se puede leer Nuria Alabao, *Las guerras de género. La política sexual de las derechas radicales*, Pamplona, Katakarak, 2025.

¹⁴ La etiqueta «nuevos filósofos» se acuñó en Francia en la segunda mitad de la década de 1970 con el fin de reunir y elevar a un grupo relativamente amplio de intelectuales públicos, que entonces alardeaban de su renuncia al marxismo practicado entusiasta y visceralmente en su etapa juvenil, fundamentalmente en organizaciones maoístas. El grupo comprendía entre otros a André Glucksman, Bernard-Henry Lévi y Alain Finkielkraut.

¹⁵ Se puede leer al respecto el libro, más infame que infamante, de André Glucksman, *Los maestros pensadores*, Barcelona, Anagrama, 1998.

y estupidez, hoy se los recuerda merecidamente poco.¹⁶ Pero la crítica moralista del '68 plantea una cuestión que requiere todavía ser considerada.

En uno de los grandes trabajos sociológicos de final del siglo pasado, Luc Boltanski y Ève Chiapello trataron de analizar lo que llamaron el «nuevo espíritu del capitalismo» que había impregnado la era pos-'68.¹⁷ El acierto de su aproximación fue la de situarse menos en el ámbito de la crítica cultural y más en el de los nuevos estilos y retóricas de la gestión empresarial o, lo que es lo mismo, del gobierno del trabajo. Su análisis recoge tempranamente algunos de los rasgos que han sido considerados característicos de la subjetividad neoliberal «puesta a trabajar»: la promoción de una personalidad flexible y entusiasta, altamente móvil, capaz de desplazarse de un proyecto a otro, de gestionar equipos, de promocionarse como una suerte de empresa, de convertirse en algo parecido a una marca de sí misma. El neoliberalismo se presentaba, en esta lectura, como una ideología propiamente gerencial, de cuadros, de ejecutivos, de autónomos, de empresarios o de emprendedores, siempre en el marco de un registro cultural situado en las antípodas de la vieja conciencia de clase o del igualitarismo obrero.¹⁸

En esta concepción del trabajo como despliegue de sí, como gran obra de autorrealización personal y pública, hay en efecto una suerte de eco distorsionado de la crítica de la contracultura y su rechazo de las burocracias, las jerarquías

¹⁶ En casi todos los países este fue un giro corriente de lo que podría considerarse como una parte sustancial de su intelectualidad pública. En Francia este desplazamiento vino dominado por los llamados nuevos filósofos. En España, por ejemplo, este fue el recorrido de toda una generación intelectual que se alzó en la Transición. Para un análisis del caso español se puede leer la crónica de Gregorio Morán, *El cura y los mandarines. Historia no oficial del Bosque de los Letrados. Cultura y política en España 1962-1996*, Madrid, Akal, 2014.

¹⁷ Luc Boltanski y Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999 [ed. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002].

¹⁸ El propio Boltanski había escrito un texto previo que seguramente sirvió de base para los desarrollos posteriores: *Les cadres. La formation d'un groupe social*, París, Les Éditions de Minuit, 1982.

autoritarias, el trabajo alienante y aburrido. Boltanski y Chiapello encontraron que el «nuevo espíritu del capitalismo» era concomitante a la «recuperación» —concepto situacionista¹⁹— de lo que llamaban la «crítica artista» del '68 al capitalismo burocrático. La promoción de este «sí mismo» creativo, dinámico y jovial, contrastaba con el arrinconamiento igualmente rápido de la crítica social, de los contenidos de justicia social de la vieja izquierda. El nuevo espíritu del capitalismo correspondía, por tanto, con una nueva sociodicea, que explicaba el mal en el mundo a través de la resistencia individual y personal al nuevo capitalismo schumpeteriano. El anquilosamiento, el inmovilismo, las resistencias de sujetos demasiado tradicionales, demasiado normados (inflexibles) o demasiado primitivos eran las nuevas resistencias al «nuevo espíritu del capitalismo». Estos sujetos excesivamente hechos, «acabados» y correosos no eran ya sin embargo los campesinos, que trató de civilizar la vieja modernidad, sino los trabajadores industriales despedidos de las fábricas y sin reciclaje laboral posible, así como los funcionarios de los servicios públicos anidados en un Estado social depredador de la iniciativa privada.

La concepción de Boltanski y Chiapello ha sido utilizada repetidas veces con el fin de renovar la crítica moral al '68 y a su concupiscencia libidinial con el neoliberalismo. Pero esta es, seguramente, una crítica todavía demasiado formal, demasiado superficial, y que no se reconoce en el recorrido histórico de las mutaciones políticas y culturales que llevaron a la revancha neoliberal. En el mismo texto de balance en el que Virno trataba de explicarse la derrota, recurría a un concepto político mucho más clásico y explícito. Escribe:

¿Qué significa la palabra «contrarrevolución»? Por esta no debe entenderse solo una represión violenta —aunque

¹⁹ El concepto de «recuperación» dentro de la crítica situacionista hacía alusión a la transformación de la crítica en un elemento de legitimación del sistema capitalista y burocrático. Para Guy Debord esto pasaba por su mercantilización en el espectáculo de la representación ideológica. Véase al respecto su desarrollo en la propia revista de la *Internacional Situacionista*, traducido al castellano en 3 vols. por Literatura Gris, Madrid, 1999-2001.

ciertamente la represión nunca falte—. No se trata de una simple restauración del *ancien régime*, es decir, del restablecimiento del orden social resquebrajado por conflictos y revueltas. La «contrarrevolución» es, literalmente, *una revolución a la inversa*. Es decir, una innovación impetuosa de los modos de producir, de las formas de vida, de las relaciones sociales que, sin embargo, consolida y relanza el mando capitalista. La «contrarrevolución», al igual que su opuesto simétrico, no deja nada intacto. Determina un largo *estado de excepción*, en el cual parece acelerarse la expansión de los acontecimientos. Construye activamente su peculiar «nuevo orden». Forja mentalidades, actitudes culturales, gustos, usos y costumbres, en suma, un inédito *common sense*. Va a la raíz de las cosas y trabaja con método.²⁰

El neoliberalismo aparece aquí como un '68 puesto del revés, pero esta vez mediado por una inmensa derrota: una «revolución a la inversa». Virno considera, de este modo, las décadas italianas de 1980 y 1990 en tanto marcadas por tonalidades subjetivas sombrías, desprendidas del brillo de optimismo y creatividad que Boltanski y Chiapello encontraron en los manuales de gestión empresarial, los textos bíblicos del «nuevo espíritu del capitalismo». Para el revolucionario italiano, estos nuevos determinantes subjetivos eran básicamente tres: el oportunismo, convertido en una suerte de necesidad a la hora de lograr trabajo, saltar de un empleo a otro, completar unos ingresos siempre parcos; el cinismo, esto es, un descreimiento igualmente necesario para disponer la propia personalidad a los requerimientos de trabajos fundamentalmente basados en habilidades emocionales; y el miedo, concomitante a una precariedad generalizada entre las nuevas generaciones.²¹ Se puede decir que esta es la marca de la subjetividad neoliberal hasta nuestros días.

Las sombrías «tonalidades afectivas» del neoliberalismo parecían el reverso necesario menos de la alegría

²⁰ Paolo Virno, «Do you remember counterrevolution...», ob. cit., p. 641.

²¹ Paolo Virno, «Ambivalencia del desencanto. Oportunismo, cinismo, miedo», *Virtuosismo y revolución. La acción política en la época del desencanto*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003, pp. 45-76.

experimental del '68 o el '77, que de la «empresarialidad de uno mismo», que orientó las políticas públicas neoliberales hacia el fomento de la «empleabilidad», la «formación permanente» y el *workfare*. Eran la forma de adecuación subjetiva al nuevo régimen precario y flexible de la economía de servicios del capitalismo avanzado. La palabra de orden de las sentencias de Virno era, por tanto, la precariedad laboral y existencial, así como una degradación moral nada sutil, consustancial a la contrarrevolución triunfante.²²

La posmodernidad o la lógica cultural del capitalismo neoliberal

Al comprender el nuevo universo social y cultural, que se impone en los años ochenta, como una derrota, propiamente como una revolución a la inversa, se puede entender también el nuevo sentido del tiempo y de la historia (o de la sustracción histórica) que la época inaugura. Decíamos que esta época se impone a partir de finales de los años setenta y que esta vino signada por el uso extenso y abusivo del término «posmodernidad». Impulsado por la voracidad de novedad intelectual y la necesidad de abandonar los viejos marcos de la Guerra Fría y de las «modas del '68» —especialmente la renovación del marxismo—, el éxito de este concepto resultó fulgurante. Acuñado hacia 1979 en un conocido ensayo de François Lyotard, *La condición postmoderna*,²³ se expandió como la pólvora en el medio angloamericano, que a partir de entonces ha sido el sujeto de la conciencia intelectual del capitalismo tardío.²⁴ Quizás en pocos periodos históricos,

²² Se trata de una constante de los trabajos de Paolo Virno desde la década de 1980 hasta la actualidad y que se puede leer en Paolo Virno, *Sobre la impotencia. La vida en la era de su parálisis frenética*, Madrid, Traficantes de Sueños / Tercero Incluido / Tinta Limón, 2021; *En los años de nuestro descontento*, Madrid, Traficantes de Sueños / Tercero Incluido, 2024.

²³ François Lyotard, *La condición postmoderna*, Valencia, Cátedra, 1994 [1979].

²⁴ Aunque el concepto de posmodernidad es en su factura genuinamente «continental» —al fin y al cabo trata sobre el fin de la metafísica y de la filosofía de la historia, conceptos explícitamente germano-italo-franceses— su gran éxito se produjo en el medio angloamericano. También aquí fue

aquellos que sirven como intelectuales hayan estado tan obsesionados por definir la especificidad de su tiempo. En buena medida, los años ochenta y noventa estuvieron dominados por lo que podríamos llamar Estudios Posmodernos.

Lyotard definió la posmodernidad como una gigantesca crisis de legitimidad de la modernidad. En su «narración», la posmodernidad resultaba de un descreimiento extendido respecto de lo que concibió como los grandes relatos modernos, moralejas invariablemente dirigidas hacia la «emancipación progresiva de la razón y de la libertad», de la humanidad convertida en sujeto de la libertad y de la propia adquisición de la autoconciencia. La crisis de legitimidad de lo moderno imponía la crisis de la historia como «historia universal», protagonizada por los grandes sujetos de los siglos XIX y XX (ciencia, pueblo, clase) y dirigida por la fuerza invariable del progreso y de su correlato, la revolución. La crisis general de los «valores de Occidente» de los años ochenta parecía así arrumbar con todo: la ciencia como gran discurso moderno, la gran política de emancipación, la propia idea de vanguardia (científica, política, artística) y todo residuo de pensamiento metafísico.²⁵

Frente a esta crisis de legitimidad de lo moderno, aquellos que celebraron el advenimiento de lo posmoderno celebraron igualmente un mundo hecho de «pequeños relatos», de sujetos modestos, de pensamiento débil y no metafísico, de la democracia liberal como mal menor, de una tecnociencia enfocada en el confort y el placer inequívocamente asociado a la producción de nuevas mercancías, etc.²⁶ La academia chic y la filosofía pop de la época se desplegaron así como un interminable canto de cortejo, con melodías y variaciones marcadas por el prefijo post, la *difference*, la ironía, la

secretamente celebrado como el triunfo de su propia tradición filosófica empirista y pragmática, sin las pomposas y esotéricas pretensiones de los europeos. Los mejores «posmodernos» (Hayden White, Vattimo, Jameson) escribieron, de hecho, en inglés.

²⁵ Véase Lyotard, *La condición postmoderna...*; y también la correspondencia y discusión sobre el concepto reunida en *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1986.

²⁶ Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Valencia, Cátedra, 2006.

deconstrucción, etc. En ocasiones el grado de esoterismo de estos discursos estuvo a la altura de la antigua metafísica que creían haber enterrado para siempre. En cualquier caso, en términos de estilo fue una época complaciente y manierista: la inmensa mayoría de sus productos intelectuales no parece haber superado la prueba del tiempo.

En una línea menos celebratoria, algunos trabajos trataron de orientarse en la bruma posmoderna y explicar el periodo a partir de sus determinantes sociológicos, antes que por sus innovaciones y rupturas «culturales». Seguramente la aproximación más relevante fue la de Fredric Jameson, quien entendió la posmodernidad como una suerte de «lógica cultural del capitalismo avanzado».²⁷ En su comparación de lo moderno y lo posmoderno, consideró este último como el correlato cultural de la completa subsunción de la vida en el capital.²⁸ Quizás resulte demasiado prolijo desarrollar aquí con cierta fidelidad la complejidad de esta afirmación. En todo caso, lo que Jameson venía a decir es que la posmodernidad era a un tiempo el triunfo y la celebración del mercado, justo cuando ya prácticamente ninguna actividad social escapaba a su lógica. La posmodernidad se reconocía como una era de completa reificación, en la que las marcas de la producción (ya globalizada) se esfumaban en la esfera del consumo total, y en la que tampoco había lugar para las clases, al menos como sujetos propiamente dichos.

Frente a lo posmoderno, Jameson caracterizaba a los «alto modernos» como una apabullante horda de héroes y profetas, que lo fueron precisamente por su capacidad para proponer un mundo alternativo, invariablemente fundado en la crítica al mercado. Paradójicamente el alimento cultural de los «alto modernos» había estado en la propia condición inacabada de la modernidad. Ellos pudieron ejercer la

²⁷ Fredric Jameson, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, Barcelona, Verso, 2024 [1991].

²⁸ Los debates alrededor del capítulo VI inédito de *El capital*, «Resultados del proceso inmediato de producción» dieron lugar durante la década de 1970 a una generalización de los conceptos de subsunción formal y subsunción real del trabajo en el capital, a los que Jameson no era obviamente ajeno.

crítica y proponer la utopía, porque todavía habitaban en un archipiélago de realidades premodernas, hechas de tradiciones y comunidades, que germinaban en el ámbito popular (el mundo campesino, pero también la contrasociedad obrera). Este resto orgánico es lo que posibilitó, en definitiva, el horizonte de la crítica y del utopismo que asociamos a la modernidad. Por contra, «lo postmoderno debe caracterizarse como una situación en la cual la supervivencia, el residuo, lo remanente y lo arcaico finalmente han sido borrados sin dejar rastro».²⁹ De forma harto paradójica, el posmodernismo es en este sentido más moderno que el modernismo en sí. Lo que quedaba para Jameson tras el vendaval posmoderno era el espectáculo, al modo de los situacionistas,³⁰ o el simulacro, al modo de Baudrillard:³¹ una realidad que se ha esfumado y de la que solo queda su representación mercantilizada.

En el análisis de Jameson, como en el de algunos otros críticos de la posmodernidad,³² es importante destacar esta condición de la posmodernidad como «una lógica cultural» que corresponde con el triunfo del revanchismo neoliberal, con la TINA [*There is no alternative*] de Thatcher o con la concepción más tardía del «realismo capitalista», que Mark Fisher elaboró justo antes de la Gran Recesión de 2008.³³

Otra consecuencia importante de la contrarrevolución neoliberal fue la supresión de la historicidad «moderna», sustituida por esa suerte de eterno presentismo, que domina las sociedades de consumo desde entonces. Seguramente la principal característica de nuestra relación con el tiempo consiste en una suspensión sin interrupciones (no cíclica) en el tiempo presente del consumo. En parte este es también un resultado, una consecuencia, de toda contrarrevolución: esta arrebató a sus críticos el sentido de la historia, la conexión con su pasado y la posibilidad de un futuro. El fin del

²⁹ Fredric Jameson, *El postmodernismo...*, p. 398.

³⁰ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

³¹ Jean François Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1978.

³² Es aquí también importante citar el trabajo de David Harvey, *The condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1999 [1990] [ed. cast.: *La condición de la postmodernidad*, Madrid, Akal, 2008].

³³ Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018 [2007].

utopismo moderno en Jameson o de las narrativas universales de emancipación de Lyotard son simplemente algunas de las formas de entender esta sustracción, que corresponde con la era triunfal del mercado, pero que se extiende también a cualquier manifestación política. En una de las expresiones canónicas de esta aniquilación de la historia, Fukuyama celebró sin tapujos y racionalizó sin remilgos este presentismo sin aristas. Al poco de la caída de la URSS, anunció el advenimiento de un mundo «sin historia», manifiesto en el triunfo (a la postre falso) de una democracia liberal tendencialmente universal.³⁴

La sustracción de la política como posibilidad de horizontes alternativos se extendía tanto hacia al futuro como hacia el pasado, y comprendía tanto las versiones cultas más sofisticadas, como las prácticas políticas sobre el terreno. Así por ejemplo, dentro de la disciplina encargada de sistematizar el saber histórico, las décadas posmodernas fueron la gran época de los «reversionismos», especialmente del sangriento siglo XX, siempre condenado por sus pasiones totalitarias «gemelas» (comunismo y nazismo),³⁵ lo que se hacía extensivo incluso a las revoluciones atlánticas del siglo XVIII. La revolución, se decía, rara vez escapa a caer en la infame pendiente del terror.³⁶ Dentro del marco de una argumentación pulcramente liberal, la política debía ser estrictamente limitada, separada de la vieja cuestión de la justicia social, y su inevitable tentación terrorista inscrita en la endiablada idea del reparto de la propiedad.³⁷ En la estela de esta

³⁴ Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre...*

³⁵ En la década de 1980 se produjo en Alemania la llamada *Historiskerstreit*, «disputa de los historiadores», animada por los trabajos de Ernst Nolte, que equiparaban nacionalsocialismo y bolchevismo. Una buena valoración de este debate se puede encontrar en el conocido libro de Ian Kershaw, *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004; y también en Sergio Bologna, *Nazismo y clase obrera (1933-1993)*, Madrid, Akal, 1999.

³⁶ En Francia el principal exponente de esta revisión histórica fue François Furet, y su conocido ensayo *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Madrid, FCE, 1995.

³⁷ Hannah Arendt fue seguramente la ideóloga temprana más reconocida de esta relectura, expuesta en una obra bien conocida, pero de escaso

relectura histórica, que se afirmaba como una condena inapelable, al tiempo que recuperaba la vieja tradición teórica de la democracia liberal, compartieron posiciones casi todos los grandes prebostes intelectuales de la época.³⁸

Dentro del terreno mucho más prosaico de las prácticas populares, la contrarrevolución neoliberal tuvo efectos todavía más catastróficos. La reconversión y deslocalización de la industria de los países de capitalismo avanzado, que siguió a la derrota obrera en las fábricas a finales de la década de 1970, se vio inmediatamente acompañada por un programa de destrucción de sus propias bases culturales. Los años del desempleo juvenil masivo, la generalización de la precariedad en la nueva economía de servicios «posfordista» y la heroína marcaron una inevitable ruptura de los más jóvenes con la larga tradición obrera, que se había ido construyendo durante siglo y medio de luchas en las fábricas y en los barrios.³⁹ El «fin de la historia» dentro de la clase obrera fue sencillamente el fin de sus tradiciones de lucha, que era el sostén de su marcada autonomía cultural. Desde finales de la década de 1970, al mismo tiempo que la clase obrera era desbancada de su posición como sujeto universal de la emancipación humana, las luchas obreras fueron relegadas a la condición de resistencias a la (pos)modernización necesaria, residuos de arcaísmo y tradicionalismo o, aún peor, de reacciones corporativas, ejemplos manifiestos de egoísmo grupal. El neoliberalismo de Thatcher fijó en este terreno su triunfo definitivo sobre su enemigo de clase.⁴⁰

fundamento histórico, en la que comparaba las revoluciones «buenas», políticas y liberales (la norteamericana), y aquellas «malas», empujadas por el hambre y la necesidad, y que derivaban necesariamente en el terror (como la francesa). Véase *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2013 [1964].

³⁸ La época vivió desde luego un renacimiento de la teoría liberal de la democracia, si bien no desprendida de una cierta compasión de inspiración socialdemócrata. En esta línea se podría leer la teoría de la acción comunicativa de Habermas, así como la teoría de la justicia social de Rawls.

³⁹ Para el caso español se puede leer Emmanuel Rodríguez, *¿Por qué fracasó la democracia en España?*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.

⁴⁰ El punto de quiebra fueron las luchas de los mineros de 1984. Véase para una explicación al respecto: Bob Jessop, Kevin Bonnett, Simon Bromley y Tom Ling, *Thatcherism. A tale of two Nations*, Cambridge, Polity Press, 1987.

Al tiempo que a la tradición obrera y al pasado revolucionario les era arrancada toda legitimidad pública, la fuerza activa de ese pasado se fue marchitando, empujado al contexto cada vez más marginal y estrecho del irredentismo izquierdista. De forma correlativa, el futuro decayó como horizonte de posibilidad, como contenedor de alteridad. En medio de la eclosión bursátil del periodo, del ascenso de las nuevas figuras de éxito encarnadas en los *yuppies* y las estrellas mediáticas, al futuro solo se le permitió disponer de la máscara de un presente ampliado, en casi todo similar al de la acumulación. Este cambio se manifestó también en una serie de pequeñas modificaciones semánticas: el progreso en la nueva *belle époque* neoliberal dejó definitivamente de identificarse con aquella historia de la emancipación humana —aun cuando todavía el ideal de los derechos humanos y de sus acompañantes (las guerras humanitarias) ocuparan un papel en la era de la pos Guerra Fría, siempre que la globalización neoliberal y su democracia liberal tuvieron que abrirse paso a golpes de cañonera—. ⁴¹

La nueva acepción de lo que llamamos «progreso» se estrechó significativamente, reducida a una imagen de un eterno presente si bien salvada aparentemente por las ampliaciones del «más y mejor»: coches más grandes, casas más grandes, mejores tratamientos de belleza, mejores terapias médicas, más dinero, más años de vida, menos enfermedad, etc. La victoria neoliberal sobre la historia fue resumida en la conocida sentencia de Jameson de que «es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo» o aquella otra de que en esta época «nos queda poco más que ir de compras», al menos a aquellos que se lo pudieran permitir. ⁴²

Pero merece la pena insistir tanto en las rupturas entre neoliberalismo y keynesianismo, como también en las continuidades. La gran época neoliberal no se abrió únicamente con la derrota de la clase obrera y de las nuevas izquierdas

⁴¹ Sobre esta lógica Didier Fassin, *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*, Buenos Aires, Prometeo, 2016 [2010].

⁴² Fredric Jameson, «La ciudad futura», *New Left Review*, núm. 21, julio-agosto de 2003, pp. 91-106.

que acompañaron al '68, en tanto última tentativa de un gran proyecto civilizatorio alternativo al capitalismo industrial. Si el emborronamiento de este proyecto había comenzado mucho antes, con la integración política de la clase obrera por medio del Estado social y el gerencialismo fordista-keynesiano, la globalización neoliberal simplemente concluyó el viejo programa de las élites de liquidar el molesto movimiento obrero de los países metropolitanos. Las modalidades de esta operación fueron distintas, pero todas pasaron por destruir los viejos bastiones obreros del Norte, para abrir nuevas fábricas en el Sur global. La condición del trabajador, reconocido en sus derechos, y dignamente tratado, dio paso al ciudadano occidental, convertido en un consumidor potencial de clase media, gracias al capitalismo popular y el flujo de crédito barato.⁴³

Que el proyecto de integración neoliberal fuera esencialmente falso, ideológico en el sentido antes referido, no resta nada a la ecuación de que la clase obrera como sujeto político de una alteridad radical al capitalismo había iniciado su disolución mucho antes: por medio de los mecanismos de integración keynesiano-fordistas. Tal y como se ha avanzado, el neoliberalismo, sencillamente, concluyó —por medios mucho más crueles— el proyecto de desproletarización que había anhelado la socialdemocracia desde principios del siglo XX. Desde entonces, a las orillas de ese nuevo océano indeterminado de las clases medias solo serían expulsados los pobres, las minorías, los incapaces, los no meritarios, los no nacionales, al igual que toda clase de figuras que con diferentes y precisas calificaciones pasaban a ser ahora «no integrados» o «semiintegrados». En cualquier caso, estos no eran ya —tampoco podían serlo— los llamados a formar parte de

⁴³ Este proceso de inmersión en la clase media recibió en la época el título de «aburguesamiento obrero». El concepto se aplicó normalmente como una matriz de explicación de tipo culturalista: el fin de la «conciencia de clase». En cualquier caso es difícil de entender la integración-insersión de la clase obrera en las clases medias sin el desarrollo del capitalismo popular de tipo neoliberal: financiarización de las economías domésticas, promoción del crédito, acceso a la propiedad de vivienda como activo financiero, etc. Para un desarrollo del argumento, véase mi trabajo E. Rodríguez, *El efecto clase media...*

la clase obrera, sujeto universal y promesa de una negación radical del capital.⁴⁴

A partir de estas premisas, la política neoliberal, aquella institucionalizada en la forma de la democracia liberal, dejó de corresponder con la vieja política de clase y de los partidos de clase, que antes organizaban amplios segmentos de la sociedad. La democracia liberal evolucionó hacia un régimen de competencia entre élites muy similares entre sí, según un modelo arquetípico ideal de democracia burguesa.⁴⁵ El conjunto de retales recosidos por el capitalismo popular y el Estado social recompuesto que llamamos clase media hizo así las veces de una sociedad burguesa unificada por un conformismo casi generalizado en torno al sostenimiento de los niveles de consumo y de formas de vida convertidas progresivamente en estilos de consumo. La política del periodo se articuló alrededor de un amplio consenso sobre la base de las garantías al ingreso. Incluso si los salarios y la estabilidad en el empleo no acompañaban este proceso, la generalización del acceso al crédito y la democratización relativa de distintos tipos de activos (inmobiliarios, bursátiles, etc.) parecieron durante un tiempo compensaciones suficientes.

Los nuevos movimientos sociales

La formulación de los movimientos sociales como nueva figura de la crítica —de la práctica de la crítica— se entiende solo en este contexto. Las diferencias entre la política de clase, organizada en torno a la función de los partidos en el espacio parlamentario y del sindicato en el centro de trabajo, y el nuevo universo social, contrastado entre el consenso general alrededor del acceso al consumo y los movimientos de protesta segmentados y muchas veces efímeros, llevó a hablar de un cambio de «paradigma político», según los términos

⁴⁴ Las apreciaciones de estos cambios en la época fueron muchas, aunque no del todo precisas. Una que quizás destaque por su lucidez es la de André Gorz, *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*, Madrid, Sistema, 1995.

⁴⁵ Véase, por ejemplo, la defensa de la democracia liberal competitiva frente a cualquier otra definición de democracia (participativa, directa, etc.) de Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus, 2014 [1987].

del conocido sociólogo de la época, Claus Offe.⁴⁶ A la hora de confirmar este cambio de «paradigma», se solía presentar el certificado de defunción de la vieja política de clase, así como la confirmación de que las diferencias partidarias se habían vuelto prácticamente marginales. La mutación se completaba con la emergencia de una nueva forma de «conflictividad» y «participación» mucho más fragmentaria, la cual, además, se producía casi siempre alrededor de la amplia clase media que otorgaba una estabilidad casi pétrea a las democracias liberales ricas.

La genealogía de los movimientos sociales es, en todo caso, confusa y ambivalente, y el mismo concepto no deja de ser resbaladizo. En su forma que podríamos considerar canónica y que se dibuja a partir de finales de la década de 1970, se presenta como una continuidad de la llamada *New Left* [nueva izquierda] de los países anglosajones o, en una clave más continental, como una suerte de resaca no del todo domesticada de los distintos 68.⁴⁷ Típicamente los «primeros» nuevos movimientos sociales coinciden con las formulaciones del movimiento ecologista que se confirma como un actor principal en este periodo; el movimiento pacifista y antinuclear que nace en los años cincuenta, pero que adquirió escala de masas en esos años; el feminismo de la llamada segunda ola; y las primeras manifestaciones del movimiento gay, que anunciaba lo que luego sería el amplio espacio LGTB+. En este primer periodo, los «movimientos sociales» siguen asociados a una renovación de la izquierda, de matriz no obrerista, pero todavía referida a las promesas universales de la emancipación de la humanidad, que se empezaba a enfrentar entonces a los acuciantes problemas de la era nuclear y la catástrofe (la amenaza de la guerra o del deterioro del ecosistema planetario); o bien de la incorporación de nuevos sujetos (mujeres, minorías, etc.) a una humanidad de otra forma incompleta. Se

⁴⁶ Es el caso de Claus Offe en uno de los artículos fundacionales de lo que luego se llamó la sociología de los movimientos sociales: «Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional», *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Fundación Sistema, 1988.

⁴⁷ Véase al respecto sobre el trabajo de la memoria del '68 el libro de Kristin Ross, *Mayo del 68 y sus vidas posteriores. Ensayos sobre la despolitización de la memoria*, Madrid, Acurela-Antonio Machado, 2008.

trataba en este sentido de movimientos y narrativas de matriz ilustrada y vocación universalista, que en realidad solo tenían un ligero barniz posmoderno, manifiesto en la necesidad de superar el productivismo proletario y su falso universalismo occidental, masculino y heterosexual.

Esta forma-movimiento, que persiste hasta hoy, aun cuando desde hace décadas convive con otra posible definición, se puede leer como una consecuencia o resultado de la crisis de legitimidad de la democracia liberal, que siguió al '68.⁴⁸ Son las cuestiones relativas a la crisis del capitalismo de bienestar occidental las que figuran en primer plano: los límites y distorsiones del crecimiento que amenazan el futuro bienestar de los países ricos; la posibilidad siempre recurrente de un conflicto militar de aniquilación total en el marco de la Guerra Fría o de una catástrofe nuclear devastadora confirmada en la explosión de la central nuclear de Chernóbil en 1986; la crisis de los modelos familiares tradicionales y la reivindicación feminista del divorcio, el aborto y el acceso al empleo en iguales condiciones, etc. Los nuevos movimientos sociales se despliegan todavía, por tanto, en el terreno social compartido de las «grandes cuestiones».

Pero si el momento y la época de esta primera emergencia de los nuevos movimientos sociales discurre en paralelo a la crisis de legitimidad de las democracias liberales, esto mismo define también a estos movimientos con un fuerte perfil extrainstitucional e incluso contrainstitucional. Este se manifiesta en su carácter original: fuertemente vocacional y poco dispuesto a reconocerse en los canales reglados, especialmente a través de los partidos y sindicatos de la izquierda. Estos son rechazados como inoperantes, burocráticos, verticalistas, en favor de formas de organización en pequeños grupos, así como de la primacía de las prácticas asamblearias. La crítica a las formas de delegación y representación en las organizaciones burocráticas tradicionales parece también

⁴⁸ Por tomar la formulación alemana, que se puede considerar como uno de los laboratorios de los movimientos sociales desde la década de 1970 (véase el caso de Los Verdes) frente a la crisis de legitimidad del capitalismo tardío, puede leerse el ensayo seminal de Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991 [1973].

alimentarse de los rescoldos antidisciplinarios del '68 ampliado y tiene la inercia suficiente como para detener y complicar los procesos de institucionalización a los que conduce el crecimiento de algunos de estos movimientos.⁴⁹ De hecho, el proceso de institucionalización de los movimientos sociales será distinto al que experimentaron los partidos y los sindicatos obreros.

Enfrentados a las demandas crecientes de los movimientos, los Estados occidentales ricos tratarán de elaborar, desde muy pronto, políticas públicas específicas (medioambientales, de igualdad, etc.), así como instituciones dedicadas al diseño e implementación de las mismas. De hecho, el Estado se presenta desde el principio como el interlocutor por antonomasia de los movimientos, estableciendo así una suerte de dialéctica de conflicto-colaboración según las fases. De otra parte, aun cuando estos años vienen protagonizados por el impulso de las recetas neoliberales y del ataque al Estado social, en este ámbito la posición de las administraciones ofrece una evolución singular, que se acompaña por lo general de un paradójico incremento de la regulación y la intervención estatal —aunque sea con presupuestos parcos—, al tiempo que da lugar a una política de delegación en ONG y otras agencias no estatales. De hecho, muchas de estas organizaciones, surgidas en paralelo o propiamente en el seno los movimientos sociales, quedarán luego semiintegradas en el Estado, convertidas en agencias parapúblicas con funciones específicas. El llamado Tercer Sector, que surge justo en la crisis del Estado social como un conjunto de iniciativas ciudadanas que las administraciones apoyan sin ser convertidas en un servicio público regular,⁵⁰ se convertirá así en la zona gris de integración de los nuevos movimientos

⁴⁹ El caso más emblemático es la larga década de discusión y lucha dentro de Los Verdes alemanes entre los llamados «reales» y los «fundis», alrededor de la cooperación con las políticas de Estado en algunos *Länder* alemanes, tras su repentino éxito electoral a partir de 1982. Véase al respecto el trabajo de Jorge Reichman, *Los Verdes alemanes: historia y análisis de un experimento ecopacifista a finales del siglo XX*, Granada, Comares, 1994.

⁵⁰ Sobre el contexto en el que se origina el Tercer Sector y el desarrollo del trabajo social se puede leer el trabajo temprano de Robert Castel, *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salario*, Barcelona, Paidós, 1997.

sociales, al igual que de una parte no pequeña de sus activistas. Con un cierto paralelismo con los líderes sindicales que acabaron como burócratas o liberados sindicales, segmentos importantes del activismo vocacional de los movimientos tendieron a quedar igualmente integrados en esa zona liminal entre el Estado y los movimientos, compuesta por ONG, institutos, fundaciones y agencias de todo tipo. Desde la década de 1980, la capacidad de los Estados ricos para absorber el impacto de las demandas de los movimientos ha pasado en gran medida por su duplicación en ese amplio espacio gris de las instituciones parapúblicas.

Otro elemento a la hora de considerar la vigencia de este «nuevo paradigma» —si es que tal formulación tuvo validez alguna vez— se refiere a la composición de los movimientos sociales. De perfiles aparentemente amorfos y heterogéneos, su base social parece sin embargo dominada por las nuevas clases medias. El perfil del activista típico es un estudiante o un profesional joven, con largos años de escolarización, en muchas ocasiones ligado al sector público o a los sectores (comunicación, enseñanza, salud) en fuerte expansión en aquellos años. Aun cuando aparecen otras figuras sociales dentro del movimiento (minorías, jubilados, parados) estos tienen en común su posición relativamente excéntrica al mercado de trabajo. Los nuevos movimientos sociales ni se expresaron ni se articularon, en ningún aspecto —contenido, programa, demandas—, por preocupaciones relativas al mercado de trabajo, la producción o la clase social en un sentido tradicional. Por eso, uno de los principales analistas tempranos del fenómeno señaló que esta «política de la nueva clase media es típicamente una política *de clase*, pero no *en nombre o en favor* de una clase».⁵¹

En sus rasgos culturales, los nuevos movimiento sociales confirmaron esta paradójica posición de una política de clase, pero sin clase. De nuevo para la sociología de la época, la explicación del fenómeno solo resultaba posible en el marco de la llamada «sociedad posindustrial»,⁵² que au-

⁵¹ C. Offe, «Los nuevos movimiento sociales...», ob. cit., p. 195.

⁵² Véase al respecto las formulaciones tempranas de Alain Touraine, *Movimientos sociales hoy*, Hacer, 1990; y el más antiguo *La sociedad postindustrial*, Barcelona, Ariel, 1969.

tomáticamente correspondía con una política «posobrería», más expresiva y ligada a la «identidad» que a los intereses socioeconómicos inmediatos. La literatura sobre los llamados valores posmaterialistas⁵³ contribuyó a cerrar esta interpretación, también por medio de su conexión con las culturas juveniles, que se despliegan desde la década de 1960.⁵⁴ De forma correlativa, los expertos subrayaron la saturación de los códigos políticos heredados (participación electoral, derecha-izquierda) y la politización de dimensiones que hasta el '68 no habían entrado en la esfera pública de las democracias liberales, asociadas más bien al ámbito privado y gobernadas por la moral tradicional: la sexualidad, las relaciones de parentesco, la familia, en general las formas de vida.⁵⁵

En todo caso, la política de los nuevos movimientos sociales resulta demasiado variopinta y compleja como para que pueda ser reducida a una formulación, que en su origen no conformó ni su autodenominación, ni su autocomprensión. Digamos que «nuevos movimientos sociales» no es una categoría *emic*, por utilizar la lengua de los antropólogos. Así dichos, los «movimientos sociales» fueron una invención de la sociología en tanto disciplina reglada; un concepto tan exitoso que, además de dar lugar a una prolífica industria académica,⁵⁶ consiguió imponerse como el término dominante para todas esas formas de expresión política. Y eso, aun cuando, en el terreno específico del feminismo, el ecologismo o

⁵³ Según la conocida posición de Ronald Inglehart definida tempranamente en 1977: *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1977.

⁵⁴ Los nuevos movimientos sociales discurren en paralelo y a veces se solapan con la generalización de las nuevas subculturas juveniles; esto será patente en el caso del movimiento alternativo alemán (luego los *autonome*), los *squatters* británicos y holandeses y los centros sociales italianos.

⁵⁵ Este tópico aparece en toda la literatura sociológica sobre los movimientos sociales en Offe, Melucci, Touraine, etc.

⁵⁶ El término fue según parece acuñado por A. Melucci, «Le teorie dei movimenti sociali» en *Sistema Politico, Partiti e Movimenti Sociali*, Milán, Feltrinelli, 1977. En esos mismos años se generalizó rápidamente en la sociología continental y anglosajona de la mano de algunas de las principales figuras de la época (Claus Offe, Alain Touraine, Theda Skocpol, Charles Tilly, etc.) para dar lugar a una «teoría» así como a un nuevo campo de estudios.

de las izquierdas radicales juveniles, ligadas al llamado «movimiento alternativo» —es decir, en los «movimientos» con mayor tradición y consistencia organizativa—, la denominación «movimientos sociales» siguió siendo marginal, y en ocasiones solo fue referida para apuntar a un posible campo de alianzas para un política conjunta.

La emergencia de la política de la identidad

Desde finales de la década de 1990 —especialmente en EEUU, más tarde en Europa—, se produjo un nuevo desplazamiento que requiere revisar estas categorías. El propio concepto de «movimientos sociales» adquirió entonces una creciente elasticidad, llegando a comprender formas de expresión y protesta cada vez más segmentadas y con rasgos progresivamente más particularistas, para los que la aproximación de la sociología de los años ochenta dejó de ser ajustada. El hecho más sobresaliente fue la rápida extensión de la lista de los nuevos o «novísimos» movimientos sociales,⁵⁷ que se alargó hasta comprender casi todas las formas de malestar capaces de un mínimo de organización, incluyendo cualquier articulación pública por parte de casi cualquier segmento social o demanda particular. La forma «movimiento social» se volvió así omniabarcante. Todo colectivo capaz de adquirir visibilidad, reconocimiento y «reclamar derechos» se organizaba tendencialmente en forma de «movimiento», aun cuando se tratase muchas veces más de la «representación» de una identidad, que de un movimiento en sí mismo. Esto se aplicaba a las etnicidades y microetnicidades que estallaron en esos años reavivando historias aletargadas y promoviendo identidades a veces radicalmente nuevas;⁵⁸ a las nuevas realidades

⁵⁷ La sociología española ha jugado con la figura de los «nuevos» nuevos movimientos sociales o «novísimos» movimientos sociales a la hora de analizar la irrupción del llamado movimiento global con las contracumbres de Seattle, Praga, Génova entre 1999 y 2001.

⁵⁸ A partir de la década de 1970, Europa, por ejemplo, vuelve a experimentar una nueva «primavera de los pueblos» con la reaparición de demandas y movimientos nacionales de larga tradición como vascos, catalanes, gitanos y rom, escoceses, irlandeses, pero también con el resurgimiento de una serie de movimientos nacionales con una identidad

queer que proliferaron a partir de las formas de sexualidad no normativas; así como a toda clase de posiciones sociales relativas a formas de vida, estilo, edad, creencias, etc.

La tendencia a la expresión fragmentaria, particularista, alcanzó además al conjunto del espectro cultural y político, también a los segmentos conservadores, que promovieron y lograron un «renacimiento» identitario manifiesto no solo en la creciente visibilidad de determinadas iglesias, grupos carismáticos, asociaciones de distinto tipo, etc., sino también en los distintos tipos de sectarismo y fundamentalismos de nuevo cuño, invariablemente asociados a la moral tradicional y las formas de vida supuestamente asociadas. Incluso los conflictos laborales, empezaron a ser leídos, cada vez más, dentro de una lógica «particular», por no decir «corporativista». Desde entonces, los colectivos laborales se han ido convirtiendo en un suerte de grupos-identidad, obligados a justificar su valor social más allá de cualquier reivindicación laboral, al tiempo que se esfumaba toda pretensión de legitimidad basada en el potencial universalista del trabajo.⁵⁹

La proliferación de grupos-identidad parece requerir, por tanto, una formulación conceptual distinta a la de los movimientos sociales. Esta podría comprenderse bajo la rúbrica relativamente reciente de la «política de la identidad», siempre y cuando no se la identifique plenamente con las *identity politics* de factura estadounidense, normalmente asociadas al enfoque interseccional, que reivindica y analiza el solapamiento de distintas «estructuras de opresión» y por lo tanto

menos manifiesta (como bretones, corsos, sorbos, grikos, etc.) o con la construcción de nuevas identidades como la de los «padanos» del Norte de Italia, por no mencionar el trágico caso de la desintegración de Yugoslavia y su genocida guerra civil.

⁵⁹ En un sentido lato, esto ha sido el resultado de la estrategia exitosa de la inteligencia neoliberal, que ha conseguido reducir los conflictos de clase a una lógica particularista y corporativa, paradójicamente «egoísta» en términos de la sociedad en su conjunto. Este ha sido también uno de los elementos fundamentales del argumentario neoliberal desarrollado por el mismo Hayek; véanse por ejemplo los ensayos contenidos en *Principios de un orden social liberal*, Madrid, Unión Editorial, 2015.

de distintas posiciones políticas.⁶⁰ En la acepción que aquí se pretende, la política de la identidad manifiesta una tendencia social más intensa y profunda, que no se limita a las propuestas del feminismo negro, especialmente lesbiano, y las formulaciones paradigmáticas del Combahee River Collective.⁶¹ Antes bien, se trata aquí de entender la fragmentación del cuerpo social en una multitud de categorías en expansión (género, raza, etnicidad, nacionalidad, ingresos, nivel de estudios, lugar de residencia, edad, grado de salud mental, sexualidad, corporalidad, opinión, afiliación política, religiosa, etc.) y, con esta, la política consiguiente, que dista muchas veces de ser patrimonio de la izquierda o de posiciones emancipadoras.

En la particular genealogía de la política que siguió a la contrarrevolución neoliberal, desde finales de la década de 1970 y durante la década de 1980, la «especialización» y «particularidad» de los movimientos sociales pareció reverberar con la celebración de la diferencia y de la pluralidad típicamente asociadas a la posmodernidad. En un cierto sentido, se correspondía con el ideal de la tolerancia liberal: la proliferación de una multiplicidad social no totalizable. Para un crítico cultural como Jameson, la proliferación de los grupos, o de lo que llamaba «neoetnicidades», característicos de la posmodernidad tenía algo de moda y de ideología de mercado: cada grupo aparecía como figura de un segmento potencial de mercado.⁶² Al mismo tiempo, la política de estos primeros grupos-identidad buscaba, ante todo, su representación pública, lo cual se lograba principalmente a través de los medios. De su presencia en los mismos obtenía tanto su propia legitimidad como un fuerte refuerzo libidinal por medio de la confirmación de su existencia social manifiesta.

⁶⁰ Sobre este respecto me remito al artículo contenido en este número de la revista de Fernanda Rodríguez López, «Clase, raza, sexo. Un enfoque no interseccional», *Cuadernos de Estrategia*, núm. 4, 2025.

⁶¹ El Combahee River Collective se crea en 1973, con la decisión de algunas feministas lesbianas negras, como Barbara Smith y Demita Frazier, de dotarse de un espacio político propio. Su conocida declaración de 1977 se suele considerar el punto de arranque de la idea o concepto de «opresiones entrelazadas», más tarde formalizada por el llamado enfoque interseccional.

⁶² Jameson, *La lógica cultural del capitalismo...*, pp. 435 y ss.

Este esquema resulta, sin embargo, insuficiente a la hora de entender la política de la identidad que nace también en ese momento, y que desde entonces no ha hecho sino extenderse por casi todos los rincones de las sociedades ricas. La segmentación de la sociedad en una multitud de grupos-identidad tiene una suerte de consistencia antropológica que va más allá de la simple lógica de mercado y de lo que se pueda comprender con el estiramiento de las primeras aproximaciones «posmodernas». Se trata de algo manifiesto en las comunidades organizadas según orientación sexual, en las que la identidad construye redes de apoyo y solidaridad, que parecen ir más allá de las llamadas «economías rosas». O también en los grupos conservadores religiosos, en los que la forma de vida que se pretende resulta algo más compleja que la simple adscripción ideológica, tal y como aparece típicamente representada en las iglesias evangélicas. Este vínculo entre forma de vida e identidad atraviesa de parte a parte al cuerpo social fragmentado y se reconoce tanto en ciertas formas de sexualidad y comunidades contraculturales que surgen en los años ochenta y noventa —como el movimiento alternativo ligado a las okupas y centros sociales de toda Europa—, como en los resurgimientos étnicos, religiosos y conservadores de las últimas décadas. La aproximación a este fenómeno como una suerte de nuevo tribalismo, en el que la «socialidad» entre los próximos se sobrepone a la sociedad como una abstracción inasible, así como a las viejas culturas de clase, resulta en este sentido iluminadora.⁶³

El repliegue en los grupos-identidad parece corresponder, además, con una situación bastante distinta al momento todavía optimista del neoliberalismo triunfante y su celebración del individualismo emprendedor y del goce por medio del consumo. En un cierto sentido, la política de la identidad es la expresión de un neoliberalismo cuarteado por sus contradicciones; responde a una quiebra de la sociedad

⁶³ En este sentido se pueden leer los trabajos celebratorios y tempranos de la fragmentación, de los grupos basados en la proxemia, la solidaridad orgánica, la socialidad cotidiana frente a la lógica agregatoria de la sociología clásica basada en la clase y la solidaridad mecánica. Véase al respecto especialmente uno de los sociólogos más reconocidos como «posmoderno»: Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades masa*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2004.

meritocrática e individualizada, al tiempo que promueve una reacción hacia comunidades imaginadas pero con capacidad de organizar cierto rango de la experiencia y de presentarse a nivel público como colectivos objeto de agravio, violencia o marginación. El momento clave de esta fisura entre el neoliberalismo todavía optimista y la nueva época de la política de la identidad se podría situar, de hecho, en la Gran Recesión de 2008, que quebró definitivamente la promesa de una sociedad meritocrática basada meramente en el esfuerzo individual. Desde entonces, la desafección con las instituciones liberales y con todo marco de representación —incluida la izquierda y los ya «viejos» movimientos sociales— no ha hecho más que ampliarse.

Seguramente el factor determinante en este giro haya sido el retorno de la cuestión de la desigualdad, vuelta explícitamente obscena tras varias décadas de contrarreforma fiscal, euforia financiera y concentración acelerada de la riqueza patrimonial en un estrecho segmento social.⁶⁴ Pero a diferencia de otras épocas históricas en las que la desigualdad manifiesta —como ocurrió en la *belle époque* capitalista previa a la guerra de 1914— derivó en un conflicto entre ricos y pobres, la nueva presencia pública de la «desigualdad» no se ha elaborado de un modo siquiera parecido al que articuló históricamente la política de clase. La política de la identidad no parece anunciar, en ningún sentido, el retorno a la política de clase. Antes bien, parece una vuelta de rosca más en una cultura neoliberal que todavía reclama y parece resolverse alrededor de la cultura meritocrática, en la que cada cual debe ser reconocido según su trabajo y su genio, y que se proclama contra toda forma de privilegio jurídica o extrajurídicamente establecido. En este sentido al menos, la ruptura con el neoliberalismo no se ha producido todavía. Al igual que tampoco se han superado algunos de los rasgos salientes de la contrarrevolución neoliberal: el presentismo, el adanismo político, la renuncia a las estructuras formales y de amplia base social.

⁶⁴ Para un análisis de este proceso se puede recurrir, una vez más, a los estudios de Thomas Piketty y su grupo, especialmente Piketty, *El capital del siglo XXI*, Madrid, FCE, 2014; y *Capital e ideología*, Barcelona, Deusto, 2020.

En otro sentido, sin embargo, la política de la identidad apunta a un repliegue, a una fragmentación definitiva del cuerpo social en pequeños grupos que se oponen y se articulan a partir de estas oposiciones. La propia percepción de la desigualdad parece, por tanto, haber mutado. Se experimenta a partir de una pluralidad de categorías (por mencionar las más importantes: la nacionalidad, la sexualidad, la adscripción étnica, la religión, la edad, el lugar de residencia, etc.), que se viven de forma aislada o en pequeños grupos, pero que se hacen conscientes como marcas de identidad.⁶⁵ No es, por tanto, la clase la que define la desigualdad, sino una constelación compleja de condiciones que marcan la identidad de cada cual. Progresivamente los movimientos de identidad se han convertido en la forma dominante de la política, aun cuando toda reducción y simplificación en pro de una identificación entre identidad social y expresión política resulte casi siempre insuficiente.

La política «de la identidad» resulta, de otra parte, extraordinariamente ambivalente. Según un esquema repetido y que conviene siempre matizar: cada grupo constituido como sujeto público busca una posición pública de «reconocimiento».⁶⁶ La política así entendida se construye a partir de una experiencia de marginación y discriminación, una negación en la práctica de la igualdad de derechos y oportunidades de las que presumen las democracias liberales. (Nótese bien: de las posibilidades de desarrollo según el parámetro liberal de premio al mérito). Cada grupo-identidad exige por tanto la reversión de esta discriminación a partir del «reconocimiento» específico de sí mismo y su singularidad por medio de una política de derechos reconocidos, pero también de aplicaciones

⁶⁵ El sociólogo François Dubet ha tratado de dar forma a esta contradicción entre la proliferación de las marcas de desigualdad e identidad, y su dificultad para convertirse en instrumentos de organización política. Véase al respecto *El nuevo régimen de las desigualdades solitarias*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2023.

⁶⁶ Una modalidad de este esquema se puede encontrar en Nancy Fraser y su crítica a las políticas de identidad y reconocimiento, frente a la necesidad de articular una nueva política basada en la redistribución. Véase al respecto la discusión con Judith Butler recogida en la *New Left Review*, *Reconocimiento o redistribución. Debates entre marxismo y feminismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

e intervenciones específicas sobre el grupo social concreto. De este modo, la identidad-sujeto aparece en el espacio de la política representada como un colectivo «existente» que tiene necesidades de protección y corrección específicas.

En las modalidades en las que este esquema resulta más acabado, la política de la identidad se convierte en un campo abonado para una nueva forma de integración política. Nancy Fraser ha propuesto el término neoliberalismo progresista⁶⁷ para definir las políticas promovidas de forma paradigmática por los demócratas estadounidenses y los gobiernos centristas y socioliberales europeos, basadas en el reconocimiento público de estos grupos-identidad. Aunque su marco de referencia inicial era el feminismo, amplió la denominación al amplio ámbito de las políticas públicas dirigidas a los distintos segmentos del colectivo LGTB, minorías como los afroamericanos o los nativos americanos, al igual que a los colectivos marginados por razones de salud mental o de otro tipo. En el centro de estas políticas estaba el reconocimiento público y la visibilidad del colectivo en cuestión, que se extendía a la presencia en medios y cualquier instancia de representación (universidades, museos, etc.) por parte de miembros destacados del mismo. También incluía la aplicación de medidas correctoras de su discriminación específica como políticas de cuotas en la representación pública, artículos penales específicos contra los hechos de agravio y violencia que sufrían —tipificados desde entonces como delitos de odio—, becas y programas para miembros del colectivo, etc. A esto se sumaban los medios de institucionalización ya probados con los movimientos sociales: creación de agencias públicas destinadas al colectivo, promoción de un Tercer Sector «especializado», subvenciones, etc.

Todo este terreno de las políticas progresistas de la identidad puede ser definido sin muchos matices como «neoliberales» en los términos de Fraser o, de forma más precisa, como una forma de integración política neoliberal. Las políticas de reconocimiento, por muy necesarias que se consideren, se han mantenido sobre la base de los mismos principios del

⁶⁷ Véase ídem, y también de Nancy Fraser, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

reconocimiento del mérito y de la promesa de acabar con las formas de discriminación (machismo, racismo, lgtbfofia, etc.) que dificultaban el reconocimiento del talento y el desarrollo de un proyecto de vida dentro de las estructuras sociales realmente existentes. Naturalmente, no han supuesto ni un cuestionamiento de las instituciones de representación características de las democracias liberales, ni tampoco han modificado las lógicas de explotación y relegación que afectan masivamente a algunos de estos colectivos, especialmente a los migrantes y a las minorías que componen el núcleo de los trabajos peor pagados y más precarios, particularmente en EEUU.⁶⁸

Otro efecto paradójico de esta política de la identidad progresista, y seguramente la prueba de su éxito, es que ha logrado generar un nuevo lenguaje político que coloca la identidad como el lugar de validación política fundamental. Fundada en una suerte de condición determinante, casi biológica,⁶⁹ y que se expresa en los términos de la experiencia, la identidad se presenta cada vez más como una nueva forma de verdad social, casi incuestionable, en tanto constituye la intimidad y lo más profundo de cada cual. En una hibridación con el individualismo neoliberal, la identidad se convierte así en el principal problema político de los ciudadanos y de alguna forma en el elemento esencial de su presentación pública.

⁶⁸ Un buen análisis de esta contradicción de las políticas progresistas, y que en el caso de los afroamericanos se debe arrastrar hasta el temprano éxito del movimiento por los derechos civiles en la década de 1960 y el ascenso de una minoritaria clase media negra es el de Keeanga-Yamahatta Taylor, *Un destello de libertad. De #BlackLivesMatter a la liberación negra*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

⁶⁹ Bajo estos presupuestos, la condición de la «identidad» es esencializante, aun cuando en su práctica pueda ser objeto de una negociación constante. De hecho para ser validada «públicamente», muchas veces debe ser presentada con rasgos naturales o invariables. Basta aquí reconocer la vuelta a etnicismos y nacionalismos varios, en los que los viejos criterios raciales apenas son sustituidos por esencias culturales inmodificables. En la misma dirección, se pueden analizar también los debates internos al feminismo y al movimiento LGTB, donde la tentación biologicista asalta siempre a las posiciones más identitarias: el feminismo de la diferencia o, en su contra, la identidad trans, bajo el presupuesto demasiadas veces compartido de que ser trans consiste en «haber nacido en un cuerpo equivocado» y no tanto en el rechazo a determinados roles de sexo-género.

La retórica política de los países occidentales se ha ido desplazando, de este modo, de los viejos ideales colectivos de la nación, el bien común y los valores universales —o si se prefiere la lengua liberal del ciudadano: de la libertad individual y del derecho a la seguridad y la propiedad— hacia otra forma de verdad fundada en la identidad. Un viraje en el que paradójicamente se pueden producir las superposiciones más aberrantes, tal y como manifiesta el retorno de nacionalismos identitarios, étnicos y explícitamente racistas, o movimientos identitarios tercamente excluyentes.

La gramática de la identidad ha llegado así a convertirse en la lengua política legítima para cualquier sujeto con vocación de intervenir en el espacio público. Al modo de una expansión por contagio, al tiempo que esta política de reconocimiento de identidades se expandía con éxito, se producían efectos de identidad en todo el cuerpo social. De hecho, se ha producido un fenómeno contradictorio y perverso de vaciamiento del centro de estas sociedades: los sujetos antes normativos (por ejemplo, los varones blancos cis-hetero de clase media) se han convertido también en grupos-identidad, objeto de agravio, por aquellos «privilegiados» que antes constituían la contranorma y ahora se ven «beneficiados» por las políticas del neoliberalismo progresista. Cada identidad ha acabado por generar así toda una serie de contraidentidades que se le oponen.⁷⁰

De forma correlativa, la sociedad es representada cada vez más a partir de una sociología vulgar, que cada cual practica cotidianamente a partir de su particular entrenamiento ideológico. Esta divide el mundo en grupos privilegiados y agraviados o marginados, etiquetados de forma precisa según criterios de opinión, sexualidad, nacionalidad, etc. Según este particular modo «epistémico», el centro está ocupado por la propia identidad de cada quien, que proyecta sobre la realidad social esta particular jerarquía de grupos en forma de privilegios, discriminaciones o agravios.

No hay, de hecho, nada casual en que el criterio de validación pública por antonomasia pase cada vez más por

⁷⁰ Las expresiones culturales y políticas de estas «nuevas identidades» van desde el voto a las nuevas derechas como reacción a las llamadas políticas woke hasta subculturas como los incels, gymbros, etc.

alcanzar el estatuto de víctima. Y que casi todas las estrategias políticas de los grupos-identidad traten de lograr reconocimiento social como objeto, en mayor o menor grado, de una violencia actual o heredada, que los convierte automáticamente en víctimas.⁷¹ La victimización es, a su vez, el mejor medio de construcción de identidad, para la elaboración narrativa que da soporte a la identidad, al tiempo que hace del padecimiento el pilar de toda validación pública, destruyendo los residuos de la vieja política basada en la potencia de los sujetos.⁷² La victimización es, por supuesto, el medio político por antonomasia en una época de crisis: tanto de los grupos objetivamente sometidos a una marginación efectiva y real en cualquier materia (empleo, ciudadanía, ingresos), como de los grupos que hoy se sienten abandonados por las políticas del neoliberalismo progresista en favor de minorías y colectivos a los que consideran «parasitarios».⁷³

La política que resulta de este proceso es así radicalmente distinta de aquella que se asociaba al debate

⁷¹ Tal y como escribe Giglioli en su poderosa crítica: «La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable». Daniele Giglioli, *Crítica de la víctima*, Barcelona, Herder, 2017, p. 11.

⁷² De nuevo Giglioli escribe al final de su libro: «Recapitulemos las imputaciones. La prosopopeya de la víctima refuerza a los poderosos y debilita a los subalternos. Vacía la *agency*. Perpetúa el dolor. Cultiva el resentimiento. Corona lo imaginario. Alimenta identidades rígidas y a menudo ficticias. Hince al pasado e hipoteca el futuro. Desalienta la transformación. Privatiza la historia. Confunde la libertad con la irresponsabilidad. Enorgullece la impotencia o la encubre con una potencia usurpada. Se la entiende con la muerte mientras finge compadecerse de la vida. Cubre el vacío que subyace a toda ética universal. Obvia —incluso rechaza— el conflicto y se escandaliza de la contradicción. Impide captar la verdadera falta —o carencia—, que es un defecto de praxis, de política, de acción común», *ibidem*, p. 109.

⁷³ Estos últimos que hoy componen la clientela principal de las nuevas derechas recurren igualmente a la política de identidad, como medio de expresión pública, y también a formas de victimización, como sujetos «abandonados», marginados, sufridos pacientes de un nuevo racismo woke «antiblanco» o antifamilia. Véase al respecto para el caso de EEUU, el valioso trabajo de Arlie R. Hochschild, *Extraños en su propia tierra. Réquiem por la derecha estadounidense*, Madrid, Capitán Swing, 2018.

parlamentario burgués, el conflicto industrial o incluso a las formas de participación laxamente organizadas en los movimientos sociales. Como ocurrió en la crisis de las instituciones liberales de principios del siglo XX, en esta segunda crisis de las democracias liberales, se observa un oscuro retorno de las pasiones al centro de la escena pública, así como una creciente incapacidad para la racionalización de la crítica social y política. La verdad incuestionable de la identidad se acompaña de una emergente dificultad para pensar, objetivar y, por lo tanto, someter a crítica la propia identidad. Asociada a la victimización, las pasiones tristes (resentimiento, miedo, ira)⁷⁴ ocupan cada vez más el espacio de la formación de opinión. El agravio es la contraparte de la política de la identidad, la sustitución del análisis por una indignación que es definida a partir de las ofensas (a veces fabuladas y casi siempre dramatizadas) que la sociedad o las identidades contrarias profieren contra la propia.⁷⁵ La política de la identidad refuerza, en definitiva, la pasión desigualitaria y la liquidación definitiva de las pretensiones universalistas de la política moderna.⁷⁶

En este proceso, los viejos marcos de interpretación con toda la densidad intelectual y empírica que estos presuponían (el liberalismo, el marxismo, etc.) son dejados a un lado, frente a la mirada fragmentaria y «situada» de la identidad, como momento subjetivo de una verdad incondicionada. La legitimidad de la política tradicional, de la vieja (sindicatos) y la nueva izquierda (los nuevos movimientos sociales) se pierde, junto con sus reivindicaciones universalizables al menos a una parte mayor de la sociedad; se diluye en estos bucles identitarios, en estos repliegues sobre lo propio. Las formas de institucionalización precedentes en forma de partidos, sindicatos, ONG, Tercer Sector... contribuyen además a

⁷⁴ Según la acertada formulación de François Dubet, *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor*, Madrid, Siglo XXI, 2019.

⁷⁵ Véase a este respecto el análisis de Wendy Brown, *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.

⁷⁶ Un texto interesante sobre el declive del universalismo igualitarista en la nueva política de la identidad es el de François Dubet, *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*, Madrid, Siglo XXI / Clave Intelectual, 2022.

la quiebra de estas formas políticas, arrastradas por el descrédito social en una época de fuerte desprestigio de las instituciones públicas.

En el marco de las políticas de la identidad, el espacio público se transforma en un inmenso campo de batalla en el que las opiniones dejan de girar alrededor de un terreno social compartido —organizado alrededor del Estado— para convertirse en armas por el dominio de los valores, las creencias y las cosmovisiones propias. *Las guerras culturales son, por eso, guerras de identidad*. Curiosamente, en esta *Kultur Kampf* de masas,⁷⁷ los terrenos de conflicto son casi los mismos en los que nacieron los movimientos sociales: las formas de sexualidad y familia, la prioridad de la urgencia climática, las escaladas bélicas, etc. Pero el tratamiento de estas cuestiones es ahora distinto, cada grupo se posiciona aquí en los términos de una conexión íntima e indisociable entre posición e identidad. La guerra cultural se convierte así en una lucha por la supervivencia de la propia identidad, aunque sea en la forma de una patética dramatización teatral.

Hay además un factor tecnológico que ha contribuido a multiplicar este fenómeno y a dotarle de la materialidad legislativa que tiene el código informático cuando se vuelve infraestructura social.⁷⁸ La rápida expansión de las redes sociales desde la década de 2010 ha permitido tanto la producción masiva de opinión de forma distribuida, como la segmentación de los grupos en burbujas retroalimentadas por la complaciente confirmación de la propia identidad. De hecho, es esta discusión en redes la que otorga a esta guerras

⁷⁷ Merece la pena remitirse al concepto decimonónico de *Kultur Kampf*, que definió el enfrentamiento entre la política de Estado de Bismarck y los católicos del sur de Alemania. La política bismarckiana estaba dirigida a la unificación de la nación alemana sobre el modelo prusiano, lo que inevitablemente implicaba la resistencia de una parte de la población que se suponía guardaba fidelidad al «Papa», es decir, aparecía como «separada» del núcleo de la nación. Merece también la pena considerar los compromisos que posteriormente el partido católico, el Zentrum, y Bismarck lograron alcanzar, esta vez, contra el nuevo enemigo interno: la socialdemocracia.

⁷⁸ A este respecto es interesante volver al texto clásico de Lawrence Lessig, *El código 2.0*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.

culturales su carácter teatral e inflacionario.⁷⁹ Aunque no se pueden menospreciar los efectos reales de esta gran pelea por la opinión, que contribuye a minar todavía más la legitimidad institucional y que es el lugar de crecimiento de las nuevas derechas, de los populismos de nuevo cuño y de las nuevas formas de polarización, la virulencia de las guerras culturales en su expresión en redes se despliega más como un juego pirotécnico de exceso verbal y visceralidad gratuita, que como un conflicto político con efectos en todas las dimensiones de la vida. En un cierto sentido, las redes sociales se han convertido en una suerte de parbulario para el desahogo de las clases medias en crisis.

* * *

Desde la contrarrevolución neoliberal hasta la crisis del neoliberalismo, este recorrido parece ofrecer un esquema que, en los términos de los paradigmas políticos que describía Claus Offe a finales de los años setenta, se resume en tres etapas:⁸⁰ la política de clase propia del keynesianismo-fordismo; las nuevas formas de participación en el neoliberalismo triunfante; y la política de la identidad característica de la crisis del neoliberalismo. Estas tres formas políticas distan de agotar una realidad que es siempre mucho más rica, compleja y contradictoria que la de los análisis que tratan de dar cuenta de la misma. De hecho esta secuencia histórica no excluye los solapamientos: las formas de la política de clase y la figura de los movimientos sociales siguen hoy presentes, si bien de una forma cada vez más subordinada. En cualquier caso, el esquema, por simplificado que sea, sirve para considerar la lengua política hegemónica en cada periodo, las modalidades en las que el conflicto y la protesta se integran dentro del sistema político, es decir, en el «paradigma» del que hablaba Offe.

⁷⁹ Este argumento parece devolvernos de nuevo a la impotencia posmoderna, a lo que Baudrillard llamó la cultura del simulacro, en la que la realidad se disuelve al modo de la mercancía, como una simulación de una simulación, con efectos de desdibujamiento de las propias identidades en conflicto. Véase Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro...*

⁸⁰ C. Offe, «Los nuevos movimientos sociales...», ob. cit.

En la Tabla 1 se ofrece una simplificación de esta simplificación al modo que es propio de los sociólogos: un cuadro conceptual de cada una de las tres etapas, sin considerar ni las «transiciones» ni las formas mixtas que conforman la realidad efectiva. De todos modos, y de forma contraria a todo lo dicho, la cuestión que se trata de plantear ahora es qué es lo que, en las tendencias actuales, escapa a este esquema y permite pensar una vuelta de la política no reducida a un marco tan estrecho.

Tabla 1. ¿Tres «paradigmas políticos»?

	Keynesianismo -fordismo	Neoliberalismo	Crisis del neoliberalismo
«Paradigma» político	Política de clase	Nuevos movimientos sociales	Políticas de la identidad
Composición social de los sujetos	Clase obrera	Nuevas clases medias	Clases medias en crisis
Forma de conflicto	Conflicto de fábrica con extensiones al territorio y a la escala parlamentaria	Conflicto con el Estado como regulador de las contradicciones del modelo de crecimiento y de los colectivos sin ciudadanía	Guerras culturales
Contenidos	Crecimiento económico y redistribución	Reducción del riesgo (paz, crisis medioam- biental) y derechos sociales y civiles	Reconocimiento y visibilidad de los grupos-identidad; derechos específicos
Modos de organización	Partidos y sindicatos: organizaciones formales y representativas a gran escala	Modos flexibles, informales, grupusculares con escasa verticalización	Articulación por identificación en el marco de la representación (medios y redes sociales)
Procesos de institucionalización	Representación corporativa en los sectores económicos y parlamentaria a través de partidos y sindicatos	Integración en el Tercer Sector y en agencias estatales específicas	Políticas de la identidad (derechos formales, reconocimiento, cuotas, etc): neoliberalismo progresista

La crisis como momento político constituyente

Lo descrito hasta ahora ha tratado de dar cuenta de cómo la crítica y el conflicto son reabsorbidos a través de modalidades políticas, que a la postre pueden ser consideradas como nuevas formas de integración y gobierno. Así sucedió con la política de clase convertida en una función del ciclo de acumulación a través de la conversión del salario en factor principal de la demanda.⁸¹ De forma algo distinta, es lo que ocurrió con los modos de institucionalización de los movimientos sociales, que en parte desembocó en una suerte de nueva sociedad civil paraestatal. Y por último, las políticas de la identidad han convertido la desigualdad desatada por el capitalismo en crisis en una suerte de materia subjetiva y cultural, sin capacidad de cuestionamiento efectiva del neoliberalismo en crisis.

Cada una de estas formas políticas ha venido, sin embargo, contrastada por contramovimientos que impulsaron lógicas políticas que iban más allá de estas modalidades de institucionalización. El gran ciclo de luchas obreras que acompaña el '68 y se extiende durante la década de 1970 tuvo un marcado perfil antisindical, en tanto mecanismo de disciplinamiento y subordinación salarial. En aquellos años, las huelgas salvajes y las subidas salariales «irresponsables» acabaron por destruir la función de equilibrio keynesiano, desencadenando la espiral salarios-precios que caracterizó el largo periodo de estanflación de la década de 1970. La contrarrevolución neoliberal fue en buena medida una respuesta a esta insurrección obrera.

Los movimientos sociales nacieron como formas de participación política al margen de los estrechos marcos de la representación institucional y en clara oposición a las lógicas verticales y burocráticas de los partidos. Su integración ha sido, en este sentido, siempre parcial, sometida a una

⁸¹ El esquema de las políticas keynesianas, llamadas en ocasiones políticas de rentas (véase la nota 2 de este capítulo), consistía básicamente en la subordinación del salario a la inflación y los crecimientos de productividad, de tal manera que sus incrementos permitieran hacer posible la correspondencia entre producción en masa y consumo de masas, sin mermar las tasas de beneficio.

tensión nunca resuelta. Las protestas masivas como el movimiento global de 1999-2002 o el ciclo insurreccional por la democracia de 2011 no se pueden entender, de hecho, sin la participación de los movimientos sociales, o al menos sin su fuerte legado. En ambos casos, el esfuerzo por superar la fragmentación consustancial a la forma movimiento resultó en experiencias masivas y con capacidad de plantear retos sustantivos a los órdenes de gobierno.

En última instancia, las políticas de la identidad pueden ser también invertidas, estiradas y superadas más allá de las formas de integración que se han descrito bajo la etiqueta de neoliberalismo progresista. El repliegue sobre las experiencias de marginación, rechazo, violencia o discriminación vividas individualmente o en pequeños grupos han sido, históricamente, el punto de inicio de construcción de alianzas más amplias, capaces de desbordar los límites más estrechos de la identidad así considerada.⁸² La identidad no es necesariamente la forma última de la política. Esta aparece casi siempre cruzada con problemas que la desbordan y que exigen su articulación con otros.

Esto mismo se manifiesta en lo que ha sido la forma de expresión por antonomasia de los crecientes grupos sociales excedentarios en el neoliberalismo en crisis de los países ricos: el disturbio.⁸³ Esta marea creciente de episodios de toma de las calles, con mayor o menor grado de violencia, parece marcar un punto y aparte a las formas de gobernabilidad experimentadas en el último medio siglo. Si hay un rasgo distintivo de estas formas de protesta es la dificultad de los

⁸² La reconocida como la principal teórica queer, Judith Butler, ha señalado reiteradamente este curso necesario de buen número de articulaciones políticas. De hecho el potencial de lo queer consistiría precisamente en la liquidación de los binarismos identitarios de sexo-género por pura multiplicación de las potencias y las posibilidades de los n-géneros. Escribe: «Sigo albergando la esperanza de que las minorías sexuales formen una coalición que trascienda las categorías simples de la identidad, que rechace el estigma de la bisexualidad, que combata y suprima la violencia impuesta por las normas corporales restrictivas». Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2020 [1989], p. 32.

⁸³ Joshua Clover, *Disturbio. Huelga. Disturbio*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

operadores institucionales para reconocerlas, representarlas e integrarlas. Esto es lo que se ha visto en capítulos tan distintos como la recurrente explosión de las *banlieues* o con las movilizaciones de los chalecos amarillos en Francia, o en el largo ciclo protagonizado por Black Lives Matter en EEUU.

Esta dificultad, que a veces se convierte en una ilegibilidad manifiesta, tiene que ver con la propia composición de este tipo de explosiones. Su protagonismo reside, en muchas ocasiones, en sectores que deberíamos considerar propiamente al margen de los cada vez más fallidos mecanismos de integración de las sociedades neoliberales. La abrumadora presencia de los llamados supernumerarios o los excedentarios —poblaciones condenadas al desempleo, el trabajo precario y los bajos salarios de por vida— bloquea, de hecho, los automatismos políticos de la integración y la representación política. Con perfiles muchas veces complejos —jóvenes pero con una obvia transversalidad intergeneracional; pobres pero sin llegar nunca a presentarse como los viejos proletarios, que se definían a partir de la relación privilegiada con el trabajo; racializados pero con participación de un fuerte componente «nativo», etc.—, este tipo de explosiones no son reducibles a los tipos políticos definidos más arriba.

Ni en su forma ni en su composición, la «nueva era de los disturbios» puede ser comprendida a partir de la política de clase, de la forma movimiento social o de la política de la identidad. Los elementos de clase o identidad resultan muchas veces evidentes, tal y como ocurre por ejemplo en las repetidas explosiones de las barriadas pobres, obviamente racializadas, donde habita el subproletariado de las metrópolis ricas del planeta. Del mismo modo, en ocasiones estos estallidos, sobre todo aquellos que consiguen persistir, organizarse y alcanzar a otros segmentos sociales, adoptan las formas de los movimientos sociales, con su organización en grupos y campañas, su reconocimiento bajo determinadas propuestas y su voluntad de expresar un programa común. Sin embargo, son raros o inexistentes los casos en los que estas explosiones se puedan reducir a los marcos de las políticas de clase, de expresión cívica y de identidad de las décadas precedentes, así como a las formas de institucionalización correlativas.

La pregunta que provocan estas movilizaciones «grises», opacas a las narrativas y a las gramáticas políticas instituidas en estas décadas, es si estamos asistiendo a fenómenos propiamente anómicos, de sociedades cada vez más desiguales y a la vez más pobres, o estamos en la transición hacia otra cosa, hacia otra forma política, capaz de recuperar y actualizar la vieja tradición revolucionaria.⁸⁴ A la hora de contestar a esta pregunta se pueden reconocer elementos que parecen confirmar ambas respuestas. Lo que resulta claro es que en el futuro marcado por la crisis epocal de las sociedades del Norte global,⁸⁵ este tipo de explosiones políticas van a tener un protagonismo creciente.

En un cierto sentido, y especialmente en lo que se refiere a las modalidades de institucionalización descritas para la política de clase, los movimientos sociales y las políticas de la identidad, la crisis va a tender a barrer toda capacidad para contener el conflicto en los cauces cada vez más rígidos y autoritarios de las democracias liberales. La crisis torpedea las formas políticas previas, desprestigia a los actores institucionales antes legítimos y transforma el paisaje social sobre el que se levantaron estas formas políticas. A buen seguro, la crisis secular dejará pocos pilares en pie de la vieja estructura institucional con la que durante décadas se ha contenido con éxito la formación de otro tipo de política.

⁸⁴ Esta pregunta preside buena parte del recorrido de mi ensayo *El fin de nuestro mundo. La lenta irrupción de la catástrofe*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

⁸⁵ Para un descripción de este marco me remito al núm. 3 de *Cuadernos de Estrategia. El declive del neoliberalismo*, 2024, y especialmente a mi contribución: «La lenta caída de las sociedades del Norte global», pp. 29-86.

Más wokes que el wokismo.

Minorizar la revolución,
revolucionar la minoría

Guillermo García Torres

¿Tabú o elefante en la habitación?

La palabra *woke*, sin unas cuantas capas de ironía que nos separen de ella y nos rediman en su uso, es un término tabú, *innombrable*, y *no es para menos*. El *wokismo* es el cajón de sastre donde la derechización global encierra y caricaturiza toda reivindicación asociada a grupos minoritarios, esas mal entendidas y mal llamadas «políticas de la identidad» que, a fuerza de corrección política y superioridad moral, a golpe de degeneración y persecución de la *normalidad*, vienen a atentar contra la tradición, nuestros valores y el orden natural del mundo, *dicen*. Woke, wokismo, ofendidos, generación de cristal, cultura de la cancelación... términos que han de ser manejados con cuidado, como dinamita defectuosa, pues su mera mención (incluso una mención crítica) pareciera legitimar y asumir el marco discursivo de la derecha.

Toda precaución es poca: palpamos el agotamiento de ese término ambiguo que es la izquierda, pero sabemos que *no somos la derecha*, no les haremos la batalla cultural, cuidémonos de esta fascistización global que se apropia de todo malestar; sin embargo ¿qué fenómeno describen realmente estas palabras? ¿Qué lógicas favorecen su tabú? ¿Podemos extraer algo

valioso de lo que señalan, o efectivamente la mera mención del término inculca el virus *fascio* en nuestros discursos? ¿O es la *conjura y anticipación* en la omisión del término en nuestros círculos lo que alimenta a la bestia? En un momento de reacción generalizada, simultáneamente, un fantasma recorre las organizaciones políticas —más bien, *un elefante en la habitación*. Existen dudas, existen resquemores y existe un malestar con discursos que se han revelado *impotentes* o directamente reactivos —a veces, participando de una negligencia política que arrasa con grupos. Y, desde luego, esta incapacidad para hablarlo es reflejo de nuestra impotencia.

El presente texto, lejos de buscar retroalimentar la oleada de reacción asfixiante que parece marcar una tendencia política mundial, lejos de participar en la catástrofe sin precedentes de este momento histórico, lejos de responsabilizar y culpar a los grupos minorizados de su puesta en existencia y reivindicación, lejos de tender lazos con ese *rojipardismo* que sigue parasitando a la izquierda; busca *expurgar*, en los entresijos del término y su genealogía, rebuscar en el origen, uso y articulación de algo que es más *conjura* que palabra, para elaborar una exégesis crítica, una pragmática que nos permita identificar aquellas limitaciones discursivas que establecen complicidades con el agotamiento del ciclo pasado de luchas y nos abocan a este atolladero político; comenzar a abrir, sin miedo ni tapujos, un debate que nos permita superar algunos bloqueos de nuestro hacer político, *porque no nos queda otra*. Una cosa es comprar un marco discursivo reaccionario, y otra muy distinta darle la espalda a un fenómeno con tal de no *incomodar e incomodarnos* por el camino. Y es que resulta que la política, esto de ir a la contra del mundo tal y como lo conocemos, no es quizás el espacio para abandonar la capacidad de incomodarnos. No hay santos ante la necesaria e implacable crítica del estado actual de las cosas que, en última instancia, permitirá su superación.

Preámbulo teórico: apología y volver a la teoría. Materialismo histórico, minorías e inmediatez formal

Como preámbulo parémonos, por un momento, a definir una base conceptual mínima. En un momento de rampante ascensión del fascismo, el antiintelectualismo anega la cultura y se

cuela en nuestros discursos, en nuestra militancia; acusando a discursos elaborados de *clasistas* bajo el argumento de la poca accesibilidad, o impugnando la razón y su *insensibilidad* como pilar del desarrollo colonial y patriarcal. Lo cierto es que, nos guste o no, pocas cosas requieren de más esfuerzo y formación que la reflexión sobre qué tipo de prácticas queremos que constituyan nuestra estrategia hacia *otro* mundo. Se requieren instituciones militantes de producción de discurso que generen contra-saberes fuera de las aulas y despachos académicos y, para ello, cualquier tentativa de producción de discurso debe dejar de verse censurada bajo la acusación de *academicismo*, la cual, precisamente, sigue reproduciendo la distinción entre saberes abstractos y formación militante que se busca abolir. Es más, uno de los efectos directos más palpables de esta falta de producción de discurso común es la asunción de falsos consensos, donde uno se limita a proyectar su postura individual, traída de su experiencia particular, en una colectividad. Este falso consenso, al no ser problematizado a tiempo, salta a la palestra bajo la forma de conflictos que rápidamente adquieren un cariz dramático y rupturista. Estas rupturas políticas no son más que la confrontación despótica de cada particularismo cuando *no hay nada en medio*. Si algo podemos aprender históricamente del socialismo es la forma en la que, en contextos de precariedad y guerra, la formación y el debate de grupo han tenido siempre una centralidad en la que las excusas autocomplacientes no han tenido lugar.

Así, para que sepamos *de qué estamos hablando en este texto*, la primera clarificación terminológica que haremos vendrá de la mano del materialismo *dialéctico*, y será concerniente a las oposiciones abstracto / concreto y universal / particular en tanto que *modos del pensamiento*.

Bajo una óptica materialista, lo *abstracto* puede ser entendido como aquello *ajeno a sus determinaciones*, es decir, aquello que se piensa de forma aislada, escindida del resto de la realidad que le da cuerpo; mientras que lo *concreto* será aquello que se piensa *a partir de las relaciones materiales en las que está envuelto*, es decir, según su lugar bajo el modo de producción capitalista. En el caso de la *opresión de género*, un pensamiento abstracto sería aquel que sitúa el origen de esta

en una *verdad biológica*, una esencia inmutable que entiende el género como una realidad autosuficiente, *causa sui* de su opresión; un pensamiento *concreto* —bajo el materialismo histórico, al menos— entiende la opresión de género como fruto de una serie de *relaciones de producción* que determinan la posición de poder que ocupan una serie de cuerpos en la reproducción social según cómo son marcados y significados por esta. Del otro lado, tenemos lo *particular*, en tanto que se alude una parte de una totalidad; y lo *universal*, en tanto que *conjunto*, marco o totalidad a las que se remite la particularidad de cada relación. Bajo el materialismo histórico, cada una de las opresiones que el interseccionismo denomina *abstractamente* —género, clase, raza, sexualidad, etc.— encarnarían una *particularidad concreta* del capitalismo en tanto que totalidad, o universal, en tanto que es lo que subsume y media el conjunto de las sociedades. Las permutaciones posibles serían *universal abstracto*, en tanto que se proyecta una imagen de totalidad de lo real separada de las relaciones sociales que lo conforman (por ejemplo, *leyes divinas*); *universal concreto*, en tanto que esta totalidad se constituye desde las relaciones de producción que vertebran la realidad del capitalismo; *particular abstracto*, en tanto que cada porción de realidad se entiende como autosuficiente y escindida de la totalidad a la que remite; y *particular concreto*, en tanto que estas partes cobran su sentido de su relación con la totalidad de lo real a la que pertenecen. En palabras de Ray Brassier:

En lo que sigue, los términos «concreto» y «abstracto» no designan tipos de entidad, como lo perceptible y lo imperceptible o lo material y lo inmaterial. Se utilizan para caracterizar las formas en las que el pensamiento se relaciona con las entidades. Como demostró Hegel, lo que parece más concreto, la particularidad o la inmediatez sensible, es precisamente lo más abstracto, y lo que parece más abstracto, la universalidad o la mediación conceptual, resulta ser lo más concreto.¹

¹ R. Brassier, «Wandering Abstraction», *Metamute*, 2014; disponible online.

	Abstracto	Concreto
Universal	Universal Abstracto	Universal Concreto
Particular	Particular Abstracto	Particular Concreto

Como parte consecuente en este preámbulo teórico, definiremos el par mayoritario / minoritario como herramientas para entender la identidad.

La identidad, en estos términos, se articula como una función específica dentro de un campo social, cuya atribución y coherencia es articulada de forma *normativa*, en tanto que esta es objetivada como forma histórica por los aparatos de poder-saber propios de su régimen político —el capitalismo, fuente de la *inteligibilidad* social, en última instancia. Denominamos *mayoritario* no a la población con mayor número aritmético, sino a qué identidades ocupan las representaciones *normativas* del capitalismo de acceso a las condiciones de subjetividad (sujección) de este; a las distintas marcas que efectúa el poder sobre los cuerpos y realidades para hacerlos inteligibles y funcionales a su economía política. Este marcaje de los cuerpos se efectúa de forma binaria e infinitesimal en torno a un *vector de mayorización* y uno de *minorización*, donde el poder articula una identidad y una subalternidad, sucesivamente: hombre (vector mayoritario) y mujer (vector minoritario), mujer cis (vector mayoritario) y mujer trans (vector minoritario).

Si una identidad se objetiva de forma normativa y estructural en torno a la superficie en la que se inscribe, ¿cuál es el lugar de las subjetividades y deseos que transgreden esta norma, que caen, una y otra vez, fuera de esta estructura? ¿Qué espacios en «lo real» ocupan estas resistencias que se oponen a ser asimiladas?

Aquí es donde entendemos, propiamente, el concepto de *minoría*. Algo siempre se escapa al código de administración territorial del capitalismo, algo se derrama por fuera de sus canales, las máquinas solo funcionan estropeándose. En su obra *Kafka, por una literatura menor*,² Deleuze y Guattari atribuyen a esta asfixia una potencia vital creativa eminentemente

² G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, Ciudad de México, Era, 1999.

subversiva bajo la denominación del espacio de acorralamiento: *aquello que para sobrevivir tiene que rebosar la cuadrícula del campo social*. Lejos del romanticismo, la resistencia se encarna en la imposibilidad de una minoría de habitar el mundo, en la repulsión del cuerpo minorizado a las identidades que el poder marca sobre los cuerpos. Un proceso de devenir demasiado vivo para los mecanismos de representación que los estratifican, singularidades que escapan a la inteligibilidad social del capital: ha de inventarse un mundo para un pueblo que falta.

La minoría encarna una realidad ajena a estos mecanismos hegemónicos de objetivación social, por lo que no accede al estatus normativo de sujeto, de persona, en un sentido tanto metafísico como jurídico. Desde aquí podemos significar a qué nos referimos con *disidencia*.

La composición minoritaria, al no pasar por identidades individuales ni por agenciamientos de tipo personal, queda excluida de estos modos de enunciación: conceptos como propio, individual o personal no operan bajo lo particular, una particularidad de grupo siempre compartida, donde el sujeto de enunciación es colectivo: hablar de uno es hablar de toda la comunidad de la minoría.

Esta enunciación no articula identidades diferenciadas exteriormente, identidades subsumidas bajo el marco normativo de la persona, sino que *la diferencia* es el núcleo de lo minoritario, pues su génesis histórica radica en un proceso de diferenciación vivo, una otredad, respecto a la dominación, una exclusión y una expulsión a los márgenes de estos procesos de construcción del individuo, un *devenir*. Podemos decir entonces que el primer principio de lo menor, de lo minoritario, no es la *identidad*, sino la *creación*, en un sentido eminentemente político.

En el espacio acorralado, una minoría no radica en individualidades, sino en un espacio intensivo de desindividuación. Lo común es principio del contenido y la expresión del grupo, y no una práctica *a posteriori* para politizar la distinción público-privado ni un sistema de representación política que busque aglutinar individuos.

Una minoría expresa en su particularidad la totalidad de un proceso histórico, no una esencia *abstracta* transhistórica:

no es, en sí, una línea de fuga, ni es el agente de su creación, sino el conjunto de realidades que, adheridas a estas líneas de fuga, se articulan —y en última instancia, extraen su agencia— en torno al movimiento histórico. De nuevo, si somos materialistas, las líneas de fuga no flotan en el aire, sino que su movimiento viene dado por el **desarrollo objetivo del capital**: es la propia tendencia de este la que libera estas líneas. Cualquier aprehensión *identitaria* de la minoría no es más que el cercado, la fetichización, en un sentido marxista, a una *forma* concreta de expresión que reduce a sí misma este contenido de red, dinámico, vibrante; un proceso de diferenciación que se materializa en estos espacios. Una identidad no puede ser entendida autorreferencialmente, sino en relación —dialéctica, para quien lo quiera— con la totalidad del modo de producción donde está inserta, la totalidad que le otorga un lugar minoritario. En términos marxistas, una aprehensión de la identidad cerrada y centrada sobre sí *confunde forma con contenido*. La minoría, en última instancia, no tiene una *esencia revolucionaria*, sino que encarna un tipo de proceso que es condición necesaria para la política, pero este proceso viene marcado por el modo de composición, no por el nombre, la representación o la identidad de la minoría y los sujetos que la habiten. La minoría, en resumen, es tal por su relación con la historia que le otorga sentido.

Son los mismos mecanismos de representación del capital los que buscan abstraer, *extirpar* malestares *de su coyuntura*, para convertirlos en *fetiches* (en tanto que productos separados del proceso que los engendra) o meros fenómenos de superficie; al aislar las identidades, se detienen estos procesos de diferenciación respecto al movimiento objetivo del que se diferencian... En última instancia, convertir el reconocimiento *normativo* bajo los aparatos de poder-saber de un *espacio minoritario* como único objetivo de una lucha exige de una **violenta traducción** entre dos regímenes, traducción que puede ser enunciada como un *ejercicio de privatización* sobre lo común, sobre la disidencia: se cercena la historia en categorías estancas que entrarán en diálogo *a posteriori*.

Este modo de enunciación identitario no solo es abstracto en tanto que ajeno a sus determinaciones, sino que

asume la *inmediatez formal del capital*, es decir, lleva implícito en sí, en su modo de hacer inteligible el mundo, la reproducción de las relaciones de producción del capital, sus saberes, sus objetivaciones, etc. En tanto que la *mediación social capitalista* es asumida, no problematizada de base, *ocultada*, por mucho que se pretenda desde estas categorías problematizar el capitalismo, este ya está inserto en el ADN de su mismo lenguaje.

Genealogía histórica del wokismo: intersección y movimientos sociales

Concretando el análisis, en un primer momento, el tipo de políticas señaladas como wokes son todas aquellas que emergen como contestación al carácter discriminatorio de un *statu quo* que produce sistemas de exclusión social, económica, política... exclusión *material*; un levantamiento contra la imagen de una mayoría social que oprime históricamente a diferentes grupos sociales subalternos o *minorías*. La imagen de este *statu quo* señalaba una serie de realidades hegemónicas que, sin embargo, se mantuvieron en la *indeterminación material*; la *particularidad abstracta* de unos «ejes de opresión» concretos, que se entrelazan y establecen sinergias en el padecimiento de su modo de dominación, pero que no se abordan desde un marco de análisis común, tendiendo a cierto *nominalismo histórico*, es decir, a la consideración de cada opresión como *particularidad aislada* que entrará en relación con las demás *a posteriori*, pero que no comparte con las demás una génesis histórica común. Este marco, con tal de defender y poner en valor la especificidad de cada grupo sometido, ataca directamente a la consideración tradicionalmente materialista de la historia; este relato será acusado de *hegemónico* y excluyente: la incómoda *cuestión de la clase* no se comprende *procesualmente*, desde su relación antagónica con el capital, en tanto que sustancia dialéctica construida por *negación*: somos proletarias porque *no tenemos otra cosa que fuerza de trabajo que vender*. No, en la interseccionalidad, la clase es sustantivada y reificada de forma *positiva* y excluyente, una clase compuesta de sujetos obrerOs blancOs de mono azul, y no como aglutinador diverso de particularidades

situadas: *abstracta*. El marco de la intersección comprende el relato materialista como una particularidad más *con ínfulas totalitarias*, ergo *opresiva*: el relato materialista se torna otra gran narrativa excluyente.

Los aportes de la interseccionalidad han sido numerosos en el proceso de producción de *diferencia viva* y encarnada, la integración en el discurso de todas estas realidades *minoritarias* frente a un marxismo senil y rigidificado que, seamos honestos, correspondía la mayoría de las veces a esta caricatura; un marxismo cuyo relato no llegaba fuera de su propia *inmediatez*; un marxismo contrarrevolucionario cuyos análisis eran fruto de un *materialismo vulgar*, que establecía y naturalizaba escalas cuestionables de prioridades desde prácticas y estrategias de por sí excluyentes hacia estos grupos, como resultado lógico de discursos centrados en sujetos de enunciación pertenecientes a esta mayoría social. El contacto del marxismo y las diversas teorías marxianas con los feminismos, las luchas antirracistas, las trabajadoras sexuales, el movimiento queer y demás disidencias organizadas solo lo ha nutrido en desreificar su imagen del proletariado; romper, al fin con una *imagen* hipostasiada en una esencia *abstracta*; pasar de la *imagen del proletariado* a la *organización de clase*: un proletariado que no es un sustantivo sino un *modo de composición*, siempre abierto en canal a otros modos de expresión marginados históricamente respecto a su imaginario hegemónico, donde hacer visibles más formas de este proceso de *diferencia encarnada* que compone nuestra realidad política dotará de más riqueza y alcance estratégico al mismo.

Sin embargo, y tras la puesta en relieve de la insensibilidad política de muchos marxismos hegemónicos, la clase, para este discurso interseccional es, como hemos dicho, otra *particularidad más* en un juego de opresiones sustancializadas y particularizadas que podrán —y deberán— señalarse mutuamente para no participar de su mutua exclusión en un tablero de juego *indefinido, indeterminado*. Una lucha por la integración cuya reivindicación, a nivel de discurso, se basaba en la *visibilización* de la realidad excluida, la puesta en existencia y toma en consideración de las realidades subalternas en y desde el discurso; este ejercicio de visibilización

dependía, principalmente, de operaciones de disrupción, de contra-narrativa al relato dominante, de *corte en la cadena de los significantes del poder* por inclusión de una alteridad, para multiplicar las posibilidades de subjetivación respecto a un modelo de subjetividad excluyente —*no todas las mujeres tienen coño, no todas las personas poseen las mismas capacidades, no todos los obreros llevan mono azul*. Inevitablemente, la falta de un análisis material de conjunto y la limitación de las prácticas derivadas de estos discursos abstractos en torno a una integración *indeterminada*, donde los ejes de opresión flotaban y colisionaban con historiografías separadas, establecían prácticas autorreferenciales, una realidad compartimentada sin una apuesta revolucionaria conjunta, *más allá de la reivindicación, más allá de la reparación*. Un diálogo que no era más que la puesta en valor de cada particularidad. Y es que, resulta, que la crítica perdió sus cimientos, y las luchas políticas se daban en el vacío: cuando la lucha de clases ya no es un tejido común, lo son las categorías del capital. El capitalismo era analizado en tanto que otro *eje de opresión* en un catálogo de agendas políticas, y toda inevitable atención e importancia que le otorgaba la interseccionalidad huía de explicitarlo como *totalidad material* que sostenía estos sistemas de opresión —género, raza, cisheteronorma, especismo, capacitismo...—, por lo que los discursos y sus modos de visibilización tendían a la misma inmediatez *formal* del capital que no asume este como motor de la historia y núcleo de las relaciones sociales, sino como *otra realidad dramática más*.

Un discurso cuyas categorías de análisis son las de la inmediatez del capital, reproduce *formalmente* al capital también en sus prácticas y estrategias: la lucha contra unas condiciones materiales *trascendentales* de producción de subjetividad y sus distintos dispositivos de producción *ideológica* será situada en la (mal llamada) *deconstrucción* individual de la subjetividad política. Desde un *individualismo metodológico*, donde la construcción de la subjetividad política será fruto de un trabajo *propio* casi exclusivamente *personal*, se prioriza esta deconstrucción como condición previa a la elaboración de una estrategia común contra estas condiciones estructurales. La demarcación *ideológica* es clara: *aquí se llega educado de casa*, la pedagogía a veces será poco más que

una *amable concesión*, pues la pertenencia o no pertenencia al grupo —a la *identidad*, incluso— viene marcada de forma rígida por unos operadores del discurso, que a veces son poco más que *tokens* de moda y significantes vacíos —«*normalicemos X, salud mental, cuidados / autocuidado...*»—tendiendo al esencialismo, a la calcificación de categorías políticas dinámicas, a la *clausura en la interioridad subjetiva de procesos abiertos de subjetivación*. *Apropiarnos* de la enunciación de nuestras particularidades *personales*, nada más.

Que no se malentienda: los espacios no-mixtos y de organización propia de una minoría concreta, aunque con la proliferación de identidades y la inestabilización de los marcos binarios como coherentes y unitarios, tengan cada vez una demarcación más problemática, resultan necesarios para la elaboración de prácticas discursivas propias; así mismo, la vida y la militancia de quienes encarnan una minoría no puede estar dedicada permanentemente a la pedagogía —exigencia que resultaría, cuanto menos, sospechosa. Pero es innegable el papel que determinadas lógicas han ejercido en la configuración del grupo y la agenda política de este en el pasado ciclo político: un distanciamiento del trabajo de base, un desplazamiento del sostenimiento de la vida y la labor reproductiva como eje, la capitulación en la articulación de comunidades de resistencia o prácticas subjetivantes de grupo, en resumen, un giro a la privatización de la subjetividad bajo las lógicas del trabajo en la construcción del sujeto individual *deconstruido*; un repliegue subjetivo sobre la persona, su emocionalidad, y una sensibilidad que se pensará de forma privada pero se traerá al espacio público. A fin de cuentas, comprendemos la política como proceso abierto que, aunque experimental, no puede disociar su discurso de un horizonte emancipador común, al que debe apuntar su práctica —lo que podríamos llamar la oposición dialéctica de una conciencia revolucionaria *colectiva y colectivizante* a la totalidad del capital, *si se quisiera*. Lejos de esto, la *deconstrucción* era la única práctica política junto a la difusión del discurso, a la problematización y la visibilización; más cercanos a un imperativo moral, un *manual de buena conducta*, que a una organización política real. El discurso aparece como ideal abstracto, trascendente y suficiente, escindido de la práctica material que lo forma, al que las subjetividades deben

engancharse independientemente de una comunidad política, cada vez más relegada a un segundo lugar, opacada por una normalización de la miserable individualidad del capital, ahora una conquista *discursiva*.

Agotamiento del «movimentismo» y el regreso a la socialdemocracia. Idealismo del sujeto

El agotamiento del ciclo de luchas donde se gestó la forma y la difusión de este discurso, cuyos principales actores en la organización política de base serían los *movimientos sociales*, puede encontrar distintas causas con mayor o menor impacto según la comunidad y el territorio. Hasta qué punto las mismas limitaciones de este ciclo estaban implícitas en su propia reivindicación o los principales actores en este fracaso, son cuestiones que requieren de otro espacio de discusión que este. En un primer esbozo del contexto estatal en los últimos diez años podemos atribuir este repliegue, *grosso modo* y entre otros, a la institucionalización de las luchas en el reformismo, la derrota de las apuestas municipalistas, el avance de la privatización de la vida bajo el pretexto de las *políticas de crisis*, el auge de las políticas represivas y la persecución policial; estos factores llevaron a una *desmovilización generalizada de la organización política*, a una crisis y precarización de sus redes y dispositivos —cuando no directamente a su desmantelamiento. Quedó un techo sin cimientos: un repliegue de la organización política sobre el discurso como *herramienta de transformación de la realidad* en un momento de desmantelamiento de *prácticas* y organizaciones que favoreció esta manida escisión *teoría-práctica*. Esta distancia entre un discurso que se va definiendo, perfilando y especializando y una organización política debilitada es síntoma del momento de impotencia, incapacidad de las luchas de superar sus limitaciones, la obsolescencia. Sin prácticas constituyentes, la performatividad de los discursos políticos quedó relegada a una dimensión *gestual*, una *política abstracta del gesto* (a veces, del *aspaviento*) que separaba un lenguaje, una expresión, un modo de presencia del mundo, del agenciamiento material concreto de donde extraían su génesis, su sentido *práctico*, su capacidad real de transformación.

Es más, uno de los principales rasgos de los movimientos sociales en crisis, o de la crisis de los movimientos sociales, es lo palpable que se vuelve aquella crítica que Sbardella,³ hace 45 años, atribuía a la autonomía bajo el *idealismo del sujeto*. El sujeto se fetichiza bajo una forma históricamente concreta y contingente que es extrapolada a cualquier contexto de forma necesaria, una subjetividad —ahora, sencillamente *identidad*— que se antepone a la estrategia que la produce, al movimiento real que la forma. El idealismo del sujeto es aquello que sitúa la agencia antes en la imagen de un sujeto prefigurado como *abstracto* que en sus modos de sujeción concretos que dan lugar a una estrategia.

Lo que imprime este abstracto es la inmediatez del capital para objetivar sujetos bajo la lógica del valor, universalizando una serie de rasgos: agencia individual, autonomía *trascendental*, individualidad de la conciencia. Esta forma de sujeto, y su consecución, se prioriza por encima de sus determinaciones materiales, un fetiche que, en su consideración del sujeto como aislado, se impone como mandato y exigencia *subjetiva* para acceder a unas condiciones de enunciación política.

Los movimientos autónomos corren el peligro de participar de esta lacra para la militancia mistificando su tradición, las formas, discursos y dispositivos derivados de esta como símbolos, por encima del contexto histórico y de las prácticas situadas, un dogmatismo *identitario* de un imaginario sobre la militancia. Al no ser situadas ni contextualizadas sus prácticas, quedan meras representaciones, imágenes abstractas autorreferenciales, desprovistas de un horizonte emancipador y sin una estrategia revolucionaria concreta, quedan relegadas al posibilismo y la apelación al Estado. *Esto no es compatible con un movimiento objetivo del capital que diseña la historia para pasarnos por encima*. Y es que la autonomía tiene que corresponder a la estrategia, no a unas instituciones y formas de representar sujetos.

En los momentos de desborde y auge del *movimentismo*, estas fallas teóricas, estratégicas, no se hacen visibles,

³ R. Sbardella, «La NEP di “Classe Operaia”», *Classe*, núm. 17, 1980; Vis-à-vis, núm. 8, 2000; accesible online en inglés en *Viewpoint Magazine*: <https://viewpointmag.com/2016/01/28/the-nep-of-classe-operaia/>

pero en el repliegue quedan desnudas y encerradas sobre sí: *no producen nada nuevo*, precisamente por la incapacidad de relacionarse con el afuera cuando su contexto cambia. En este repliegue, esta impotencia discursiva ha tenido vertientes de rechazo y ruptura muy marcadas: la vuelta a estructuras rígidas de partido, el posibilismo institucional o el giro reaccionario son algunas de las tendencias más acentuadas; y aunque su contenido y expresión sean diferentes, son reacción al mismo contexto heredado de luchas políticas. Frente a ellas, se hace palpable que el problema de la fuerza política no está donde ponemos el foco —el debilitamiento o vaciado de esta tradición militante—, sino que responde a un problema de lente, de foco. Cuando esta forma de entender el sujeto se mantiene pese a todo, se convierte en abstracta, y no se nos hace posible capturar a qué fenómenos responden tanto repliegue y esta reacción: pasan de largo.

Esta obcecación *neurótica* de determinados sectores militantes con la necesidad del nuevo sujeto político es mecánica, hace lineales procesos complejos y mistifica la política en la figura del «sujeto deconstruido» como agente supremo, un agente por encima de los dispositivos políticos de los que, realmente, el sujeto es poco más que un efecto maquínico más. Esta trascendencia de una forma de subjetividad que buscamos continuamente pero no encontramos es, entre otras, lo que lleva a la impotencia: un prejuicio humanista sobre la razón, la agencia y la dominación del Hombre sobre su entorno que nos lleva a pensar que estamos por encima de aquello que nos sujeta, que nuestra subjetividad está por encima de los medios que la producen. Que esta subjetividad brotará, que algo está pasando (en nuestros términos). Este enfoque humanista es lo que tiende a apuestas institucionales donde parece que existe algún tipo de agencia dentro de la máquina parlamentaria y no precisamente que esta imprime y codifica las singularidades políticas bajo un régimen de subjetividad burgués. Cabe volver a reivindicar la multiplicidad como *anorgánica*, que entiende la agencia como el ensamblaje complejo de lo humano respecto a sus medios de subjetivación y sus tecnologías de la subjetividad —régimen de trabajo, espacio de socialización, redes sociales...—, respecto al concepto de *multitud* humanista, que sitúa sujetos

amalgamados, serializados de forma abstracta, y naturaliza una serie de dispositivos, donde no se elabora análisis ni estrategia respecto a cada agenciamiento material-territorial concreto: aliena a un sujeto de sus medios de sujeción en la suficiencia de la autoconciencia individual que marcará el camino de una praxis por hacer, por revelar.

Salir de la crítica impotente pasa por una reconstrucción *táctica* real que requiere de una cartografía y del abandono de muchos prejuicios, salir de esta aceptación acrítica de lo inmediato que se quiere enmarcar dentro de estos sujetos políticos, dejar de fetichizar realidades concretas en la construcción de una estrategia real. Ni vanguardismo ni fetichización de la alteridad ni otras formas de condescendencia militante. La conciencia *revolucionaria*, como autoconciencia dialéctica sobre las determinaciones del capital, no despliega automáticamente una estrategia política, no contiene una esencia revolucionaria, porque pensar que existe una estrategia política atemporal, automatizada por una dialéctica histórica abstracta, es *profundamente idealista*: una vida al servicio de hacer notas a pie de página sobre por qué la historia no termina de culminar en nuestra liberación. No existe una esencia revolucionaria que se despliegue mecánicamente en la historia, una epifanía militante, una deconstrucción definitiva o un nuevo sujeto mesiánico por llegar. La estrategia requiere de análisis, sin duda, pero las revoluciones tienen más que ver con *crear agencias en la tormenta* que con diseños, lógicas, méritos y profetas. La clase revolucionaria es *un modo de composición*, no una sustancia concreta que buscar en lo real, y menos la proyección fetichista de tradiciones políticas agotadas. Cuando esta sustancia *universal* de nuestro discurso quiere preservarse pese a su contenido, la vaciamos y obligamos a ciertas realidades a adecuarse a ella; conseguimos poco más que nuestra impotencia y desconectarnos más de alteridades ajenas a nuestras agendas. Este fetiche con la esencia revolucionaria mesiánica que no aparece pero aparecerá, esta subjetividad política emergente en cualquier momento, al final es cómplice con nuestra falta de crítica a modelos organizativos-tácticos que no producen o directamente con nuestro abandono de participación en dispositivos concretos; el abrazo absolutamente acrítico al espontaneísmo,

el fetiche con la desorganización, responde más a justificar nuestra nula capacidad organizativa y nuestra comodidad aspiracional clasemediana que a otra cosa.

Este problema de cómo representamos a los sujetos es urgente porque, entre otras cosas, estamos absolutizando continuamente modelos de subjetividad excluyentes, *manoseando* otredades y opacando potencias. Existen modos minoritarios de existencia donde radica una potencia política precisamente por su posición de fuga, por su incapacidad de ser integrada aún en la reproducción del capital: el capital funciona produciendo márgenes y periferias a sí mismo continuamente. El proletariado migrante, la población excedente, los presos, las comunidades en torno a maternidades monoparentales, las trabajadoras sexuales... realidades marginadas *sistémicamente*. Más allá del fetiche desclasado por el lumpen, intentemos abrirnos a la pregunta: ¿por qué no llegamos aquí? La hipótesis que propone este texto: proyectamos unas formas de sujeto que no se aplican a ellas, en tanto que esta forma de entender la subjetividad responde a los fetiches de nuestra tradición, no a sus modos de composición. Nuestra comprensión de la subjetividad política puede llegar a ser bastante *gentrificadora*. Es hora de prestar atención a los territorios de estas realidades, sus medios de subsistencia, sus medios de difusión, sus modelos de comunidad desde una lógica que no sea la de este extractivismo subjetivo que busca adecuarlos a nuestros modelos; es el momento de establecer alianzas tácticas precisamente desde la elaboración de dispositivos que sean comunes, cuando lo común precisamente se construye desde una afinidad en la diferencia y no desde la homogeneización.

El discurso woke: redes sociales y difusión

Al abandonar la organización política revolucionaria, entre otras cosas por el abandono mismo de un *horizonte revolucionario* y el vaciamiento de significado de las palabras «revolución» o «emancipación» —o, lo que es lo mismo, el abandono de la posibilidad misma de transformación *estructural* del estado actual de las cosas—; el discurso *movimentista* progresivamente ha ido abandonando una agenda

política propia para quedar relegado a la mera reactividad *sobre y dentro* de ese *statu quo*, señalado pero intacto bajo una *permanente crítica*, y nada más. Sin embargo, como el orden hegemónico de las cosas no ha podido ser depuesto, el poder y su ejercicio han quedado convenientemente vetados por su asociación necesaria a la opresión: toda forma de poder pareciera remitir al estado actual de las cosas al no poder imaginar ni palpar otros mundos. Si el poder es inherentemente opresivo, la pertenencia a una minoría queda refugiada, *clausurada*, en la condición de la *herida* permanente, abandonados los medios políticos de su cese; y toda su actividad política, la mera apelación de reparaciones, de concesiones y cláusulas, clausurada en una agenda ajena, la agenda de aquellos que perpetúan el estado de cosas del que mana la dominación. La minoría se concibe como el apéndice maltratado de un poder que siempre será ejercido contra ella, que nunca podrá deponer; un grupo que se concibe eternamente vulnerable y solo podrá apelar a la reparación permanente.

De forma paralela, las redes sociales experimentan su auge y se convierten en un foco de politización y difusión de discurso político que irá adquiriendo centralidad, especialmente para la organización y formación políticas —podemos citar el papel del ya asesinado Twitter en la coordinación entre territorios del 15M, o el uso de los hilos como forma pedagógica. Sobre todo toman relevancia como primer contacto político de una generación que se topa, por un lado, con un momento de debilidad y repliegue del tejido social que muchas veces se traduce en una transmisión precaria o inexistente de experiencias, saberes y herramientas; y, por otro, una privatización de los espacios de producción común de discurso. A la vez, esta generación se encuentra con la contraparte del acceso a una cantidad prácticamente ilimitada de información: la ebullición de un *general intellect* que permite una elaboración *horizontal y común* del discurso. Pero este momento político de desmantelamiento de la militancia, privatización de los espacios comunes y (sobre)peso en las tecnologías de la información hace que esta elaboración común del discurso adopte la mediación social propia de estas plataformas al verse cada vez más confinada en ellas, a sus

modos de visibilidad, interacción, difusión... de *subjetivación*, a final de cuentas —*la forma siempre es, también, contenido*.

El acceso a esta información se basa en la *instantaneidad*, a la que el juicio queda supeditado; la enunciación queda individualizada, estandarizada y homogeneizada en *usuarios* y toda posibilidad práctica progresivamente se reduce a la difusión, a la proclama o adopción de la consigna. Difusividad y visibilidad, pero bajo las escandalosas formas de una vida espectacularizada; de una vida que, individualizada, se convierte en otra forma fetichizada más de mercancía, de un activismo que en estas plataformas es *otra performance más*, otro nicho de consumo más perfectamente asimilable junto a su contrario. *La militancia se disuelve en un activismo cada vez más indisociable del marketing, la deconstrucción se acerca peligrosamente al coaching y la política parece un ejercicio de autosuperación personal*.

Un primer momento disruptivo de contestación ha pasado de largo, estas proclamas ya han sido normalizadas, integradas y *axiomatizadas* por los aparatos del capital. La culpa de esto no es de los grupos sometidos; ya debería ser bien sabido que, sencillamente, bajo el capitalismo, toda innovación pasará a formar parte de la catástrofe: desde el Estado y su aparato legal a sus inversores; ese mismo *anti-establishment* se ha *re-estratificado* en la convivencia de discursos *opcionales* y heterogeneizados, fragmentados y *cerrados sobre una herida* que ha de ser atendida, subsanada y protegida. Sin marco ni horizonte común para deponer *aquello que hace daño*, a veces ni siquiera una comunidad, el germen emancipador se disipa, los discursos pasan a ser *branding* al quedar supeditados a esta lógica de la mera contestación al poder, una reactividad despolitizada que termina siendo un suplemento de la misma dominación que impugna y que, por ende, queda separada de su contexto hasta reducirse a los mismos mecanismos elementales de exclusión formal del discurso *mayoritario* contra el que surgieron. Este mecanismo que subyace a la imagen del capital de lo woke se hace real y efectivo cuando la subjetividad queda equiparada a la *identidad* en un mismo nicho de consumo que poco tiene que ver ya con la toma del poder sino con la *asimilación por parte de la dominación*; lo que fue una fuga de

los códigos sistémicos ha quedado reinscrito en el sistema con su mismo lenguaje, pues estos son los únicos mecanismos que pueden hacer coexistir a las minorías en un contexto de despolitización, vaciado de contenido y fragmentación política... una complicidad con la propia *desmovilización* en la adopción de lenguajes desmovilizantes.

De forma más concreta, podemos elaborar un primer esbozo sobre algunos de los *token* que estructuran el funcionamiento discursivo en torno al mal llamado *wokismo* —preferiremos, a partir de ahora, hablar sencillamente de *socialdemocracia* para poner el peso de este viraje en el Estado y no en los grupos sometidos— cuya herencia en última instancia podemos sintetizar en lo que podemos llamar *izquierdismo liberal yanqui*. No es por tópico que nos remitimos al *eje del mal*, pues son los aparatos ideológicos de este bloque imperialista los que estamos desgranando aquí: históricamente, la recepción yanqui del psicoanálisis y su adaptación a los mandatos del *self-made man* y la cultura emprendedora del neoliberalismo han sido piedra angular en la formación de un discurso centrado en la *psicología pop* que subyace a esta construcción *individualizada* de la subjetividad política aquí diseccionada. Esta subjetividad se articula en torno a un relato, a un modo de experiencia, configurado en torno a la *acumulación* de méritos y el *autotrabajo* personal, que encuentra fácilmente su traducción en falacias de autoridad basadas en la primera persona y las lógicas propias del *virtue signaling* —esto es, la reafirmación de la buena moral política propia a través del continuo señalamiento ajeno *donde me excluyo del mal en tanto que señalador*, trascendiendo la utilidad, problematización y visibilización para reducirse a una forma de ostentar capital simbólico / social—; o en la *validación automática de la proclama por una legitimación trascendental, basada en la pertenencia a la subalternidad* —una pertenencia siempre propia, una experiencia siempre privada, un relato siempre personal, una identidad cerrada y excluyente del resto del conjunto, cuya mención comúnmente es una mera arma arrojadiza para desautorizar el discurso ajeno o, como hemos escuchado varias veces, *un microcosmos perverso donde quien acumula más puntos de opresión, lleva la razón*,

premio de consolación a la violencia estructural que encarna. Desde aquí, es fácil ver cómo las prácticas de la *Gestalt* y demás pensamientos del *new age* han permeado tanto en estos discursos, con esta excesiva atención a la validación individual, a la justificación de la expresión propia, al mandato de *sentires* sobre una comunidad en la que siempre y en todo momento tienen cabida, y demás avatares de la reflexión yoiica infinita. Evidentemente, esta lógica del discurso no pertenece solo a *la izquierda progre*, sino a la totalidad de la ideología *neoliberal*; pero la especificidad formal «woke», su acervo, ha permeado de forma increíble en otros estratos políticos precisamente por eso: su *contenido* como discurso ya no se articula con una práctica política emancipadora, ni siquiera remite al sentido de un discurso originario... desprovisto del contexto material de donde emanaba su sentido, alejado de la *práctica revolucionaria*, su contenido es una emulsión meramente *formal*, una *moral* abstracta replicable en cualquier instancia, que aplica una serie de juicios como un conjunto de axiomas, a veces poco más que un código penal sin Estado que pretende arrastrar la complejidad de lo real a sus coordenadas y abandonar, precisamente, la particularidad concreta de cada contexto. Su efectismo puede usarse sin problema como arma arrojadiza contra las mismas políticas culturales minoritarias que enarbolaron esta forma discursiva en un primer momento: TERFs aludiendo a su *incontestable experiencia de mujer* para atacar a disidencias de género, sionistas acusando de antisemitismo a la misma población semita que masacran, neoliberales señalando el clasismo de la izquierda, minorías étnicas justificando su aspiracionismo de clase bajo el marco de la igualdad de derechos con los blancos, y un largo y penoso etcétera.

Minorizar la revolución, revolucionar la minoría: por una razón colectiva contra Estado y Capital

Visibilizar, problematizar, denunciar, difundir y demás infinitos contenidos en la «deconstrucción» son un imperativo político mínimo, pero sin una organización política real que los respalde y busque deponer el mundo criticado, se tornan

rápida­mente estériles, poco más que un manual de buena conducta para una ciudadanía progresista bajo el imperio del capital. Una serie de lugares comunes donde sentirnos cómodos, poco más que el goce de afirmarnos superiores desde nuestra impotencia política.

El agotamiento político puede traducirse en algo más que mera reacción, algo más que este cómodo repliegue subjetivo, parejo al aspiracionismo clase-mediano, lacado de identidad disidente. Precisamente, la agitación woke nos ha obligado a un aprendizaje, al desarrollo de una sensibilidad que no se cierre sobre su propia identidad para no excluir a ninguna, *una particularidad abierta a su universalidad*. Pero hemos de abandonar la complicidad con nuestra impotencia. El debate estratégico está abierto y vivo, sí, pero urge abandonar las reticencias y volver a un marco *materialista* que sea capaz de hilvanar e integrar la experiencia de todas en un marco *común*, más allá de la llana inmediatez fragmentada: pasar *realmente* de una particularidad *abstracta* a una particularidad *universal*, una práctica constituyente de conjunto en la que nuestra estrategia contra la dominación, contra el *capitalismo* y sus opresiones, sea coordinada. Un horizonte de emancipación *común* del capitalismo y su imperio sobre nuestra vida. Urge la organización, la elaboración de dispositivos propios para un nuevo ciclo de luchas que madure las lecciones del anterior, y para ello urge retomar el diálogo *incómodo*, el debate racional: no esa Razón monolítica de una Ilustración totalitaria —argumento conveniente para censurar cualquier apelación a la racionalidad, para escindir esta de la sentiencia y la emocionalidad y que el primado de estas valide el argumentario individual frente al debate. No, volver a la razón como es definida por Negarestani,⁴ como *espacio desprivatizado para la argumentación de razones*. Precisamente, la herramienta que nos permite integrar sensibilidades en un marco más amplio, herramientas para despatriarcalizar y descolonizar la Razón como aparato del poder y hacerla múltiple, *open source*... Desprivaticemos la razón como *espacio común*, no capitulemos de ella ni de su posibilidad de

⁴ R. Negarestani, «La labor de lo inhumano» en A. Avanessian y M. Reis (comps.), *Aceleracionismo*, Buenos Aires, Caja Negra Editorial, 2017.

integrar, coordinar y organizar la riqueza de las epistemologías particulares que cada minoría proyecta en el mundo, de afilar en conjunto un relato, *un arma contra este mundo*, en el que quepamos todas. Lo contrario es seguir firmando nuestra complicidad con la *barbarie*, pero con la *conciencia tranquila*.

Clase, sexo/ sexualidad y raza: un enfoque no interseccional

María Fernanda Rodríguez López

En el marco del debate sobre el declive de los movimientos sociales, se ha señalado que la hegemonía del marco de la interseccionalidad ha podido alimentar el desarrollo de acciones políticas sectorialistas e identitaristas. Este artículo propone un marco histórico y no interseccional para dar cuenta de las cuestiones de sexo¹/sexualidad y raza. La clase no es, bajo este enfoque, un eje de opresión más que se imbricaría con otros, sino aquel que les dota de inteligibilidad. En esta línea, se persigue mostrar que dichas cuestiones raciales y sexuales forman parte de la clase, de su composición histórica o, lo que es lo mismo, de la lucha de clases.

¹ A efectos de este artículo, el término «sexo» es intercambiable con el de «género». Por más que se insista en que el sexo tiene un sustrato biológico independiente de su interpretación social, desde un punto de vista vinculado al materialismo histórico poco importa una capacidad biológica que no se pone en juego, una potencia que no se actualiza. Dicha actualización requiere condiciones sociales bajo las cuales se pongan a trabajar las capacidades reproductivas, que además exceden lo biológico, como es el caso de la crianza, el cuidado y en general el trabajo reproductivo. En ese sentido, el sexo que se quiere reducir a lo biológico o natural es también social y construido.

La objeción de que un planteamiento así es puro reduccionismo marxista no se deja esperar. Sin embargo, este análisis se opone a la afirmación de que todas esas luchas (de sexualidad, de sexo y de raza) son secundarias con respecto de la contradicción primaria y fundamental, la clase. Muy al contrario, asume como punto de partida que el dominio de raza, de sexualidad y de sexo vertebró el capitalismo, tal como existe históricamente. La raza o el sexo no se conciben aquí como meros epifenómenos «superestructurales», esto es, como cualificaciones secundarias de la clase, sino como parte de la clase misma. De este modo, cabe pensarlos como principios organizadores del capitalismo, precisamente por pertenecer a la dinámica de la lucha de clases y, así, a la clase misma. Tal y como advirtiera Franz Fanon, revisando el marxismo ortodoxo en relación con el sistema colonial, la raza es infraestructura, clase: «En las colonias, la infraestructura [la clase] es igualmente una superestructura [la raza]. La causa es consecuencia; se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben ser modificados ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial».²

Reconducir las luchas sexuales y antirracistas, más allá de las políticas de reconocimiento, a las de clase no constituye una arbitrariedad, puesto que la raza, el sexo y la sexualidad se hallan enraizados en formas específicas de explotación y de dominio, tanto por lo que se refiere al antagonismo capital-trabajo como al conflicto capital-reproducción de la vida. Sin producirse y reproducirse bajo el capitalismo estas diferencias de raza, sexo y sexualidad, no podría efectuarse históricamente la acumulación de capital.

No se trata por tanto de cuestiones meramente culturales, puesto que vertebran el capitalismo. De este modo, no solo sería injusto omitirlas en la crítica anticapitalista, sino que obviarlas haría fracasar por completo cualquier proyecto político de clase, en favor de su antagonista, el cual puede reclutar parte del trabajo autóctono e instrumentalizar jerárquicamente las diferencias. Pero, además, tampoco lo cultural puede abandonarse en el trastero de lo insignificante. La

² F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, Ciudad de México, FCE, 2018, pp. 40-41.

clase no es un concepto meramente económico, sino político. Como el marxismo sabe desde siempre, la posición objetiva es insuficiente, en tanto no se dé la constitución política de esa clase (su composición, esto es, su organización y conformación como bloque con intereses comunes y proyecto orgánicamente enderezado a la lucha de clases), lo que precisa de medios culturales de cohesión, tal y como ya estudiara Edward P. Thompson en relación con la formación de la clase obrera en Inglaterra.³ Dichas cuestiones sexuales y raciales, no obstante, han sido excluidas frecuentemente de la concepción de la clase y de la política de la clase, como si fueran realmente exteriores a ella. En tales casos han constituido condiciones *negadas* de la clase misma y, por ende, de la política de clase. Así, por ejemplo, cuando se hace valer la cualificación laboral y se renegocia el salario, esto puede hacerse corporativamente, relegando a los extranjeros y a los trabajadores de otras razas o etnias en determinados oficios y puestos, y dando centralidad al salario del varón en calidad de proveedor en detrimento del salario femenino, mero complemento del salario familiar, el cual se lucha en esos términos; aquí la línea sindical tendría como norma implícita el trabajo de reproducción social de las mujeres en la casa y no pagado. Una política de clase de este tipo tiene como condiciones la priorización de la autoctonía, la jerarquía racial y la subordinación de las mujeres que, sin embargo, no aparecerán como cuestiones de clase, sino como cuestiones de foráneos, de negros, de mujeres, etc., ajenas a aquella.

La propuesta que se presenta no pretende rehabilitar una instrumentalización de las diferencias mencionadas (sexo, sexualidad, raza) a fin de emancipar a la clase trabajadora entendida falazmente como masculina, autóctona o nacional, sino defender la posibilidad de una verdadera coalición de clase, de la cual ha sido expulsada la mayor parte del trabajo, tanto el racializado como el feminizado. Revivir un identitarismo

³ Un buen artículo que explica la concepción de Thompson sobre la clase, liberada de trazas subjetivistas que harían irrelevante la posición de los sujetos en el modo de producción, puede encontrarse en el artículo de 1982 de Ellen Meiksins Wood «El concepto de clase en E. P. Thompson», disponible online en <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP36/CP36.9.EllenMeiksinsWood.pdf>

obrerista que no responde a las realidades históricas del trabajo, no es solo permanecer anacrónicamente por debajo del nivel histórico del reconocimiento adquirido por las mal llamadas minorías (lo que ya sería suficiente), sino que es además perjudicial a efectos de organizar, intensificar y ampliar la lucha de clases. Antes bien, significa ofrecerse inerte y sumisamente, a pesar de todas las agresivas retóricas masculinistas, a la hábil gestión del mando capitalista.

Así, con este interés político en la posibilidad de las coaliciones y tomando distancia del ya muy asentado enfoque interseccional, se ha querido abordar un tratamiento histórico del sexo, la sexualidad y la raza bajo el capitalismo siguiendo la estela de los marxismos negros y del feminismo marxista.

En primer lugar, es necesario hacer una mínima aproximación a la noción de interseccionalidad y, en segundo lugar, aclarar en qué sentido se toma distancia de ella y por qué (o mejor aún para qué) de manera más concreta, así como desplegar una explicación histórica acerca de las diferencias de raza, sexualidad y género, o al menos una tentativa plausible.

Interseccionalidad, revolución y políticas de la identidad

Los análisis interseccionales tienen su origen en el feminismo negro estadounidense. En el seno de ese movimiento, lo que más tarde recibiría el nombre de «interseccionalidad» se expresó primero en términos del «doble riesgo» que conlleva vivir siendo una mujer negra en EEUU (aludiendo al sexismo y el racismo). El «doble riesgo» fue teorizado por Frances Beal en un artículo de 1969 titulado «Double Jeopardy: To Be Black and Female», el cual comienza con una sólida crítica al capitalismo.⁴ Poco después se puso en juego el concepto de «triple riesgo» (sexismo, racismo e imperialismo) propuesto por la Third World Women Alliance [Alianza de Mujeres del Tercer Mundo] (1970).⁵ Esos sistemas de opresión (raza y sexo) eran pensados como estructurales y concebidos en un

⁴ P. Hill Collins y S. Bilge, *Interseccionalidad*, Madrid, Morata, 2019, p. 70.

⁵ *Ibidem*, p. 71.

contexto capitalista, en el que están insertos.⁶ Se puede decir que en los años en que finalizaba la década de los años sesenta y en la de los años setenta, la política de alianzas formaba parte del sentido común político de la contestación social. Es en este contexto de alianzas conflictivas pero innegables con el Black Power y el movimiento de mujeres, en el que estos conceptos deben ser entendidos.

Según Patricia Hill Collins y Silma Bilge, las anteriores aproximaciones influyeron en la teorización posterior, más conocida, de la interseccionalidad como «simultaneidad» y «entrelazamiento de las opresiones»,⁷ cuyo propósito era visibilizar una diferencia excluida (la de la mujer negra estadounidense) y dotarla de una mayor agencia e importancia políticas. Esta simultaneidad y entrelazamiento tiene su raíz por tanto en la experiencia de las mujeres afroamericanas. Tal y como expuso el colectivo Combahee River en *Un manifiesto feminista negro* de 1977: «[...] las políticas sexuales bajo el patriarcado son tan dominantes en la vida de las mujeres negras como son las políticas de clase y de raza. A menudo encontramos difícil separar la raza de la clase y de la opresión sexual porque en nuestras vidas [...] las experimentamos de forma simultánea».⁸

Las opresiones, aunque se pueden distinguir analíticamente (por ejemplo, la opresión racial como opresión diferenciada de la de las mujeres, y la de las mujeres por separado de la racial), aparecen sin embargo enmarañadas en la vida de las personas. Es preciso por tanto entender sus relaciones a fin de no dejar sin perspectivas políticas de emancipación a las opresiones específicas, en este caso a las de las mujeres negras. Esta posición, lejos de anegarse en un particularismo identitario, concebía la política desde la doble opresión como un impulso auténticamente universal, que era falseado empero cuando se representaba a todas las mujeres en la mujer blanca y burguesa, y a todos los negros en el varón negro. Haciendo profesión de universalismo, afirmaban: «Sin embargo podemos

⁶ Ibídem, p. 76.

⁷ Ibídem, p. 70.

⁸ Lucas Platero (ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2012, p. 79.

usar nuestra posición en lo más bajo para dar un salto claro en nuestra acción revolucionaria. Si las mujeres negras fueran libres, significaría que todas las demás personas tendrían que ser libres también, ya que nuestra libertad necesitaría de la destrucción de todos los sistemas de opresión».⁹

El tratamiento de las cuestiones de «la mujer» y no de las mujeres concretas en medio de sus situaciones específicas de dominio, era el paradigma a eliminar; una reflexión crítica que desembocó en un discurso denominado «interseccionalidad», el cual ha penetrado en la academia y en las instituciones. El término fue acuñado por Kimberlé Williams Crenshaw en 1989 quien trataba de pensar las interacciones de raza y género en las mujeres negras de EEUU y cómo estas eran invisibilizadas de modo concreto.¹⁰

Sin duda, la expresión tiene (y porque el lenguaje obliga a ello) una cierta reminiscencia a la teoría de conjuntos. Hay una intersección entre el conjunto significado por el concepto Mujer y el conjunto significado por el concepto Negro, en el que caen los individuos mujeres negras. Cabe pensar, por tanto, esas formas de opresión analíticamente como conceptos separados, y considerar después cómo se relacionan y cuáles son sus efectos sobre el subconjunto de mujeres negras. Sin duda no es más que un préstamo del lenguaje, pues no se trata tanto de concebir la diferencia positiva de esos individuos concretos, las mujeres negras, como el lugar de un vacío en que ellas son social, cultural y por tanto políticamente inexistentes; se trata de pensar el «no-ser» de la mujer negra, dar nombre a lo que no lo tenía, nombrar una ausencia, precisamente, para poder acceder al reconocimiento social y político de su opresión, al «ser», por decirlo en un lenguaje fanoniano.

No obstante, en la década de 1970, ese reconocimiento de la diferencia se entendía en un horizonte universalista, interesado en los frentes y en las coaliciones que hoy no es evidente. Puede rastrearse este interés en diversas declaraciones políticas del movimiento gay, hoy asociado las más de las veces a pura política de la identidad, como en «Refugiados de

⁹ *Ibidem*, p. 82.

¹⁰ *Ibidem*, p. 32

Amerika: un manifiesto gay» (1969) o en el «Documento de trabajo para la convención constitucional revolucionaria» de 1970, elaborado por el Grupo de Liberación Gay de Chicago.¹¹ También puede constatarse en el movimiento de las mujeres por el salario doméstico que, aunque autónomo, se consideraba parte de una general lucha de clases contra la subordinación al salario y la moral del trabajo.¹² O en la mencionada Alianza de Mujeres del Tercer Mundo, cuyo pensamiento era ya interseccional, y que se solidarizaba con las luchas antiimperialistas y contra la Guerra de Vietnam.¹³

La interseccionalidad se inserta en lo que podemos llamar política de la identidad ya en la formulación del Combahee River. Pero hoy se da un contexto del que está ausente la gran movilización de masas de liberación del trabajo, y de las instituciones disciplinarias y de gestión social que la acompañan (la familia, la escuela, el condicionamiento de los derechos al tiempo de trabajo por el Estado del bienestar, el racismo y la heterosexualidad instituidos, etc.). Tras la derrota de este gran ciclo antioligárquico, las políticas interseccionales procuran visibilizar las identidades no reconocidas e interlocutar con el Estado en términos de demandas de reconocimiento, así como contribuir a elaborar políticas públicas contra la discriminación.¹⁴ En los años ochenta y noventa se abre un proceso de incorporación de intelectuales procedentes de los movimientos sociales y de

¹¹ Se hallan compilados en Rafael M. Mérida (ed.), *Manifiestos gays, lesbianos y queer*, Barcelona, Icaria, 2009.

¹² Véase texto fundacional de la Campaña por el Salario Doméstico «Tesis sobre el salario para el trabajo doméstico» (1974), especialmente en su apartado «Salario para el trabajo doméstico como estrategia» en S. Federici y A. Austin (comp.), *Salario para el Trabajo Doméstico. Comité de Nueva York 1972-1977. Historia, teoría y documentos*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019, pp. 44-48. Todo ello requiere una redefinición de la clase, como se menciona en la «Declaración del Colectivo Feminista Internacional» (1972) surgida del encuentro en el que se lanzó esa campaña (ibídem, p. 43).

¹³ P. Hill Collins y S. Bilge, *Interseccionalidad*, ob. cit., p. 70.

¹⁴ En concreto, abundan estudios financiados por la ONU y la UE que tratan de elaborar análisis interseccionales a fin de guiar las políticas públicas. Para el caso de la UE esos estudios deben contextualizarse en las directivas europeas contra la discriminación. R. Lucas Platero (ed.), *Intersecciones*, ob. cit., pp. 43-44.

activistas a las instituciones y también a la academia.¹⁵ Kimberlé Williams Crenshaw, quien acuñó el término «interseccionalidad» a finales de la década de 1980, puede contarse entre esos casos de inserción institucional, logrando que el discurso interseccional adquiriese dignidad académica.¹⁶ Crenshaw analiza la discriminación laboral que sufren las mujeres afroamericanas de EEUU¹⁷ y su discriminación en los servicios de atención a la violencia de género. En la línea seguida por Crenshaw, se trata de redirigir las políticas sociales a su *target* de modo más adecuado, teniendo en cuenta la situación y las necesidades concretas de las mujeres afroamericanas. Sobre todo, Crenshaw trata de introducir en el derecho la idea de que la discriminación, en el caso de las mujeres negras, no debe entenderse como discriminación por raza y género de modo separado y unidimensional (lo que hace de las leyes contra la discriminación inadecuadas cuando se aplican a mujeres afroamericanas).

Las políticas de la identidad en este nuevo contexto de repliegue, se distancian de aquella insólita lucha de clases de finales de las décadas de 1960 y 1970, en la que el conflicto capital-trabajo no permanecía encerrado en las paredes de la fábrica; se extendía a todo el amplio campo social, a lo que con Mario Tronti se podría llamar «fábrica social», y estallaba en multitud de sujetos: jóvenes, homosexuales, mujeres, trabajadores industriales y de servicios, pobres disciplinados por la gestión pública y en disputa con las instituciones del *Welfare*, los sometidos a racialización, los psiquiatrizados, los medicalizados, los presos... Y esta rara composición de clase, al negarse a ser representada por un sujeto normativo que encarnara falazmente la universalidad, ¿no fue quizá más universalista que nunca? ¿No nos dio una pauta a la que no podemos renunciar? A mi juicio, tal cosa fue posible porque se trataba, en la movilización de esta abigarrada y variada multitud, soterradamente, *de una movilización de clase*, que sacaba del particularismo y de la indeseable minorización a las diferencias que la componían.

¹⁵ P. Hill Collins y S. Bilge, *Interseccionalidad*, ob. cit., p. 79.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 81-83.

¹⁷ Lucas Platero (ed.), *Intersecciones*, ob. cit., p. 89.

El paradigma interseccional, tras la derrota de aquel ciclo 1960-1970 en el Norte global, ha olvidado esa vieja raíz en un movimiento de contestación general contra el capital, que originariamente trataba de hacerlo más universal, más *auténticamente* universal. El mando capitalista desarticuló la rara composición de clase de aquellos años por medio de la deslocalización fabril y la financiarización de la economía (impulsando la facilidad del crédito), golpe del que no ha habido un restablecimiento completo. Pero considero, además, que esa caída en el olvido estaba servida debido a la propia estructura conceptual de la teoría interseccional que, en el nuevo contexto de contragolpe exitoso, ciega la memoria de clase y también su continuidad en el futuro. Al haber hecho de la clase un sistema de opresión entre otros (el sexo, la raza, etc.), que se imbrican, afectan y entrelazan, no contribuye a pensar un nuevo movimiento antioligárquico o, lo que es lo mismo, un movimiento con carácter de clase, y por tanto tendencialmente universal, que articule las diferencias.

En analogía con el enfoque interseccional, hay otras propuestas desde el pensamiento decolonial que conciben las sociedades actuales como organizadas por una multiplicidad de ejes de opresión que se afectan causalmente, e incluso se co-constituyen, y en las que la clase es solo uno de esos sistemas o ejes. Rechazar ese esquema interpretativo precisa una larga argumentación histórica; se intenta aquí un esbozo en relación con los distintos elementos ya mencionados (sexo, sexualidad, raza).

Un enfoque no interseccional (centrado en la clase) en relación con el sexo/género

En primer lugar, se intentará abordar esta cuestión desde el punto de vista del feminismo marxista. La existencia de un dominio masculino premoderno y el largo y represivo proceso de encierro doméstico y subordinación («domesticación» de las mujeres) son las condiciones históricas para la posterior «sexualización» (producción de un sujeto femenino, de su verdad, de un régimen de verdad sobre el sexo, por decirlo foucaultianamente). O, lo que es lo mismo, la represiva retirada de las mujeres hacia una esfera doméstica privatizada es

esencial para la conversión del trabajo de las mujeres no solo en trabajo de cuidado necesario para la reproducción social de la fuerza de trabajo, sino en trabajo negado como tal, por ser considerado natural (a su sexo) y por ello desprovisto de valor social. Toda una retórica burguesa sobre la naturaleza de las mujeres, sobre la verdad de su sexo, que se volcó en primer lugar sobre las mujeres de la burguesía, se difundirá en el siglo XIX a la clase obrera.

Las formas represivas de domesticación de las mujeres durante el final de la Baja Edad Media y la primera Modernidad han sido descritas en el libro de Silvia Federici *Calibán y la bruja*, a saber: retirada de los oficios, supresión de los derechos de las mujeres solas (es decir, no sujetas al varón), subordinación económica al marido legalmente sancionada, promoción de la persecución y delación de las actividades de las mujeres fuera de la casa a través de la criminalización de la prostitución, control de la reproducción femenina a cargo del estamento médico... Todos estos elementos se condensan en el fenómeno de la caza de brujas, pero no se reducen a él. Los siglos XV y XVI forman parte del largo proceso de expropiación de tierras comunes. Es también el tiempo en que se impulsa la expropiación del cuerpo y de las capacidades reproductivas de las mujeres. Tanto el cercamiento de las tierras comunes como la desposesión de las mujeres del control sobre sus capacidades reproductivas y su capacidad de obrar, son dos aspectos de un mismo proceso de expropiación originaria fundante del capitalismo, que convierte en disponible la fuerza de trabajo y la produce demográficamente.¹⁸ Sobre ese encierro doméstico y subordinación al varón de carácter represivo, podrá nacer la mujer femenina de tipo burgués orientada al cuidado del niño y del marido (lo cual es el deseo propio de su sexo), función de cuidado que será asumida ahora mediante formas más suaves y regulativas. Nacerá la mujer como la primera sexualizada, toda ella «sexo», como dirá Rousseau en el *Emilio*.¹⁹

¹⁸ S. Federici, *Calibán y la bruja*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010, pp. 130-157.

¹⁹ «El macho solo es macho en determinados instantes, la hembra es hembra toda su vida, o al menos toda su juventud; todo la remite sin cesar a su

La extensión de esta domesticidad burguesa a la clase obrera, a lo largo del siglo XIX, responde a la necesidad de una fuerza de trabajo sana y fuerte para la industria pesada, y además gobernable, que no cargue sobre el capital, más allá del salario familiar; sus costes reproductivos, lo que arruinaría sus beneficios.²⁰ En estos términos, la masiva implantación de la división sexual del trabajo tal y como hoy la conocemos, y con ello eso que llamamos hoy «género» (el cual se deriva de aquella), pertenecen a la dinámica misma de la lucha de clases.

De este modo, el capitalismo no reorganiza la reproducción social en términos de división sexual del trabajo en la forma de una especie de «sobredeterminación» al modo althusseriano. No sucede que la estructura económica se vea afectada inmediatamente por algo previo, llamado por ejemplo «patriarcado». Un planteamiento de este tipo asume una causalidad misteriosa y automática, que prescinde de todas las intervenciones de clase y formas estratégicas en las que se reorganiza la sociedad a fin de asegurar la acumulación de capital. En concreto, oculta las maniobras concretas, las campañas de moralización y la oferta de incentivos hacia el familiarismo con los que se procura remitir al varón obrero a su papel de responsable de cabeza de familia, a su rol de proveedor, a fin de vincularlo a la disciplina fabril, en medio de un periodo especialmente subversivo, de auge del insurreccionalismo obrero (las décadas de 1830 y 1840).²¹ En

sexo». J.-J. Rousseau, *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 2002, p. 539. La respuesta feminista a ese régimen de verdad del sexo, a ese «todo sexo» de la mujer, no se hará esperar: es la de Mary Wollstonecraft.

²⁰ Para una eficaz aproximación a los análisis del feminismo marxista, y además breve, puede leerse una selección de textos de Silvia Federici publicada por Traficantes de Sueños bajo el título *El patriarcado del salario*; en concreto «Contraatacando desde la cocina» (escrito con N. Cox) y «La construcción del ama de casa a tiempo completo y del trabajo doméstico en la Inglaterra de los siglos XIX y XX». Así mismo, se recomienda, en relación con el interés de la burguesía en extender la domesticidad a la clase obrera como forma de control político, el capítulo 3 del libro de 1979 *La policía de las familias*, escrito por Jacques Donzelot y republicado recientemente por la Editorial Irrecuperables.

²¹ La moralización de la clase obrera protagonizada por los filántropos burgueses trata de convertir la cuestión social en una cuestión moral. Se inician campañas contra el alcoholismo obrero, políticas de incentivo al

segundo lugar, este automatismo «estructural» obvia que muchas instituciones y formas sociales han sido suprimidas en cuanto que no eran conformables a la lógica de acumulación capitalista. No es el caso de la subordinación femenina. El dominio sexual es subsumido y transformado, de tal modo que se trata de *otro tipo* de dominación, basado en la centralidad del salario masculino y en el no reconocimiento como trabajo del trabajo reproductivo, lo que es una novedad histórica. Dicha dominación masculina existe ahora como parte de la clase, de su composición, en la que va a ser actuada la lucha de clases, eliminando la competencia femenina y reivindicando el salario familiar.²² Se infiere de todo lo anterior que el sexo o género, tal y como lo conocemos, debe derivarse de la división sexual del trabajo bajo el capitalismo y que esta forma parte de la lucha de clases (por tanto, de la clase misma).

Un enfoque no interseccional y centrado en la clase sobre la sexualidad

Sería aún más largo de exponer y argumentar cómo las cuestiones relativas a las sexualidades no normativas pertenecen a la clase, en concreto a sus formas políticas. Valga lo que sigue como resumen o esbozo.

De acuerdo con el Foucault de *La voluntad de saber*, la domesticidad burguesa nace como afirmación política por

ahorro y de vivienda social, así como de protección de la mujer y de la infancia (que retiran a ambos parcial o totalmente del mercado laboral), en una línea estratégica de gobierno y control del proletariado por parte de la burguesía. Véase J. Donzelot, *La policía de las familias*, Madrid, Irrecuperables, 2023.

²² Las retóricas de los filántropos burgueses sobre la feminidad como ajena al trabajo y orientada únicamente al cuidado, es decir como improductiva, eran extrañas a la noción que los sectores populares tenían de las mujeres. Fueron asumidas por los varones de clase trabajadora e implantadas en las organizaciones sindicales, menoscabando la competencia femenina. Un artículo accesible en castellano de una especialista sobre la cuestión y que expone el carácter innovador de las retóricas sobre la feminidad entre la clase trabajadora y de la feminización de determinados trabajos a iniciativa del capital es «La mujer trabajadora en el siglo XIX» de J. W. Scott, en G. Duby y M. Perrot (dir.), *Historia de las mujeres. Siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2018.

parte de la burguesía de un cuerpo de clase que opone a la sangre de la aristocracia, un cuerpo destinado a la soberanía.²³ La importancia del dispositivo de sexualidad (el conjunto de técnicas y discursos de producción de sujetos, de verdad sobre su deseo), originado en esa nueva regulación doméstica, no reside en que sea particularmente intenso, esto es, constitutivo de la subjetividad política burguesa, sino en que, por esto mismo, es un dispositivo extenso, un distribuidor general de estatus, que recorrerá la sociedad como un todo. Las dicotomías normal / anormal, sano / degenerado, natural / perverso, cuyo poder clasificatorio se expandirá a cada vez más individuos, tienen como núcleo central la norma de regulación del deseo correspondiente a la domesticidad burguesa, cuyos orígenes pueden remitirse al siglo XVI. Dicha lógica es propiamente *una lógica de clase*, con la que se excluye a otros del ejercicio de la soberanía, sometiéndoles a un tratamiento policial en colaboración con el saber y el poder psiquiátrico. Se trata de un pensamiento clasificatorio del deseo, algo así como el pensamiento salvaje de la burguesía, que, en función de su proximidad o lejanía con respecto al burgués doméstico y, así, de su mayor o menor exterioridad con respecto de la sociedad civil, dará lugar a un muestrario social continuo que va desde el pretendido automatismo instintivo y animal de la negritud (totalmente exterior a la sociedad civil) a la imaginada nerviosidad del obrero degenerado y revolucionario, o del judío y del homosexual (una inadecuación al sujeto regulado burgués interna a la sociedad civil en estos dos últimos casos). La imaginería de los cuerpos y de sus estigmas está fundada en la de los deseos. Los deseos (no regulados, no domésticos), presumidos en los otros, *constituyen cuerpos*. Son los cuerpos de los degenerados, que se empiezan a dibujar en las últimas décadas del siglo XVIII, y que serán los exterminables del siglo XX. Esta imaginería de los cuerpos tan propia de la cultura burguesa ha sido estudiada por G. L. Mosse, quien muestra su continuidad en los fascismos.²⁴

²³ M. Foucault, *La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 132.

²⁴ Véase George L. Mosse, *La imagen del hombre. La creación de la masculinidad moderna*, Madrid, Talasa, 2001.

En razón de lo expuesto, la reorganización del estudio de la historia de la sexualidad en torno de la clase requiere priorizar la comprensión de la domesticidad moderna, la cual ha recibido, de mano del historiador de la familia moderna en el contexto inglés, Lawrence Stone, el expresivo nombre de «familia afectiva».²⁵ Se trata de una institución concreta que alberga relaciones y prácticas con un objetivo de disciplinamiento y regulación (regulación también de la sexualidad), que solicita toda una serie de instituciones disciplinarias en torno de ella (intervenciones escolares, médicas, psicológicas, formas de moralización religiosa y secular...), a fin de posicionar al sujeto en términos de clase. Este sujeto disciplinado y regulado gracias a la colaboración de la familia y la escuela puede movilizar el capital cultural y, en general, simbólico necesario para su ascenso social y político, línea que se abre por primera vez de mano del humanismo cristiano del siglo XVI. La familia es de este modo, siguiendo a Bordieu, una norma interiorizada (un *habitus*) por medio de la cual los sujetos se posicionan estratégicamente en el campo social. Esta es de este modo un sujeto estratégico en relación con lo que le concierne (la reproducción y ampliación del capital familiar) y no un mero objeto inerte de intervención.²⁶ Se puede decir por tanto que la familia moderna o familia afectiva es una norma de clase. Una norma que solo la burguesía, liberada de contradicciones, supo encarnar.²⁷

Michel Foucault prescinde de reorganizar el estudio de la sexualidad en torno a la domesticidad y a su vinculación con la clase en su *Historia de la sexualidad*; y esto no solo

²⁵ Lawrence Stone estudia los cambios en la mentalidad sobre las relaciones familiares y en la familia misma en Inglaterra desde 1500 a 1800 en el ya clásico *Family, sex and marriage in England, 1500-1800* publicado en 1977.

²⁶ Véase P. Bordieu, «El espíritu de la familia», *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 2002.

²⁷ Ph. Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Buenos Aires, Taurus, 2023, p. 289. En la argumentación de este autor ya clásico, la nobleza, debido a la amplia sociabilidad a la que se veía tradicionalmente atada y a la importancia del aprendizaje informal durante más tiempo que para la clase burguesa (orientada más exclusivamente a la formación escolar), no pudo realizar completamente los ideales de privacidad propios del nuevo familiarismo moderno.

movido por un cierto antimarxismo, que considera esterilizantes las explicaciones de trazo grueso basadas en la clase, por lo que se refiere a las descripciones del poder y de sus tecnologías en la modernidad (el poder carcelario, médico, psiquiátrico, etc.); sino quizá también por su disconformidad con el devenir del movimiento de liberación homosexual. En cualquier caso, una historia de la sexualidad vinculada a la clase precisa una cierta revisión de la imagen foucaultiana del dispositivo sexual como si operara desde fuera y a través de la familia, la cual se hallaría casi pasivamente envuelta en este. Muy al contrario, el progreso de la domesticidad moderna es el que da nacimiento e impulso al dispositivo sexual.

Un enfoque no interseccional y centrado en la clase sobre la raza

Para el abordaje de esta última cuestión, se realizará una larga digresión por la historia de la conquista de América y las formas de explotación que implantó sobre las poblaciones originarias. Sin duda, resultará prolijo y trabajoso. Creo no obstante que merece la pena poner a prueba un marco de interpretación heredado del marxismo negro a la cuestión racial en este punto, máxime cuando, tal y como enseña el pensamiento decolonial y siguiendo a los teóricos del capitalismo como sistema-mundo, la conquista de América inaugura la modernidad capitalista. De acuerdo con esta línea, la jerarquización racial responde a determinadas relaciones de explotación no libres dentro del capitalismo y que obedecen a las dinámicas capitalistas de acumulación. Así, al sistema de plantación correspondería una forma racial de explotación y dominación sufrida por los trabajadores negros como esclavos. En lo que se argumentará aquí, las poblaciones nativas de lo que será Hispanoamérica padecerán la racialización correspondiente a formas de trabajo forzado y no libre, en concreto bajo condiciones de servidumbre, que se sitúan entre el trabajo «libre y heril» (esto es, esclavo), tal y como se estableció prontamente. Cada uno estos dos tipos de racialización se corresponde con uno de los dos polos en los que se moverá el discurso colonial moderno: asimilación bajo tutela civilizatoria o exclusión (esclavitud).

Con respecto de los casos anteriores, el sexo o género y la sexualidad, nos hallábamos ante un déficit explicativo. La misma falla analítica puede plantearse a propósito de la noción de co-constitución de los ejes de opresión con respecto a la raza, procedente del pensamiento decolonial (con nomenclaturas diversas como la de «heterarquías»).28 Los distintos ejes formarían un paquete civilizatorio inexplicado y se imbricarían entre sí, pero sin que pueda descifrarse la lógica general de su imbricación. O bien se podría decir que tales imbricaciones deben ser analizadas en cada caso, empíricamente, aplicando una perspectiva de tipo interseccional; esto nos conduciría a la idea de que son enteramente locales y contingentes. Sin embargo, un análisis histórico de esas relaciones (y tal es la línea abierta por el marxismo negro), muestra la jerarquización racial como originada en las relaciones de clase y debida a la especificidad de éstas. Solo así puede darse razón de que la raza sea un eje vertebrador de la división internacional del trabajo y así estructural del capitalismo histórico.

Incluso en la afortunada noción de «capitalismo racial» tal y como la expone Cedric J. Robinson, late esa idea de co-constitución que deja inexplicadas las relaciones de clase y raza, lo que se trasluce en expresiones tan poco esclarecedoras como la antigua «sobredeterminación» althusseriana. La comprensión del capitalismo como una civilización que nace de las entrañas de la sociedad feudal, en concreto de su racismo, presupone que la raza existe como forma de jerarquización previa y distinta de la de clase, que «impregnó» estructuras sociales, modos de producción y formas de propiedad, feudales y capitalistas, así como los valores y conciencia de los pueblos, bajo el feudalismo como bajo el capitalismo. Esta es, parece, la comprensión de Cedric J. Robinson del «capitalismo racial» en su *Marxismo negro*, quien, al apelar a un racismo intraeuropeo anterior a la modernidad, basado primero en el linaje y luego en el tratamiento racista del moro, el judío y el irlandés, prefiguraría la posterior jerarquización racial capitalista.²⁹

²⁸ R. Grossfoguel, *De la sociología de descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*, Ciudad de México, Akal, 2022, pp. 83-106.

²⁹ C. J. Robinson, *Marxismo negro. La formación de tradición radical negra*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019, pp. 138-139.

Podría decirse de este modo que la raza co-constituye el capitalismo y, así, la clase, dando lugar a un capitalismo racial, es decir, vertebrado racialmente. Se trata de no caer en el reduccionismo marxista y en el dualismo infraestructura / superestructura, propio del pensamiento occidental. No obstante, al hacer de la raza algo distinto de la clase que «impregna» y, suponemos que con ello da forma, o co-constituye, los modos de producción y las formas de propiedad, queda inexplicado cómo la raza sería estructurante y por eso decisiva (lo que daría sentido al término «capitalismo racial», que de otro modo no lo tendría).

Con respecto del razonamiento histórico de Robinson, cabe objetar que el término raza bajo el feudalismo no significa subhumanidad como en la modernidad, aunque sí inferioridad social. Siguiendo la noción fanoniana de raza que recupera Ramón Grosfoguel, la raza consiste modernamente en la denegación de la humanidad del otro, una suerte de no-ser, cuyo marcador puede ser el color, pero también la religión, entre otros.³⁰

Raza, en cambio, en la Edad Media se refiere a la calidad del linaje, y en el contexto español más bien con carácter negativo (mala raza) que positivo (buena raza). Raza inferior es también el villano, por lo que cabría decir que para la sociedad feudal la raza es originariamente la clase, es decir, trabajo explotable, y trabajo explotable en condición de servidumbre. Así, la Orden militar de Calatrava fundada en el s. XII, establece: «Ordenamos y mandamos que ninguna persona [...] sea recibida en la dicha Orden, ni se le dé el Hábito, si no fuere Hijodalgo [...], de partes de padre y madre y de abuelos de entrambas partes, y de legítimo matrimonio nacido, y que no le toque raza de Judío, Moro, Hereje ni Villano». ³¹ Este último término («villano») es precisamente el más originario en relación con el linaje. Por otra parte, ni el musulmán ni el judío son subhumanos, sino enemigos en términos civilizatorios; civilizados, en consecuencia, y no infrahumanos.

³⁰ R. Grosfoguel, *De la sociología de descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*, Ciudad de México, Akal, 2022, pp. 199-200.

³¹ A. Lipschutz, *El problema racial en la conquista de América*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1963, pp. 239-242.

El racismo moderno, sin embargo, consiste en la exclusión de la humanidad o tutela del otro en cuanto que humanamente (y no solo socialmente) inferior a efectos de expropiación y explotación. En esos términos, el racializado es expropiable y explotable en formas que no son las propias de un siervo español a finales del siglo XV. Según Alejandro Lipschutz —y sigue en esto la *Política indiana* de Juan de Solorzano Pereira (1647)— la encomienda es un feudalismo «impropio», «irregular» o «degenerante» que no comporta la propiedad de la tierra por parte del encomendero. No obstante, el trabajo forzado del «indio» en América puede entenderse como una suerte de restauración del Viejo Fuero Juzgo, de acuerdo con el cual el siervo solariego carece de derechos sobre su persona y propiedad. La encomienda en América es por tanto una «esclavitud disimulada», análoga a esa vieja condición del solariego carente de fueros.³²

Con respecto de la comparación de la situación servil del indio con la del antiguo solariego, debe advertirse que no era la de este una condición racial, como la del indio, sino una social y jurídica, entre otras, como la divisa y la behetría.³³ Tan es así, que incluso se contemplan dos regímenes en Castilla para el solariego en el título VII del Viejo Fuero de Castilla recopilado en 1356, tal y como el propio Lipschutz recuerda: uno en que se carece de cualquier derecho y otro en que se reconoce el derecho sobre el propio cuerpo del siervo, que el señor no puede «prender» ni dañar, así como tampoco puede tomar el solar y propiedades, excepto en caso de incumplimiento.³⁴ Además, debe añadirse a la variedad jurídica de formas de sujeción en la España de la época, la necesidad de conceder franquías al campesinado a fin de repoblar el territorio

³² *Ibidem*, pp. 186-190.

³³ Las behetrías son un tipo de señoríos en el que los campesinos eligen el señor al que tributar; podían ser «de mar a mar» y elegirse cualquier señor del país o «de linaje», cuya elección se limitaba a un grupo de nobles de la misma línea dinástica.

³⁴ El Fuero Viejo de Castilla está accesible en Wikimedia: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/03/El_Fuero_viejo_de_Castilla_-_sacado%2C_y_comprobado_con_el_exemplar_de_la_misma_obra%2C_que_existe_en_la_Real_biblioteca_de_esta_corte%2C_y_con_otros_mss._%28IA_BRes002885%29.pdf

ganado al poder musulmán, y la amplia contestación social a las formas señoriales de dominio: se combatieron «los malos usos» y la transferencia de los señoríos realengos (dependientes de la Corona) a señores feudales en Castilla. Las guerras «hermandiñas» en Galicia, perteneciente al reino de Castilla, y la lucha victoriosa de los «remensa», siervos adscritos a la tierra bajo el agresivo feudalismo catalán, dan buena cuenta de la intensidad de los conflictos.³⁵ A finales del siglo XV los señores feudales habían reforzado su poder económico, si bien con enormes resistencias, impensables en un contexto de sometimiento por medio de la guerra imperial, en el que originariamente estaban planteadas solo dos opciones: servidumbre (indio de razón) o esclavitud y masacre (indio de guerra).³⁶ La línea de la raza puede constatar en esta diferencia de intensidad del sometimiento medida en el grado de represión previsible y en la consiguiente capacidad de contestación. Imperar es sin duda pacificar.

Lipshutz sigue a Ots Capdequí en la idea de que la encomienda es una especificidad americana y no toma en cuenta su continuidad con la encomienda castellana durante la llamada «Reconquista», tal y como defiende Ruggiero Romano, que además la hace derivar históricamente de la behetría. Romano está de acuerdo con ambos en el carácter neofeudal de la encomienda americana.³⁷ La continuidad de la encomienda

³⁵ Fernando el Católico, como resultado de las luchas campesinas de los «remensas», abolió los malos usos de la nobleza catalana procedentes del viejo Fuero Juzgo en la sentencia arbitral de Guadalupe de 1486.

³⁶ Pensemos en la relativa suavidad de la represión en la segunda guerra hermandiña, que solo afectó a los cabecillas y no a los combatientes populares. J. Valdeón, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, Siglo XXI, 1986, pp. 199-200. Incluso en el caso de los «remensa» en que se tuvo que pagar indemnizaciones y se condenó a muerte a los colaboradores, se aplicó una amnistía, de modo que no se ejecutaron más que dos sentencias capitales. VVAA, *Feudalismo y consolidación de los reinos hispánicos*, Barcelona, Labor, 1982, p. 316. Sin duda, todos estos conflictos se libraron en guerras que se cobraron numerosas muertes en el campo del pueblo menudo (200 en el caso de los remensa; ibídem. p. 316), pero no dieron lugar, con posterioridad a ellas, a un encarnizamiento sistemático.

³⁷ Véase Ruggiero Romano, «Entre encomienda castellana y encomienda indiana: una vez más el problema del feudalismo americano (siglos XVI-XVII)», *Anuario del Instituto de Estudios Histórico-Sociales*, vol. 3, Buenos

española con la americana, empero, no puede ocultar ese factor de fijación del trabajo que se presenta no en términos de una variable relación de fuerzas, sino como una invariante en el sistema de dominio, lo que comporta racialización. En esa fijación está implicada una idea concreta acerca de la humanidad del indio, tal y como se refleja en el debate acerca de su civilización o barbarie. Lo que está en juego en tal debate es el grado de sujeción y explotación de los naturales o, como hoy diríamos, nativos. La condición del indio fue la de tributario bajo formas serviles de explotación. Entrando en decadencia el sistema de encomienda, su servidumbre se prolongará bajo la forma semifeudal de la hacienda, que pervive en algunas zonas hasta la segunda mitad del siglo XX, y que fija al trabajador a la tierra por el procedimiento del «acasillamiento». Es difícil no atribuir esa larga prolongación a una razón, a saber: que la condición de clase del indio es racial.³⁸

La discusión que inaugura la noción de raza en la conquista de América (el debate de Valladolid en 1550-1551 que enfrenta a Sepúlveda y Las Casas en relación con el derecho de guerra y a la humanidad del indio) es precisamente esta: el grado de sujeción y de explotación que les corresponde a los naturales. Esta cuestión está vinculada al derecho de guerra

Aires, 1988; disponible online en <https://ojs2.fch.unicen.edu.ar/ojs-3.1.0/index.php/anuario-ies/article/view/2625>

³⁸ Las encomiendas entran en desuso en el siglo XVIII, pero sí permanecieron las haciendas, las cuales aparecen en el siglo XVII y se vuelven dominantes en el siglo XIX como forma de organización del trabajo agrícola: «En la hacienda el trabajo teóricamente es libre y se remunera con un salario; pero en ese caso se da un procedimiento de “acasillamiento” de los trabajadores (peones “acasillados”), quienes disponen de parcelas a cambio de prestaciones en el trabajo, mientras que diferentes prácticas como la de las compras obligadas en la tienda del patrón (tiendas de raya) que provocan un endeudamiento finalmente hereditario, imponen un vínculo forzado con la tierra (Ruggiero Romano y Marcelo Carmagnani dan a la hacienda el calificativo de “institución medieval”). Finalmente, la hacienda, más que la encomienda, es el sitio donde se reconstruye de manera subrepticia, particularmente en las zonas más periféricas, donde sobrevive a veces hasta la segunda mitad del siglo XX, una forma de poder que se ejerce a la vez sobre los hombres y sobre la tierra, y que presenta notables afinidades con la dominación feudal». J. Baschet, *La civilización feudal*, Ciudad de México, FCE, 2009, p. 306.

que hace valer un Imperio sobre el vencido, el cual deviene legítimamente siervo, en la muy aristotélica formulación de Sepúlveda. Este argumentará, también a partir de la tradición intelectual aristotélica según muestra Zabala, en favor del sometimiento de los indios, lo que debía conciliarse con su estatuto de vasallos de la Corona. Esta tensión cristalizará en una forma de trabajo servil (intermedia entre el régimen de libertad y de esclavitud) llamada «encomienda», la cual es concebida como una forma de protección y de tutela civilizatoria del indio.³⁹ De ello se infiere que la raza debe comprenderse en términos modernos como derivada de formas de explotación de clase en las que el trabajador es considerado como inferior en humanidad y por tanto no libre. O lo que es

³⁹ «Este acercamiento de la encomienda a la teoría de la servidumbre natural del indio, que se encuentra en muchos autores desde 1512, no era ajeno a la situación histórica, pues hemos advertido que era semejante la situación del indio repartido a la del indio esclavo; pero los autores partidarios de las encomiendas no podían identificar estas por completo con el gobierno heril o de esclavos, porque entonces violaban el principio ya aceptado por la Corona de la libertad general de los indios de América. Para resolver esta dificultad casi todos los autores recurrieron al gobierno medio entre el político y el heril. El lic. Gregorio decía que no habían de considerarse los indios como siervos sin derechos dominicales y que libremente se pudieran vender (las dos notas jurídicas características de la esclavitud legal), sino sólo disponer que sirviesen a los cristianos con “servidumbre cualificada”, o como era la encomienda, la cual era útil a los mismos indios, porque la total libertad les dañaba. Agregaba que, como los indios eran idólatras, se les podía castigar con ese modo de gobierno y también por sus pecados *contra natura*; que debiendo tributos al rey como vasallos y no teniendo sino sus personas, era justo que con ellas sirvieran, pero nombrándose visitadores para que fueran bien tratados. Refiere LAS CASAS que el lic. Gregorio, en cierta ocasión, dijo a fray Antonio Montesión: “Yo os mostraré por vuestro SANTO TOMÁS, que los indios han de ser regidos *in virga ferrea* y entonces cesarán vuestras fantasías”. En el parecer examinado se advierten con claridad dos notas importantes de la primitiva encomendación: dar al amo cierto gobierno o jurisdicción sobre el indio repartido, y afectar su persona con los servicios. Fray Bernardo de Mesa, primer obispo electo de Cuba, que no llegó a tomar posesión, dictaminó en 1512 en pro de las encomiendas, sosteniendo con la misma base aristotélica: la servidumbre natural, el gobierno medio entre el libre y el servil, que los indios debían tributar al rey con sus personas, que eran su única riqueza [...]. Silvio Zabala, *La encomienda indiana*, Titivillus, 2021, p. 17.

lo mismo, la raza se inserta en formas de trabajo forzado tan opresivas que ponen en cuestión la humanidad del sometido a ellas. De este modo, la racialización de la población originaria de América se corresponde con el trabajo servil impuesto en el ejercicio de un derecho de guerra imperial que es, a la vez, derecho de naturaleza sobre un inferior natural, un no civilizado, y derecho divino asentado en el deber de evangelización y extensión de la fe cristiana.⁴⁰

El racismo no es así una forma civilizatoria occidental porque haya nacido de las entrañas de la sociedad feudal esencializada y sin cambios en sus relaciones de clase. En América se naturalizaron formas de sometimiento que eran resistidas en el sistema señorial español y que se insertarían en las lógicas de acumulación de capital vertebrado racialmente: la división internacional del trabajo bajo el capitalismo.

De este modo, el capitalismo histórico es indudablemente racial, pues la raza abarca la división internacional del trabajo, pero no lo es debido a que haya formulaciones previas de la raza análogas a las modernas en el sistema señorial español, *y menos aún independientes de la clase*, que den forma al capitalismo. Según el argumento que aquí se defiende: el racismo en América es, contra Robinson, plenamente moderno y no tiene antecedentes en el repudio del judío y del moro. Estos se vieron afectados por los estatutos de limpieza de sangre originados aproximadamente a mediados del siglo XV para limitar el ascenso social del converso judío. Pero la sangre del indio no tiene mácula y su racialización no está en continuidad con la impureza religiosa del semita, sino con el sistema *de clase* señorial (fundado en su derecho de guerra) que *intensificó* las formas de sujeción del trabajo, por lo que debió racializarlas.

⁴⁰ Lo que Sepúlveda presentó en el famoso debate de Valladolid fue un resumen de su *Democrates Secundus*. Con respecto a la justicia de la guerra y la conquista, Sepúlveda esgrime allí frente a Las Casas las siguientes razones: 1) la inferioridad natural de los indígenas; 2) el deber de extirpar los cultos satánicos, sobre todo, los sacrificios humanos; 3) el deber de salvar a las futuras víctimas de esos sacrificios; y 4) el deber de propagar el Evangelio. La primera y tercera pertenecen al derecho natural y la segunda y cuarta al derecho divino. F. Fernández Buey, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Madrid, El Viejo Topo, 2021, p. 146.

La aplicación de los estatutos de limpieza de sangre dio al pechero, al pueblo tributario, una nobleza menor, un orgullo de casta que podía hacer prevalecer frente al otro, ya fuera este no cristiano o cristiano nuevo, tal y como se señala a menudo. Con respecto a América, se prohibió el viaje al continente al moro, al judío, al renegado, al hereje y al gitano, en conformidad con las ideas de limpieza de sangre. No obstante, el indio no fue catalogado de infiel (excepto si era indio de guerra) y por ello carecía de impureza. Se preguntaba acerca del indio si era civilizado o no y si era susceptible de llegar a serlo de modo pleno (el musulmán y el judío en cambio lo eran y caían más bien en la categoría de enemigo civilizatorio); no se ponía por tanto en cuestión la limpieza de sangre del indio. Este representa más bien una minoría de edad (una humanidad que no está en acto) y que debe ser puesta «bajo la protección» del conquistador civilizado, que lo elevará por encima de sí mismo (asimilación) o que lo mantendrá legítimamente bajo su dominio como incorregible criatura infrahumana, tentación de Sepúlveda, siguiendo la tradición de la filosofía aristotélica en la que se funda. Esta lógica imperial es la propia del racismo moderno, siguiendo el razonamiento de Ramón Grosfoguel, pero también de Todorov, y consta de estos dos términos, asimilación (carga civilizatoria del colonizador) o exclusión de la humanidad. Sus resonancias son propiamente modernas.⁴¹

La limpieza de sangre de origen feudal no tiene gran papel en esta discusión y no fija los términos que hoy se nos aparecen como los propios de la modernidad: civilizado / no civilizado, excluido / asimilable. Es más, el concepto de limpieza de sangre en América con el que se trataba de asegurar los privilegios del gachupín y del criollo, frente a las otras castas, se transmuta en *étnico*. Entronca así en todo

⁴¹ Todorov usa los términos esclavitud / colonialismo, de modo abusivo, para referirse a esta alternativa (exclusión bajo esclavitud o asimilación). Las Ordenanzas de 1573 cierran la cuestión en favor de la asimilación pacífica de la población india. En todo caso, Todorov entiende que este debate en torno a la libertad del indio ha sido fundante y ha fijado los términos de las posibilidades históricas en la Modernidad, los cuales, no obstante, se deben superar. T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1998, pp. 182-194.

caso con la clase, como sucedía bajo el sistema feudal español al oponer la (mala) «raza» del villano al linaje del noble. El linaje y la limpieza de sangre significan en América que se es (o se pretende que se es) descendiente de conquistadores, las cuestiones religiosas son secundarias; es decir, se está en condiciones de adquirir nobleza porque se descende de la clase explotadora o dominante.⁴² Solo que aquí la explotación está racializada y el linaje o sangre no se remiten a la inferioridad social del siervo (y también moral, de acuerdo con los códigos aristocráticos del honor), como en el caso del villano, sino a diferencias de calado más profundo que originariamente concernían a la misma humanidad del otro. De nuevo, cuando hallamos una línea de continuidad del sistema feudal al colonial moderno, no es sino por mediación de la clase. Solo a través de ella hay racialización; y esta se da en la modernidad colonial, no antes.⁴³

Para otra tradición del marxismo negro referenciada en Oliver C. Cox, de origen trinitense y padre de la teoría del capitalismo como sistema-mundo, el concepto de raza tampoco es anterior a 1492 y a los orígenes del capitalismo, de modo que el antagonismo racial forma parte de la lucha de clases. En su libro de 1947, *Caste, class and race*, Oliver C. Cox refuta los análisis entonces en boga de la raza como casta para describir la situación de los negros en EEUU. Esta sociología haría de la raza algo así como un elemento premoderno y por tanto precapitalista, análogo a la división de castas de la India. Esto es del todo erróneo, a juicio de Cox: «La explotación de los pueblos indígenas, el imperialismo, es [...] un problema de producción y de competencia por los mercados.

⁴² Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, Bogotá, D. C. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005, pp. 71-72.

⁴³ Santiago Castro no refiere este concepto de limpieza de sangre y de hidalguía a la clase, en sentido marxista, pues considera que la posición económica de los individuos es a menudo indiferente frente a su posición «étnica». Por ello, prefiere hablar de «colonialidad del poder». Sin embargo, fuera de la previa e histórica dominación material o de clase, sería imposible movilizar ningún capital cultural o simbólico vinculado a la sangre, lo que responde también a un posicionamiento de clase, si bien excede en efecto a los análisis del marxismo sobre las relaciones de clase como relaciones de explotación. *Ibidem*, pp. 72-73.

Aquí, entonces, hay relaciones raciales, definitivamente no hay relaciones de casta: son relaciones entre trabajo, capital y ganancias; por lo tanto, las relaciones raciales son relaciones proletarias burguesas y, por lo tanto, relaciones políticas de clase».⁴⁴ Incluso reconociendo el origen precapitalista de la jerarquización racial en un feudalismo expansivo y colonial, este no se puede desvincular de la clase. Esa jerarquización racial se debe a la implantación de formas de explotación de clase forzadas, no libres, y que sin embargo formarán parte de la acumulación de capital en el capitalismo histórico, como acertadamente señala Cox.

El marxismo ortodoxo entendió la acumulación de capital como originada únicamente en la explotación del trabajo libre asalariado, excluyendo las formas de trabajo forzado en tanto que no capitalistas. Se concibió al proletariado como la clase dirigente en el proceso revolucionario, mientras que las otras formas de trabajo aparecían como precapitalistas y potencialmente reaccionarias al margen de dicho liderazgo. Todo ello indujo a errores en las estrategias y formas de lucha, en la organización o composición de la clase.⁴⁵ La revisión realizada

⁴⁴ O. C. Cox, *Caste, class and race*, Londres, Forgotten Books, 2018, p. 336.

⁴⁵ La Tercera Internacional apoyó e impulsó las luchas anticoloniales. Si bien en su seno se mantuvo la idea del proletariado como la clase dirigente del proceso revolucionario, por ser virtualmente universal e interesada en la abolición de la propiedad privada, frente al campesinado atado al terruño y tendencialmente regresivo. Las composiciones de clase en las luchas anticoloniales y periféricas no obedecieron a este principio. Ese es el caso chino, en el que la desconfianza hacia las capacidades políticas del campesinado bajo la dirección de la Comintern, embarró la revolución y supeditó la acción de las masas populares al frente nacional liderado por la burguesía. Será Mao Zedong quien corregirá este error centrando sus esfuerzos en la organización de las masas campesinas a fin de llevar la revolución a término. Una buena exposición de las contradicciones de la Comintern en la Revolución china puede encontrarse en M. Galcerán, *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016, cap. 4. También se dieron otras formas de composición de clase en la periferia del sistema mundo capitalista, que no se correspondían con el modelo lineal europeo de fases revolucionarias sucesivas ni con el bolchevique de liderazgo del proletariado. Es el caso de Mariátegui en Perú, quien debió conformar el partido revolucionario en el contexto de una economía capitalista que integra en su seno formas semif feudales

por los llamados «marxistas negros» incorpora al análisis del capitalismo histórico las formas de trabajo no libres bajo el colonialismo como esenciales a la acumulación de capital, remitiendo la clasificación de las poblaciones con base en la raza o «racialización» a esas formas de explotación. Con ello dan cuenta de por qué la división internacional del trabajo heredada está racialmente jerarquizada en el sistema-mundo capitalista y dan validez a la calificación de este como «capitalismo racial», lo que de otro modo no sería pensable.

Conclusiones políticas

Pensar, no las imbricaciones de distintos ejes desde el punto de vista sincrónico, sino las operaciones de clase desde el punto de vista histórico, para dar cuenta del sexo, la sexualidad y la raza, tiene una utilidad práctica que en absoluto invalida los objetivos de la comprensión de las opresiones llamada «interseccionalidad», a saber: 1) procurar una subjetivación política de los que hasta ahora habían permanecido invisibles e innombrados; y 2) lograr que las políticas públicas se enderecen al reconocimiento de los derechos de esas personas.

de explotación, y que resultó contraria a la ortodoxia marxista, por mucho que Mariátegui pretendiera ampararse en el VI Congreso de la Internacional Comunista de 1928. Véase J. C. Mariátegui, «El problema de las razas en América Latina. IV. Desarrollo económico político indígena» en J. Löwy, *Por un socialismo indoamericano. Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui*, Lima, Editorial Ande, 2022. La posición de Mariátegui se oponía a la del Comintern en dos sentidos: frente amplio, negación al proletariado (minoritario en el Perú) del habitual papel de liderazgo y una revolución socialista, con base en el comunismo agrario incaico, en lugar de priorizar una revolución democrático-burguesa. Véase A. Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, DESCO, 1980, cap. 1. Para Quijano la heterogeneidad de formas de explotación y de control del trabajo bajo el capitalismo, perceptible en las periferias del sistema-mundo, introduce una ruptura en el desarrollo histórico lineal dominante dentro del marxismo, lo que ya está *in nuce* en Mariátegui. Véase A. Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social» en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2014; disponible online en <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

Con respecto de esa utilidad práctica, hay que señalar que, si el enfoque interseccional tiende a un discurso infinitesimal sobre las diferencias, el marco histórico aquí presentado busca concebir las mal llamadas «minorías» en un plano mayoritario en el que sean decisivas. Esto es, supone que todo eso descontado como particular, encerrado ahí, y a veces por ello estabilizado, lejos de ser el elemento secundario de la transformación, puede aparecer como su condición de posibilidad, sin obligar absolutamente a nadie a tomar una posición de vanguardia que no desea.

Más claramente este enfoque histórico y afín al marxismo, obedece a estos fines: 1) horadar (no reforzar) la lógica hegemónica que estabiliza las diferencias como minorías, y que las convierte en una confirmación de su propia normatividad; y 2) posibilitar un bloque, un mínimo proyecto conjunto, que hallaría en la clase un elemento esencial de vinculación (y no de exclusión o supeditación) para formas de antagonismo acerca de la raza, del sexo y de la sexualidad, en tanto y en cuanto, estas no son extrañas a la lucha de clases como elementos secundarios, sino primarios del dominio de clase.

Con respecto de este último punto, es imposible, en consecuencia, combatir el racismo y la subordinación de las mujeres al margen de la opresión de clase, estando como lo están incrustadas en la jerarquización laboral y en una reproducción social con el menor coste posible para el capital. No son meras ideologías susceptibles de cambiar mediante transformaciones subjetivas, puesto que están objetivadas socialmente, razón por la que la ideología es eficaz. Tampoco el arreglo reproductivo heterosexual en este contexto dejará de ser hegemónico y colmado de prestigio político, en detrimento de otras sexualidades y arreglos reproductivos.

Por último, ninguna emancipación es factible al margen de un horizonte y cultura de clase compartidos: las diferencias nacional / racial, masculino / femenino o normativo / desviado, permiten articular bloques nacionales dirigidos por las oligarquías a las que parte de la clase trabajadora autóctona capta como aliadas, frente a esos otros constituidos como una amenaza a su posición dentro del Estado-nación.

Dichos bloques nacionales requieren reforzar las divisiones internas haciendo gobernable lo social en los marcos propios del capitalismo, ya sea en sus formas más duras, posfascistas, o en formas más suaves, con tintes socialdemócratas. Solo una alianza de los diversos, en pleno respeto de su autonomía, pero con capacidad de cooperación bajo un sentido común de clase, podría debilitar esas líneas en favor de un antagonismo antioligárquico.

Tiempo de paz en la Nación Queer.

Asimilación, homonacionalismo y el declive de la lucha de clases

Charlie Moya Gómez

No estoy dispuesta a abrazar a toda persona queer como mi aliada política marginada. De la misma manera, no asumo que compartir una posición o identidad racial, de género y/o de clase garantice o produzca compromisos políticos similares. Por lo tanto, las identidades y comunidades, aunque son importantes para esta estrategia, deben ser complejizadas y desestabilizadas mediante el reconocimiento de las múltiples posiciones sociales y relaciones con el poder dominante que existen dentro de cualquier categoría o identidad.¹

Los movimientos queer se han hallado históricamente enfrentados a una doble tensión: la búsqueda de visibilidad y el rechazo a la asimilación. En esta diatriba se han visto inmersos en la complejidad por encontrar un espacio dentro de la sociedad en el que la opresión y la violencia fueran erradicadas, mientras que su propuesta estructural, la ruptura con la norma, pretendía evadir los canales por los que se ha pretendido integrar a estos sujetos. No ha sido tarea fácil. ¿Qué escoger? ¿Qué implica lo uno que acaba con lo otro? Porque parece complicado que se puedan lograr ambos objetivos a la vez.

¹ Cathy J. Cohen, «Punks, bulldaggers, and welfare queens. The radical potential of queer politics?», *GLQ*, vol. 3, 1997, p. 459.

A lo largo de este texto trabajaremos con la siguiente hipótesis: las subjetividades LGTB-Queer han sido asimiladas e integradas en un proceso de pacificación que les ha acercado a la norma social y a lo que se ha venido a llamar homonacionalismo. No solo ha sido algo que haya afectado a aquellas individualidades o colectivos que han luchado por la demanda de derechos y de reconocimiento público sino que también, en este punto histórico en que nos encontramos, los movimientos de luchas autónomas se han acercado cada vez más a ese lugar de la paz social.

Empecemos por esto: el paralelismo discursivo de las instituciones de gobierno, los medios de comunicación y los movimientos sociales está en su punto más alto. Nunca como hoy han hablado de forma tan similar las instituciones parlamentarias y la sociedad en general. Los partidos de la Transición y también aquellos que venían a cambiar la política tras el estallido del 15M han sabido adaptarse a las reclamaciones y consignas que se gritaron en 2011 en las plazas, primero, y desde las redes, después. Las exigencias de los movimientos sociales y, sobre todo, el formato demandante y falto de acción directa en el que transmiten esas mismas exigencias es perfectamente acomodable a las voces de los representantes que se dirigen a sus electores desde el Congreso de los Diputados. Así se da la situación en la que a nadie parecería extrañarle cuando desde ahí se enarbolan banderas como «Me cuidan mis amigas», «Los cuidados en el centro» o «Fuera fascistas de nuestros barrios», todos estos, lemas lanzados en las distintas movilizaciones sociales de los últimos años tales como el Orgullo Crítico o la Huelga Feminista. Podemos entender, pues, que la paz social es un hecho: esta imbricación discursiva nos indica que, justo al contrario de lo que se cantaba en el 15M, ahora «que sí, que sí nos representan». La representación ha vuelto a funcionar y, por lo tanto, la posibilidad de revolución ni está ni se la espera.

A este contexto se le suma un agente añadido que aún puede sorprendernos, pero que lleva acompañándonos ya algunos años. El relato compartido entre gobierno y movimientos sociales es el marco de una reacción imprevista. Pareciera como si lo único capaz de entrar en conflicto con el dictamen

oficialista fuera aquello que se ha venido a llamar ultraderecha. Son los partidos e individualidades de ese lugar político los que se han erigido como algo parecido a un contrapoder. Es innegable su posicionamiento fascista y el aroma a muerte que desprenden, pero también lo es que algunos jóvenes están leyendo en su falsario posado antisistema una posibilidad distinta a una voz oficial con la que no comulgan. Pareciera como si adherirse a la ultraderecha fuera la única vía para reconocerse como *outsider*: son los únicos capaces de aglutinar hoy cada vez más gente por reaccionar contra la verdad democrática² y ofrecer otra cosa. En palabras de Santiago Abascal: «Todas las mierdas ideológicas que están enseñando a los chavales en los institutos, de repente tienen respuesta. Es maravilloso ver el Twitter de algunos de estos profesores mostrando su preocupación porque, claro, los chavales ya no tragan con el feminismo exacerbado ni con la memoria histórica que nos dice lo que tenemos que pensar sobre nuestro pasado ni con todos los mantras izquierdistas. Es eso de que la derecha es el nuevo punk».³

¿Qué ha ocurrido, pues, para que los movimientos de contrapoder, provenientes de una corriente histórica de la política autónoma, el marxismo, el anarquismo, el obrerismo, la crítica y la diferencia, hayan pasado de confrontar a seguir la corriente de la agenda política oficial? ¿En qué momento y de qué manera se ha asumido un discurso que no era propio o que, incluso, se ha regalado para que se deformara y se proyectara desde una tribuna parlamentaria? ¿Dónde quedó la lucha contra todo y contra todos, el habitar los márgenes, la encarnación de la marginalidad? ¿Por qué unos movimientos de emancipación que localizaban como enemigo este régimen monárquico de representación parlamentaria que ha operado en los últimos cincuenta años en este país, han

² Entendemos democracia en un sentido negativo al reconocer en ella la cesión del poder por parte de los votantes a los partidos representativos. La pacificación social ha colocado a los ciudadanos en un lugar de aceptación del orden en el que no se valora la posibilidad de conflicto, todo se resuelve mediante las urnas.

³ «La Misa», programa de streaming argentino en el canal *Carajo Stream*; disponible online en https://www.youtube.com/watch?v=uNpCmaiZA3I&ab_channel=Carajo

dejado atrás la búsqueda del conflicto y buscan la interlocución directa con la institución?

En las siguientes páginas vamos a tratar de dar cuenta de ello analizando el proceso de asimilación de los movimientos sociales dentro de la norma y el triunfo de la paz social. Si antes hablábamos de que el 15M y su estallido ha acabado con la adaptación de ciertos eslóganes de las plazas en las bocas de los representantes públicos,⁴ es precisamente aquel de «Se va a acabar la paz social» el que deja ver mejor la metamorfosis vivida: la imposición de esa paz social y la pacificación de los movimientos sociales. La guerra contra el Estado para poner en nuestras manos nuestra vida es cosa de otro tiempo.

Evitaremos la abstracción de hablar de los movimientos sociales en general y nos centraremos concretamente, como decíamos al inicio, en uno de los que con mayor velocidad y de forma más cómoda se ha visto asimilado (o ha aceptado y acompañado su asimilación). Hablamos del movimiento LGTBIQ+. De hecho, a lo largo del relato viraremos entre estas siglas y el movimiento queer, tratando de ver qué hay de asimilado en lo uno, qué potencias le quedan a lo otro, hacia dónde va toda esta lucha y frente a qué estamos. Vamos a tratar de ver, pues, qué ha sucedido para que lo queer esté entrando a día de hoy en la deriva de convertirse en otro nuevo producto de consumo, una entidad *mainstream* a la moda, una norma legalizada y una política más pendiente de la agenda de un afuera que de la propia.

No creemos poder hacer una propuesta más allá de este análisis. Una verdadera propuesta necesitaría de una comunidad sólida y cargada de afecto político que pretendiera la alternativa. Al fin y al cabo, esa alternativa solo puede generarse construyéndola. Esperar o seguir la corriente no provocará viraje alguno. Ya lo sentimos si alguien asistía a este lugar con la esperanza de una realidad otra. Lo que aquí nos trae es más una impugnación al modelo, un decir no, que de

⁴ Ejemplo claro de ello ha sido Irene Montero en múltiples ocasiones: lanzando el «Amiga, date cuenta» a Isabel Díaz Ayuso el 8M de 2024, o defendiendo el «Sola, borracha, quiero llegar a casa» desde la cuenta de X del Ministerio de Igualdad en marzo de 2020.

alguna manera ya está en su seno construyendo esa alternativa que no sabemos dónde está. «Quien os presenta la necesidad de alternativas, está cayendo en la trampa de todos los políticos de izquierda, incluidos sindicatos, incluidos todos, es decir, pensar que a la gente no se le puede ir con meras propuestas de decir NO, sino que hay que ofrecerles algo a cambio; por ahí es por donde se han perdido todos los movimientos de protesta, por ahí, por aceptar teóricamente esa necesidad de alternativas».⁵ Poco más nos queda que enarbolarse ese NO rotundo. Aquí sigue su justificación.

¿Qué hay más allá del límite?

De forma un tanto simplificadora, podemos decir que lo queer ha sido algo que se ha mantenido en los márgenes de lo social, si no es que ha estado más allá de lo social. Lo que pudiera parecer una zona liminal es prácticamente el otro lado del muro, una frontera. Lo queer tiene una gran carga de habitar un lugar fuera del mundo y la aparición de eso queer en el mundo es, simbólicamente, una migración, una entrada ilegal y un salto de valla. ¿Cómo se asimila eso y se hace norma? Vamos por partes.

Atendamos a la lógica pura y a uno de los pilares fundamentales de la misma: «El mundo es todo lo que es el caso».⁶ El mundo es lo que es, nos dice Wittgenstein. Lo que no es, no es el mundo. Una roca es el mundo. Una conversación es el mundo. Un dildo es el mundo. Todo lo que hay, todo lo que veo, toco, nombro, ya es, o ya está siendo. No puedo negar la existencia de ello porque está ahí, conmigo, percibido por mi consciencia de ese propio mundo. Por lo tanto, lo que abarcan mis ojos⁷ es el tablero en el que me muevo. Puedo imaginar y soñar y generar abstractos, pero siempre de la forma y

⁵ Agustín García Calvo, *Contra la paz. Contra la democracia*, Barcelona, Virus, 1993, p. 58.

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003, p. 57.

⁷ Usamos esta figura literaria de forma práctica, entendemos que la percepción del mundo no se hace únicamente a través de la vista. Es más, que la percepción del mundo sea visual para la gran mayoría es lo que lo ha configurado de la manera en la que es.

manera en la que los elementos son reales para mí. El mundo se configura y yo configuro al mundo con lo que el mundo es. Todo lo que es mundo, lo puedo nombrar y lo puedo reconocer. Por otro lado, «de lo que no se puede hablar hay que callar».⁸ El otro gran axioma wittgensteiniano, el cierre del tratado. Lo que no percibo, lo que no veo, lo que no puedo tocar y, ni siquiera, me puedo llegar a imaginar, no es, no existe. De ahí que sea este un fundamento de la lógica: lo que es, es; lo que no es, no es. No puedo nombrar la nada.

¿Por qué estamos entorpeciendo el hilo argumental con estas cuestiones? De manera muy breve queremos reforzar esa idea de que el mundo tiene unos sujetos que lo reconocen. Es en ese reconocimiento que los mismos sujetos tienen la capacidad de entender que el mundo llega hasta un lugar. Hay un límite del mundo, siendo además este seco y cortante. Hay una frontera del mundo, tal y como decíamos más arriba. Algo tiene de esas proyecciones terraplanistas medievales en las que una cascada anunciaba el límite del mundo en una caída al abismo plagado de monstruos. Ahí está la cosa. ¿Qué pasaría si esos monstruos *a fine mundi* tuvieran la capacidad de nadar a contracorriente, escalar la cascada y aparecer en la tierra de los sujetos? Lo nunca visto, la criatura maravillosa que acontece en la vieja tierra y se presenta como lo que alguien auguró una vez, pero de la que no hubo evidencia alguna.

Esa es la forma en la que los sujetos que ahora llamamos queer se han relacionado históricamente con el mundo. La diferencia está en que la frontera no estaba colocada en los confines de un océano del que era imposible escapar. La propia frontera entre el mundo de la norma y los sujetos queer estaba bordeando su propia subjetividad y estableciendo un cerramiento en contacto directo con sus propios cuerpos. Aún así, tenemos que insistir en que esta simplificación es reduccionista en cuanto a su ámbito geográfico y temporal. Si nos acercamos al historiador Christopher Chitty y su *Hegemonía sexual*, podremos comprobar cómo el desarrollo de las subjetividades queer (específicamente, de los hombres homosexuales de clase baja que él estudia) no ha sido tan opresor o siniestro como estamos acostumbrados a entender.

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ob. cit., p. 145.

De hecho, es el triunfo de la clase burguesa, acompañada de la moral, la que propicia un movimiento marginador de los sujetos queer.

El paradigma solía asumir que el sentimiento antihomosexual es una especie de ideología atemporal desatada por la crisis social. La tolerancia se concibe negativamente como la ausencia de homofobia; sin embargo, el hecho de que las culturas de la sodomía fueran tan públicas indica que algo diferente a la ausencia de miedo y de pánico permitió que estas culturas florecieran, algo positivo o constitutivo, tal vez la solidaridad con los marginados sexuales o la oposición a la cultura dominante.⁹

Sea como fuera, hay algo de ese monstruo abismal en la aparición de los sujetos queer en el mundo normado. Cuando el sujeto queer se desvela en el espacio público, el ojo del otro que se encuentra con él, lo coloca automáticamente en un lugar de extrañamiento. «Eso que estoy viendo no debería estar ahí». Por lo menos, es algo que parece haber ocurrido en esta Europa hasta que acabara el breve siglo pasado. El ente queer era un monstruo tenebroso, que asustaba, al que se quería devolver al otro lado de la frontera que se había atrevido a traspasar. No era asumible ni aceptable la presencia desvelada. De ahí, lo que ya sabemos: la violencia, el ostracismo, la opresión y el silencio.

Pero hay algo curioso en los monstruos. Hay unos, similares a los que estamos hablando, que habitan junto a las monstruosidades queer: dan miedo, aterran y se les pretende alejar. Todos esos fantasmas, vampiros y hombres lobo que la cultura popular ha construido para localizar lo prohibido y a lo que no hay que acercarse. Sin embargo, y a pesar de que habitualmente no tengan tal categoría de monstruosidad, sino más bien de criaturas mágicas, encontramos todas esas

⁹ Christopher Chitty, *Hegemonía Sexual*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2023, p. 63. Desarrolla al respecto los distintos tratamientos de la homosexualidad en la Grecia antigua, las ciudades-Estado italianas, los bajos fondos del París del siglo XIX y la actualidad, para destacar esas diferencias y los usos político-morales de la represión de la homosexualidad.

hadas, ninfas y unicornios, que generan una atracción y que quieren ser encontrados por parte del mundo de la norma. Esos seres que brillan y que hacen soñar. Hay algo de eso en lo queer y en su propia asimilación. ¿Cómo unos sujetos que aterrorizaban y eran devueltos a la sombra por parte del discurso oficial han sido retomados a día de hoy por esa misma institución y son expuestos (ocupando cargos políticos, lugares de visibilidad pop, plataformas de streaming, prime time televisivo, opinología en redes) con las partículas iridiscentes que desprenden? Tenemos que acudir al último gran monstruo queer que se atrevió a saltar el muro: vamos a hablar del VIH y el sujeto sidoso.

Cuerpos insumisos atados al placer

La irrupción pública de los cuerpos enfermos y contagiados por el VIH fue un verdadero cambio en el paradigma de la marginalidad de las identidades queer. Estamos hablando de las décadas de 1980 y 1990. Estamos hablando de una pandemia mundial que a día de hoy ha acabado con la vida de más de cuarenta millones de personas en todo el planeta, con una cura que ni está ni parece poder esperarse. Estamos hablando de una crisis de la que surgió una potencia comunitaria que dio un nuevo giro a la politización de las subjetividades queer de las que estamos hablando.

De la cuenca del río Congo en las primeras décadas del siglo XX a las colonias haitianas entre 1960 y 1970 y saltando a las ciudades de Nueva York y San Francisco entre 1970 y 1980, el VIH recorrió el mundo en una historia impregnada por el colonialismo imperialista que desembocará en el mal llamado «cáncer gay», el gran estigma al que los sujetos queer se han visto enfrentados en nuestro tiempo reciente.¹⁰ En el momento en que el VIH llega a Occidente y se expande a gran velocidad, la respuesta de todas las instituciones del «mundo del progreso» es la negación y la nula inversión en ayudas e investigación para hacer frente a tal crisis. El virus

¹⁰ Para una aproximación a la expansión del VIH puede consultarse el capítulo «VIH y sida» en Frank Molano Camargo, *Capitalismo y pandemias*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.

estaba atacando, pudiera parecer que de forma exclusiva, a la población queer, a los sujetos racializados, a los yonkis, a las putas. A los pobres y a los marginados. La llegada del virus permitía que las democracias nacidas del final de la Segunda Guerra Mundial pudieran alcanzar el nuevo siglo con una población libre de esos monstruos contagiados y contagiosos. Segregar, apartar y dejar morir como solución.

Frente a ello, esos sujetos sidosos y sus vínculos cercanos inician un movimiento de ebullición en el que empiezan a surgir colectivos, asociaciones y grupos de trabajo para gestionar la situación. Si ninguna administración pública pretendía hacerse cargo de ello y si la ciencia moderna no tenía ningún interés en encontrar una cura, solo el apoyo mutuo podría generar una red de agencia. Grupos como ACT UP (a nivel global) o movimientos como La Radical Gai (en el ámbito territorial que nos ocupa) desarrollarían, ante todo, un espacio en el que la solidaridad entre / con los afectados y la lucha contra el virus creaba y reforzaba lo comunitario. Así mismo, se adquirirían los saberes necesarios, el conocimiento científico y las herramientas propias para hacer frente a los contagios y poder establecer unos cuidados dignos.

De la misma rabia, esas colectividades deciden saltar imperiosamente el muro de la norma y presentarse frente a ella como sujetos enfermos que, ante la negación de la vida, se convertirán en el terror del mundo conocible. Es así como en las propias protestas contra los gobiernos y administraciones, con los Ministerios de Sanidad y las farmacéuticas como objetivo, estos sujetos expandirán ese cuerpo infecto como denuncia de lo que estaba ocurriendo. La sangre, los cadáveres y las cenizas de los contagiados y de los muertos se usaban como arma arrojadiza contra esas mismas instituciones. De ahí, por ejemplo, la acción «El Ministerio de Sanidad tiene las manos manchadas de sangre», convocada por La Radical Gai y las LSD a principios de la década de los años noventa.

El VIH y el cuerpo infecto venían a ser una bomba contra el Estado del bienestar, contra la normalidad de la familia, el trabajo, la vivienda en propiedad y las vacaciones en la playa. Si los sujetos queer habían mantenido una forma-de-vida

en la sombra que se alejaba de cualquier imperativo heterosexual y que, decididamente, negaba y le era negada a su vez la pertenencia al ciudadano moderno ejemplar, ahora eran el terrorista que pretende acabar con el *statu quo*. «En el imaginario político, el terrorista es el excedente monstruoso del Estado-nación».¹¹ Si ni siquiera en la sombra es posible vivir, acontecemos a la luz del día para poner en riesgo el sistema que nos está matando. La muerte del sujeto queer, a la que parece que está abocado por su propia existencia corrupta, no llegará sin antes estallar contra los pilares de la democracia de la que ha sido constitucionalmente extirpado.

La familia. Las luchas por la igualdad y la pandemia del matrimonio

Solo la familia es garantía de ser parte de un Estado y más en el nuestro: basta con señalar el *ius sanguinis* (y no el *ius soli*) que otorga la nacionalidad aquí. Ser parte de una familia permite al ciudadano moderno encontrar su lugar de reconocimiento. Quienes aspiren a la democracia, asumirán en sí mismos la construcción de una familia y la inserción de esta en la norma.¹² Una familia burguesa, debemos matizar: el modelo de reproducción de clase de aquellos que alcanzaron la estabilidad económica, el trabajo liberal y la moral sexual adecuadas con el funcionamiento del Estado del bienestar. La familia obrera es otra cosa, un obstáculo al progreso, una falla, el sustento productivo invisible, funcional, pero incómodo.¹³

¹¹ Jasbir K. Puar, *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, Manresa, Bellaterra, 2017, p. 162.

¹² En el sentido indicado en la nota 2. La democracia necesita de las familias burguesas para poder reproducirse y a la vez esta es un lugar cómodo para la reproducción de su clase.

¹³ De hecho, el Estado ha sido capaz de reconocer en estas últimas décadas a los adultos divorciados, a las parejas sin hijos o a los solteros mejor que a las familias obreras. La forma en que estos sujetos están en mayor medida pacificados resultan más beneficiosos a la *governance* que las familias obreras generadoras de conflicto (demandantes de derechos laborales, necesitados de los servicios públicos, nulos generadores de riqueza, sujetos lumpen conflictivos y delincuentes, grupos más grandes y más difíciles de controlar, migrantes con formas-de-vida distintas a las de la Europa colonial).

Entrados los años noventa y con el VIH avanzando sin tregua, aparecen ciertas voces que colocan la lucha por la familia en el centro de la cuestión. Influenciados por los movimientos de liberación homosexual del mundo yanki, determinados activistas del territorio español empiezan a traer la idea de que el matrimonio igualitario es un objetivo a alcanzar para superar el trauma que ha supuesto la destrucción del VIH.

Es bien cierto que aquellos que habían fallecido a causa del virus, se habían visto obligados, en sus últimos días o ya en la misma muerte, a someterse a unas familias que en muchos casos los habían rechazado. Estamos hablando de adultos que en el momento más grave de la enfermedad vieron coartadas sus decisiones y voluntades por unos padres que aparecían repentinamente a dictar sentencia. Suceda así que las propiedades del muerto pasaban a la familia de la que había salido, al igual que se encargaban estos mismos familiares de decidir qué ocurría con el cadáver o quién accedía a velatorios y entierros. Es más, en muchos casos incluso se hacía dificultoso poder acompañar al enfermo en sus ingresos hospitalarios si la familia ponía trabas.

La solución que se encuentra desde instituciones como COGAM [Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales, Bisexuales e Intersexuales de Madrid] o FELGTB [Federación Estatal LGTBI+] es precisamente esa reivindicación de la familia igualitaria de la que hablábamos: el fallecido podría dejar sus voluntades en manos de una pareja que él mismo hubiera decidido y no se vería condicionado a la intermediación en su muerte de esa familia que ya no era la suya. Sustituir una familia por otra, al fin y al cabo.

Este es el mito y la narración que llega hasta nuestros días: un movimiento nada estratégico en sus inicios, aparentemente, pero que pasados los peores momentos de la pandemia del VIH se convertiría en el actor absoluto e iniciático de la pacificación total de los sujetos queer.

De ello se encargaron estas instituciones oficiales del tipo COGAM y FELGTB, vinculadas a partidos de la izquierda y, con el paso de los años, claras responsables de la

mercantilización de la cuestión queer.¹⁴ Lo que supuestamente pretendía ser un inocente avance en derechos sociales y resolver cuestiones que estaban afectando a la comunidad a causa del VIH, desembocó en la búsqueda de la normalización y el empuje de los sujetos marginales y marginalizados a un más acá de los límites que habitaban. «Echando una mirada a las políticas antisida de este gobierno y de sus antecesores de este u otro bando, el matrimonio parece ser más eficaz en la lucha contra el sida que cualquier medida política o legislativa. Todavía alguno se creará esto».¹⁵

La victoria de los movimientos de institucionalización LGTBec llegó con la aprobación en el verano de 2005 de la Ley de Matrimonio Igualitario, convirtiendo a España en uno de los países pioneros en la cuestión y sentando unas nuevas bases sociales en los que los límites de lo normativo se expandieron. Aquellos que habían estado más allá de la frontera del mundo conocido podían insertarse en el quórum social como individuos de pleno derecho. Convertirse en una familia normalizada permitía dejar el monstruo terrible atrás. Los fantasmas dejaban paso a las hadas.

La aprobación del matrimonio igualitario supuso una reconfiguración de la frontera entre la norma y la otredad. No es que el matrimonio igualitario haga de las subjetividades queer una comunidad normada *per se*. La obligatoriedad del matrimonio y la construcción de una familia serán ahora los pasos a seguir para normativizar a esas subjetividades. Recordemos: la estructura familiar, única forma de asociación supraindividual válida para el Estado, precisa de una pareja (ahora ya con independencia del sistema sexo-género) que adquiere una vivienda con hipoteca, contrae

¹⁴ Tanto COGAM como FELGTB son dos de los encargados de la gestión capitalista del Orgullo o Pride (tanto a nivel nacional como en el caso de la ciudad de Madrid donde los asistentes rondan el millón en cada edición anual). Esto mismo se hace de la mano de AEGAL (Asociación de Empresas y Profesionales para Gays y Lesbianas de Madrid y su comunidad) que tiene como único fin la rentabilización y la obtención de capital a través de la mercantilización de las luchas y los discursos queer.

¹⁵ Paco Vidarte, *Por una política a carapero*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021, pp. 149-150.

deuda y genera herencia para los hijos que salen de esa misma estructura familiar; a ello va asociado la aspiración de crecimiento económico, los estudios superiores, el trabajo liberal o funcional y el retiro en la vejez mediante el sistema de pensiones. La familia es, en sí misma, como unidad separada del *continuum* social, que debe ser autosuficiente y velar en primer lugar por su propia reproducción, un engranaje basal de los Estados modernos, tanto del neoliberalismo como de la socialdemocracia. La familia es el opuesto directo de la comunidad.

Solo en el marco de un modelo familiar como el que estamos diciendo, serán legibles, entendibles, validados los sujetos queer que quieran componerse como ciudadanos modernos, firmantes del contrato social, hijos sanos de la vieja Europa. Cualquier otra forma de existencia seguirá estando en el más allá de la frontera. Solo el modelo de sujeto asimilado parece ser válido.

A modo de recordatorio, este es un fragmento del *Manifiesto* que redactó el Gay Liberation Front en 1971 y que Sophie Lewis incluye en su ensayo *Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación*.¹⁶

El plan dice «nosotros dos contra el mundo», y eso puede resultar protector y reconfortante. Pero también asfixiante. [...] Por separado, o aislados en parejas, somos débiles; como la sociedad quiere que seamos. La sociedad no puede reprimirnos tan fácilmente si nos fundimos juntos.

El sujeto homonacional y la paz social

La aceptación de los sujetos queer al precio de su normalización familiar y aspiracional, de la asimilación de las luchas LGTB y la entrada de los individuos que la componían en el mundo heteronormado, ha dado lugar a la institucionalización del sujeto homonacional. El hecho de que las personas queer estén en el más acá de los límites que habitaban implica la reproducción de un modelo que previamente habían rechazado y del que ahora forman parte. Solo a través de

¹⁶ Sophie Lewis, *Abolir la familia*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2023, p. 103.

performar ese mismo modelo ha sido posible constituirse como tal. Algo de lo que ya hemos hablado: estructura familiar mediada por el contrato matrimonial, adquisición de hijos dentro de la pareja, obtención de la hipoteca, compra de casa en propiedad, sustento del grupo a través del trabajo asalariado (en muchos casos funcional o de profesión liberal) y transmisión de la deuda y la herencia a los descendientes. El modelo de la perfecta familia estadounidense con casa, jardín, coche y perro, ahora siendo los progenitores dos sujetos con una identidad no heterosexual. Al fin y al cabo, la inclusión de las subjetividades queer en la estructura familiar no se hace únicamente con el propósito de la producción capitalista, sino que también busca que las personas LGTB sean buenas ciudadanas del Estado moderno, defensoras de la nación, hijos sanos de la patria. Y ya podemos dilucidar que la asimilación tiene mucho que ver con aquellos que cumplen unos criterios de una clase determinada. Interesa el queer productivo, no el pobre: el primero es más moderno, europeo incluso, y está civilizado.

Moverse de los márgenes al centro ha supuesto para parte de la población queer ser emblema y representación de la nación en la que a día de hoy se enmarcan. El Estado español es ahora un lugar multicolor, abierto, tolerante y respetuoso con los derechos humanos. Los sujetos LGTB no son ya los bajos fondos, el underground y el monstruo aterrador, sino ciudadanos de pleno derecho que disfrutan de garantías constitucionales, a la vez que cumplen con el deber que la patria ordena. El hecho de colocarse en el centro normado le permite al ciudadano encarnar los principios de igualdad, futuro, progreso y justicia que salen de las raíces mismas de la socialdemocracia.

Si algo tienen las democracias modernas (posiblemente, la española sea una de las más modernas del mundo por esto) es que consiguen que los ciudadanos que las componen entronquen y asimilen el Estado en sus propios cuerpos. Así, la defensa de los valores e ideales estará cubierta no ya únicamente por las fuerzas del orden, sino que la población media se encargará de sustentar la idea de país y participar del juego de lo que puede o no hacerse en esta tierra. Son los

propios ciudadanos los que introducen la figura del Estado en sí mismos en pro de estas necesidades de igualdad, futuro, progreso y justicia de las que estábamos hablando. Que los sujetos queer se hayan insertado en esta misma lógica permite ampliar el campo de individuos que garantizan la correcta funcionalidad de las estructuras del propio Estado. Es algo así como contar con un cuerpo policial individualizado que se responsabiliza de que no se generen fracturas y de que los límites del mundo en el que nos movemos estén iluminados.

¿Qué queremos decir con todo esto? Que la normativización y la asimilación de los sujetos que eran anteriormente disidentes se ha hecho sobre la base de unas normas de forma que únicamente aquellos que cumplan con esa burocratización de la identidad (matrimonio o cambio registral del nombre y género, por ejemplo) serán reconocidos como ciudadanos aceptables. Solo el sujeto homonacional será un sujeto válido y con el que interlocute el propio Estado. «La identidad colectiva está construida no solo desde dentro, sino también moldeada y limitada por políticas e instituciones políticas, políticas de inmigración, mediante políticas de recursos vinculadas a lo étnico y por el acceso político regido según líneas étnicas».¹⁷ Aquellos que se mantengan en una subjetividad queer que se empeñe en la sombra, en el margen y el límite van a seguir siendo otredades de rechazo. Y será la propia comunidad LGTBIQ+ asimilada la que se va a encargar de reconocer quién sí y quién no, y bajo qué parámetros puede una persona nombrarse e identificarse como sujeto queer válido. Lo que no pase por la norma homonacional va a continuar siendo monstruoso.

Siempre se recurre a una realidad dominante que funciona internamente [...] Ya no hay necesidad de un centro trascendente de poder, sino más bien de un poder inmanente que se confunde con lo «real», y que procede por normalización. [...] Es la paradoja del legislador-sujeto, que sustituye al déspota signifiante: cuando más obedeces a los enunciados de la realidad dominante, más dominas como sujeto de

¹⁷ Joshua Gamson, «Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma», *Social Problems*, vol. 42, núm. 3, 1995, p. 393.

enunciación en la realidad mental, pues finalmente sólo te obedeces a ti mismo, ¡a ti es a quien obedeces!¹⁸

Cuando hablamos de paz social, nos estamos refiriendo exactamente a esto: a un Estado compuesto por individuos encargados de detectar las grietas que pueden quebrar las columnas que sustentan los valores fundamentales y que en esa sacudida lleguen a tirar por tierra la seguridad (y hablamos de seguridad en términos de control) de estructuras básicas como son la familia hipotecada que se sostiene a través del empleo como principio vital. Los sujetos homonacionales encarnan la figura del policía que se asegura de impedir el salto de la valla que separa el más allá de la norma con el centro de esta misma porque además temen que, si aparecen a la luz pública esos monstruos que desafían el *statu quo*, se puedan ver equiparados con ellos y perder los derechos y obligaciones que han llegado a conquistar.

La Nueva Nación Queer aparece como un Estado inserto en el propio Estado normado, o como un Estado paralelo y hermano, que identifica y asigna documentos de pertenencia a aquellos que la conforman y que, además, es capaz de utilizar técnicas de castigo, exposición pública y condena al ostracismo a las subjetividades que no se inscriban en ella. Además, el sujeto homonacional tiene un utilitarismo perfecto para el Estado normado: ya que se camufla como individuo progresista y moderno, puede disfrazar en su subjetividad las potencialidades securantistas que son más obvias en la normatividad. Es decir, dentro del sujeto homonacional, en su defensa de la patria multicolor, subyace el rechazo al otro que no es únicamente su opuesto disidente sexual de más allá del muro, sino que incluye esencialmente al migrante y al pobre. El sujeto homonacional, en esa defensa del nosotros del que ahora forma parte, es también un sujeto que señala, persigue y desplaza a las demás subjetividades que componen el afuera de la patria que habita, del migrante que puede poner en peligro ese *statuo quo*, como si del salvaje o el bárbaro se tratara, y también lo hace con aquel que no es un engranaje

¹⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-textos, 2023, p. 169.

del capital y supone una «carga económica» para los que sí son «productores».

Capitalismo rosa: biomercado y dinero gay

No debe resultar sorprendente a estas alturas que una institución como AEGAL, la Asociación de Empresas y Profesionales para Gays y Lesbianas de Madrid, se inserte dentro de esa supuesta comunidad queer o LGTB. Desde el momento en el que este grupo es asumido socialmente e incorporado a la Nación, el capital se pone en marcha y abre nuevas vías de mercado; es incluso creador de algo como la Nación Queer. Es este un modelo de negocio que se beneficia de los cuerpos de consumo del sistema homonacional y es así como ha encontrado líneas que hasta el momento estaban inexploradas o reducidas a la heteronorma. «Para las lógicas del mercado cualquier tipo de resistencia es susceptible de transformarse en un nicho de mercado explotable».¹⁹

De ahí que nazca la promoción de un turismo queer, con enclaves por todo el mundo, en alianza con la industria hotelera, los festivales o las agencias, a los que acudir por la oferta de un público nuevo y como búsqueda de acumulación de parejas sexuales.²⁰

Surge así también una industria de la gestación subrogada, en el afán de los sujetos queer de formar familias y componerlas con hijos nacidos a través del alquiler de úteros de mujeres habitualmente precarizadas y, en la mayoría de los casos, provenientes de países explotados por el Norte global; la misoginia y el mantenimiento del patriarcado es otra de las características que fundamentan a aquellos que encarnan el homonacionalismo, en su mayoría hombres homosexuales, pero no siempre.

¹⁹ Sayak Valencia, *Capitalismo gore*, Barcelona, Melusina, 2010, p. 152.

²⁰ La multiplicidad de parejas sexuales hasta el infinito por parte de cualquier persona, sea queer o no, no es en ningún caso censurable por nuestra parte. No nos mueve el puritanismo burgués que se ha instalado ahora en las clases medias. Lo que estamos cuestionando en este caso es que determinadas empresas e instituciones se lucren económicamente de los encuentros sexuales de cualquier individuo.

Los ejemplos de nuevas vías para el desarrollo del capital con base en el homonacionalismo son extensos y podríamos seguir con las bodas, la industria del sexo, el arte, la moda o las drogas. Todo lo que implica consumo por parte del sujeto homonacional ha sido ya captado por las estructuras del propio capitalismo; este mantiene cubiertas las necesidades de acumulación y bienestar de estos individuos en pro de activar su producción en el centro de la norma.

Los nacionalismos contemporáneos, entre ellos el homonacionalismo, ya no se basan únicamente en relaciones de tradición y cultura o parentesco o incluso en el devenir histórico de la nación y el significado de la misma, sino que están también mediados a través de la economía y el consumo. Los sujetos de una nación son interpretados ahora como clientes en un momento en el que todo puede ser comercializado y en el que siempre caben nuevas líneas. Lo que une nacionalmente es la capacidad de adquirir bienes y servicios y la homogeneidad de este consumo. La identidad colectiva se construye a partir de la posesión. Se forma parte de la misma nación cuando se consume de la misma manera y las mismas cosas.

Además, el hecho de que el Mercado-Nación vaya más allá de las fronteras territoriales que demarcaban los Estados nación, provoca que las necesidades de consumo y las relaciones entre consumidores se generen en sujetos que no comparten territorio y no cohabitan el mismo espacio. Es por eso que las necesidades de consumo con base en una identidad son cada vez más similares, a pesar de que los contextos geográficos no tengan nada que ver unos con otros. Así, en una vuelta más del imperialismo yanki, la producción de bienes y servicios vinculada a la identidad queer se globaliza y se equipara en cualquier punto del planeta. Al igual que han exportado las formas de lucha y las demandas, también se ha hecho con la composición estética de la identidad queer.

Es un biomercado en el que los cuerpos se ven atravesados por las lógicas del consumo y se enferma a las propias individualidades. Al tener que alcanzar un lugar social a través de lo adquirido, al componerse la identidad sobre la base de la igualdad de bienes y servicios para todos los sujetos que se asimilan en esa misma identidad, se refuerza el ansia por

llegar o sostener la reproducción de clase. De alguna manera, el ciudadano de la Nueva Mercado-Nación Queer llega a serlo como si se tratara de un estatus de clase. Es una impostura que debe ser mantenida en una economía del desarrollo a través del dinero gay.

En este mismo mercado del capital rosa, hay unos beneficiados que no podemos dejar de mencionar. Son los influencers queers que juegan con la reproducción del discurso de la identidad para su propio beneficio. Mediante el extractivismo de la producción de los movimientos sociales autónomos y las luchas de base, estos sujetos redefinen los marcos teóricos, pacifican las propuestas, desactivan su impacto y se lo cobran a título personal. Son figuras que consiguen un sustento vital, no solo desde sus redes sociales, sino también en la participación de charlas, ponencias, debates o incluso mediante la publicación de libros donde plagian lo expuesto por la autonomía queer.²¹ Así que el capital no solo genera líneas a través de las cuales adaptarse a nuevas identidades, sino que también crea un marco en el que determinadas figuras pueden aprovecharse de ello. Debería ser voluntad de los propios movimientos autónomos la demanda de la devolución íntegra de los beneficios económicos conseguidos por estos representantes autoafirmados. Una lucha radicalmente queer y con un modelo claro de oposición al capital no tiene, en ningún caso, figuras *mainstream* de representación colocadas por encima de los movimientos que las componen.

Es tiempo de paz. De paz social, claramente. Aún más: es tiempo de paz social en el mundo occidental. Los gritos de guerra vienen de lugares que están más allá, incluso más allá de los límites

²¹ Recientemente han sido publicados dos volúmenes presentados como referencias queer dentro del Grupo Planeta. Cabría en otro lugar una discusión sobre por qué estas figuras siempre publican sus textos en grandes grupos editoriales de carácter fascistoide y ultraderechista, componiendo su catálogo sin ningún tipo de ética sobre cualquier discurso político. En el mismo Grupo Planeta se han publicado recientemente títulos como *La secta. El activismo trans y cómo nos manipulan* o *Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género*.

de la norma. Vienen de Palestina, de Yemen, de Haití. Aunque están lejos, es necesario construir una frontera aún más alta y con la capacidad de insonorizar esos gritos. La comunidad queer asimilada grita, con sus conciudadanos, «¡que no entre ninguno, que no pasen!». Hace falta una tecnología militar que evite la caída del mundo conocido. Hay que sostener la Nueva Nación Queer. Es tiempo del miedo. ¿Quién va a contestarle?

Del Orgullo Crítico al Orgullo Cómodo: de la búsqueda de conflicto a la protección estatal

Aunque el momento 15M vino a sacudir la política y provocó que los movimientos sociales funcionaran como un activador y un espacio de aglutinamiento de masas en el momento en el que el mundo parecía resquebrajarse, los espacios queer ya habían tomado posiciones en este país desde unos años antes. En 2009 encontramos, por ejemplo, el primer Orgullo Crítico celebrado en la ciudad de Madrid como respuesta necesaria a la marca Pride y a ese Orgullo oficial que, desde finales de los años noventa y coordinado entre instituciones, partidos y empresas, se había hecho con el lugar y el discurso de la identidad queer.

El Orgullo Crítico tiene ya en su nacimiento una posición clara en la lucha por las vidas migrantes, siendo «Con fronteras no hay orgullo» el lema principal de los actos que se celebrarían en aquel verano. Se denunciaba la negación del derecho al asilo, la represión que suponían los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIEs), el consumismo del Pride y la capitalización de las luchas queer o el rechazo a los patrones binarios.²² Ese Orgullo Crítico retoma y mantiene precisamente esa actitud crítica de las subjetividades queer que parecía haberse difuminado desde la aprobación del matrimonio igualitario.

Nos preguntamos entonces qué ha ocurrido en estos largos quince años para que los espacios que mantenían viva esa búsqueda de conflicto de la que ya hemos hablado se

²² El manifiesto completo del Orgullo Crítico 2009 puede leerse en la web *Con fronteras no hay orgullo*: <https://confronterasnohayorgullo.blogspot.com/2009/06/maniprotesta-manifiesta.html>

hayan colocado en un lugar de interrelación con el Estado y de demanda de derechos que, en mayor o menor medida y a pesar de reivindicarse como espacios autónomos, cada vez se asemejan más en discurso a instituciones ya mencionadas como FELGTB o COGAM.

El caso más claro ha sido la postura sobre la Ley Trans. En 2021, el Orgullo Crítico de Madrid salía a las calles bajo el lema «Ni sexo asignado, ni género demostrado. Furia Trans contra toda autoridad» con un posicionamiento claro sobre la autopercepción de la subjetividad individual y la confrontación con las trabas legales a la hora de demostrar eso mismo. De hecho, la propia idea de la furia trans está enarbolando una enunciación radical de la rabia contra la *governance* que impide continuamente el buen vivir de las personas trans y queer. Por eso resulta desconcertante que, bajo esa misma idea, la manifestación gritara a lo largo del recorrido un continuo «Ley Trans Ya».²³

¿Estamos en la demanda o en el conflicto? ¿Queremos el reconocimiento legal y ceder a las instituciones la decisión sobre nuestra propia identidad? ¿No sería aún más radical una apuesta por la disolución absoluta del género? ¿Quizás la posibilidad de generar verdaderas comunidades de vida y trabajo en las que las desterradas por el Estado puedan lograr ese buen vivir en el margen? ¿Podemos responder a las violencias de forma colectiva y no acudir a los organismos punitivos y policiales? ¿Tomar y hacer del conflicto una herramienta política y no esperar al reconocimiento por parte de un tercero, siendo este un estamento de poder? Nos hace falta un extenso debate sobre todo esto que vaya más allá de las necesidades individuales y del reformismo.²⁴ Abriamos este texto hablando de cómo gobierno, medios de comunicación y movimientos

²³ Véase «Cientos de personas en el Orgullo Crítico protagonizan una sentada en la Gran Vía al grito de 'Ley Trans Ya'», *Europapress.es*, 28 de junio de 2021; disponible online.

²⁴ En la misma línea de los movimientos autónomos queer insertados en la demanda de derechos, podemos encontrar ejemplos como el Orgullo Crítico de Sevilla que salía este 2025 bajo el lema «Si utilizas mis banderas, garantiza mis derechos»; véase «Los colectivos LGTBIQA+ críticos andaluces se rebelan contra el orgullo mercantilizado», *El Salto*, 25 de junio de 2025; disponible online.

sociales comparten en la actualidad lenguaje y formas. El caso de los Orgullos Críticos, las plataformas de aglutinación de movimientos queer y los propios colectivos queer autónomos son un ejemplo de que esa búsqueda de conflicto ha quedado, esperemos que temporalmente, desterrada.

Ligamos estas demandas al Estado con la pregunta que habíamos dejado en suspenso más arriba: «Es tiempo del miedo. ¿Quién va a contestarle?». ¿A qué nos referimos con el miedo? ¿Qué es ese miedo, quién lo genera y qué paraliza?

Nos estamos acostumbrando al apocalipsis tomado en gotas homeopáticas. En una secuencia cada vez más acelerada desde 2008, la crisis económica se combina con una cadena de eventos catastróficos de magnitud tanto local como global: el accidente de Fukushima de 2011, la larga guerra de Siria (2013-¿2024?), la pandemia de covid-19 iniciada en 2020, la guerra de Ucrania, el genocidio de los gazatíes, las inundaciones recurrentes en todo el planeta, las espectaculares subidas del precio de los alimentos de 2010-2011 y luego de 2020-2021, además de un largo etcétera que incrementaría esta lista de forma quizás redundante, pero al que necesariamente habría que añadir los conflictos de Sudán y el Yemen, y las olas de incendios de Australia de 2020, América del Sur de 2022-2023 y Canadá de 2023, con más de diez millones de hectáreas calcinadas cada una.²⁵

Podríamos incluir todos aquellos fenómenos que nos lanzan chispazos del fin del mundo. Al fin y al cabo, vivimos un momento de colapso inminente en que cuestiones como los conflictos bélicos, los desastres naturales o las subidas y desplomes en la Bolsa deben ser leídos de forma paralela. La caída del mundo que conocemos no se va a resolver con un gran estallido que finiquite todo, sino que será una acumulación de sucesos. Esto es lo que está provocando el miedo. El terror absoluto a la posibilidad de que todo acabe y lo lleguemos

²⁵ Emmanuel Rodríguez, «Los tiempos del nihilismo dulce», *El fin de nuestro mundo. La lenta irrupción de la catástrofe*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025; publicado originalmente online en zonaestrategia.net

a ver; sumado además a la percepción individual de que no podemos hacer nada para frenarlo porque es mucho mayor que nosotros mismos. Un sentimiento personal que, a pesar de la participación o vinculación con espacios políticos que deberían estar pensando sobre ello, se impregna como un contagio y bloquea cualquier opción de fuga. Es el miedo atroz el que está conduciendo al inmovilismo de los propios movimientos, valga la redundancia. O, peor, no solo se han inmovilizado y se han colocado en un lugar de indisposición generalizada,²⁶ sino que han devuelto la mucha o poca agencia que tenían y la han colocado en manos del Estado padre. Parece como si únicamente esta entidad gestionada por los técnicos de la democracia moderna pudiera cubrir ahora las demandas y necesidades de los atemorizados del mundo.

El mejor ejemplo reciente para entender cómo los movimientos sociales, y los queer en particular, han dejado las puertas abiertas a la política del miedo y de dónde deriva la necesidad de intermediación del Estado fueron las elecciones de julio de 2023. El Partido Popular parecía seguro de optar a formar gobierno con una ultraderecha que había permeado en un amplio sector de la población, tras su victoria en las municipales de mayo. En ese momento, Yolanda Díaz, cabeza visible de Sumar (un patchwork de los partidos pos15M, la vieja izquierda comunista y la socialdemocracia liberal), se colocó como el azote de la derecha y la ultraderecha en defensa de los derechos de las oprimidas de España. Quizás desde la lucha por el matrimonio igualitario no se ha visto en este país una declaración tan pública y constante en favor de los movimientos LGTB. Yolanda Díaz dedicó su campaña a clarificar que su llegada al gobierno permitiría activar un cortafuegos frente al avance de la ultraderecha. La protección estaba asegurada. Ella y su partido eran la apuesta necesaria para que las subjetividades queer pudieran vivir en libertad. Todo bajo el mantra del miedo.

Los movimientos queer, que históricamente habían confrontado con cualquier sombra de gobierno que quisiera dirigir sus vidas, compraron y se adhirieron a la izquierda

²⁶ Sobre esta indisposición hablé en «Indispuestas. Cuando nadie quiere poner la vida en ello», *El Salto*, 23 de octubre de 2023; disponible online.

institucional como verdadera garante de los Derechos Humanos. Movimientos e individuos se sumaron a la campaña de Yolanda Díaz en el verano de 2023 y pidieron incansablemente el voto de aquella que había prometido la protección de sus vidas. Es, probablemente, el punto histórico que podríamos marcar en el calendario para hacernos cargo de cuándo las subjetividades queer, no aquellas homonacionalizadas, sino las que venían de una tradición combativa, se desagenciaron y otorgaron el poder al Estado moderno. Su agenda política quedaba en manos de la agenda del gobierno y su potencia de desestabilizar la norma era relegada a un lugar lejano en pro de las demandas por la seguridad. La valla del afuera estaba derruida y los monstruos entraban a la luz de la norma. El miedo pudo con la capacidad de organización, de deseo y de conflicto.

Seguridad, identidad y clase

Sin embargo, esta búsqueda de protección del Estado no tiene que ver solo con ese miedo. Si una cosa queda clara en este primer cuarto del siglo XXI es que los movimientos sociales queer se componen de sujetos de clase media. Tanto los homonacionalizados como los que permanecen como monstruos comparten en algún grado un lugar de clase en el que la proletarianización y el obrerismo brilla por su ausencia. Es tarea difícil encontrar espacios de lo queer donde las urgencias y la reproducción de la vida se coloquen en el lugar prioritario de atención. Los sujetos que los componen son hijos del progreso, educados universitarios, herederos de la casa familiar, futuros propietarios, profesionales liberales y funcionarios. Y muchos de aquellos que puedan alzar el «yo no cumplo con nada de esto», no dejan de ocupar un lugar de precariedad vital en el que la disposición a una lucha colectiva está sometida a la lucha por la propia vida individual; sus condiciones pueden ser precarias pero no se organizan en torno a ellas sino en asambleas autorreferenciales en las que la identidad es el núcleo central del debate y el yo prima por encima del nosotros.

Debemos aclarar las veces que sean necesarias que no se niegan determinadas necesidades a las que ciertos sujetos de la comunidad se enfrentan, siendo la violencia

contra las personas trans y, en el ámbito material, la imposibilidad de estas de acceder al mundo laboral, hechos urgentes a los que cualquier movimiento social, no solo los sectorializados por la cuestión queer, deberían estar atendiendo. Tampoco negamos la realidad en la que individualidades rurales, periféricas y sí, también habitantes de las capitales del Estado, viven diariamente acoso, rechazo familiar o, incluso, violencia física. No somos ajenos a las formas en las que la heteronormatividad golpea sobre determinadas subjetividades. De hecho, es por esto mismo que apremiamos a las colectividades queer que pretenden politizarse en espacios autónomos a que se muevan a la acción y a la gestión desgobernada de estas cuestiones. En caso de resultar necesarias las agrupaciones por identidad, que no sean las reflexiones sobre la propia identidad las que medien la agenda política. Hay cuestiones que precisan de mayor atención que el yo mismo.

Vemos que las llamadas a la seguridad nos aíslan, como con la cuestión de los «espacios seguros». Somos sumamente conscientes de la necesidad de encontrarnos con afines que hablen el mismo idioma y entre los que idílicamente hay menor probabilidad de vivir violencia cuando se viene con una mochila de agresiones. Pero es que los espacios seguros no van a existir nunca. Pensar en el espacio en términos securitarios muestra hasta qué punto el imaginario policial del Estado ha captado nuestras formas de estar en el mundo. Buscar la seguridad es pretender asentarse cómodamente mientras nos rodea una valla de alambre y una cámara está alerta. Los espacios que se pretenden seguros solo consiguen ser espacios aislados. Hay que componerse con otros, ¿o lo queer solo pretende rodearse de la diversidad que considere oportuna? Hay que tener el suficiente coraje para generar afecto político con aquellos que podrían habernos generado situaciones incómodas, pero con los que compartimos una lucha común. Un movimiento social que se pretende autónomo debe asumir que las propias luchas y el grupo tienen mayor potencia que las necesidades individuales. Solo en la construcción de un nosotros mostruoso podrán caer los muros securitistas, alcanzar a hablar con el coraje de la verdad

en el sentido foucaultiano²⁷ y sentir el afecto político como algo real.

El hecho de introducir prácticas securitarias y dejar en manos del Estado la agencia es lo que ha provocado que la posibilidad de acción sea nula y que la agenda venga determinada por cuestiones que suceden periódicamente. A eso llamamos Orgullo Cómodo. Si la urgencia queer es que las personas trans se puedan sostener materialmente al no tener acceso al mundo laboral, las colectividades no pueden perder el tiempo en la reflexión sobre lo que ha dicho el político de turno o sobre cuestiones como que en tal Ayuntamiento no han querido colgar la bandera arcoíris. Que se metan por el culo la bandera arcoíris, la bandera española y todas las banderas que pretendan generar una identidad y atrapar a los sujetos en una cárcel estanca en la que sean esto o lo otro. Lo queer debe estar mucho más allá de las agendas políticas de gobierno. Lo queer tiene la potencia de hacer efectiva una subjetividad de contrapoder real, al tiempo que es portador de una potencia destituyente de la norma. Es decir, lo queer puede activar los mecanismos que deshagan la *governance* a través de sus propias categorías que se diluyen, que evitan la asimilación, que se escapan de las fronteras de la norma y componen formas comunales de marginalidad. Lo queer es en sí mismo una bomba contra el estado de las cosas tal y como las conocemos. Es por ello que la lucha queer debe despreciar su propia identidad queer porque el propio término identidad queer ya está cercando quién sí y quién no. Debe escaparse de cualquier acotamiento, buscar la grieta que le permita no ser o ser-con-todos en algo que no se pueda definir, pero que pueda ser un quiebre de la realidad legal que habitamos. «El desafío último de lo queer no es solo cuestionar el contenido de las identidades

²⁷ Con el «coraje de la verdad» nos referimos a las ideas de Foucault acerca de la figura del *parrhesiasta*, aquel que es capaz de colocarse ante todos y hablar con la verdad más allá de la moral. Lo tomamos aquí porque esa idea de verdad y del coraje de hablar con ella es el atrevimiento del que goza el potencial de lo queer a la hora de subvertir la norma y devenir una alteridad que no se conforma con la norma. Se puede hacer un mejor acercamiento a este concepto en Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Madrid, Akal, 2014.

colectivas, sino cuestionar la unidad, estabilidad, viabilidad y unidad política de las identidades sexuales, incluso siendo estas usadas y asumidas». ²⁸

Si la urgencia social está en la dificultad de acceso y pago de la vivienda, que la comunidad queer arranque ahí un modelo de vida comunitaria en el que la familia o la individualidad queden desterradas. Que se pongan mano a mano con los Sindicatos de Inquilinas y las PAHs, que desalojen el familiarismo de sus discursos y propongan un modelo en el que todas las casas sean de todas. Si el conflicto está en las fronteras, que se mantenga el vínculo con la comunidad racializada y migrante, ya que no hay nada más queer que aquel que sale de su tierra y salta la valla y aparece en otro lugar en el que una norma le señala y estigmatiza. Que las subjetividades queer se pongan en marcha para señalar que el gobierno que pretende protegerles de la ultraderecha es el que ha hecho del Mediterráneo un cementerio.

Nombramos vivienda y fronteras porque nos parecen las dos cuestiones que más urgencia precisan en este momento. Pero igual podríamos hablar de colapso, de cambio climático, de guerra o de lo que fuera. La cuestión es desechar la identidad como pilar central de un movimiento político que debería pretender la acción directa, el apoyo mutuo y la solidaridad como ejes centrales de su lucha. Retomar de nuevo las formas políticas que permitieron rechazar la asimilación y los procesos de integración, a la vez que se componían comunidades de resistencia y de otredad marginal revolucionaria. Volver a un movimiento político que plantee un proceso de impugnación y de destitución radical de toda norma. La identidad solo acota y encarcela, sectorializa la potencia política y la recluye en un lugar que, llegados a este momento, no puede aportar nada más allá. Encerrarse en la identidad es, en sí mismo, contrarrevolucionario. De hecho, «sostengo que una política verdaderamente radical o transformadora no ha sido el resultado del activismo queer. En muchos casos, en lugar de desestabilizar las categorías y binarismos asumidos de la identidad sexual, la política queer ha servido para reforzar

²⁸ Joshua Gamson, «Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma», *ob. cit.*, p. 397.

dicotomías simples entre lo heterosexual y todo lo queer».²⁹ El siguiente paso, establecida esta paz social, no es más que la asimilación total de cualquier sujeto queer en la norma.

Por lo tanto, depende de uno mismo, en el devenir revolucionario, destituir al Yo junto con la realidad enemiga. La auto-destitución del militante consiste al mismo tiempo en consentir la deposición de la propia identidad social, en desactivar el dispositivo de la ideología y en aferrar la potencia de esa máscara, de esa forma particular de existir que es la militancia, que es una forma de vida que se desarrolla exponiendo una relación singular con la propia parte y con el mundo que se funda en la fidelidad a una verdad, la verdad de un encuentro que cada uno tiene en su propia vida, no con individuos, ni con una idea, sino con una fuerza.³⁰

A modo de conclusión

¿Quién va a hablarle al miedo? ¿Quién va a plantar cara? ¿Quién se va a colocar en un lugar de riesgo en el que cuerpo y vida se pongan en juego? Más de un quién, deberíamos preguntarnos por un quiénes. Porque esto nunca va a ser posible más que desde lo común, a no ser que un voluntario suicida pretenda arrojararse ante ese miedo. Pero no debería ser nuestra intención encontrar al mártir.

Institucionalización, familia, homonacionalismo, capitalismo rosa, miedo, clase, identitarismo. No queremos someternos a la derrota y la aceptación de la asimilación de la comunidad queer. El debate sigue abierto y ya lo anunciamos en la introducción: no traemos propuestas. Alguna puede que se nos haya escapado, es cierto, pero no es nuestra intención última. La voluntad de este texto es plantear cuestiones que sabemos que son incómodas. Entendemos las ganas de más de uno de querer gritarnos a la cara por las cosas aquí dichas. Quizás sea un lugar por donde empezar. Las rabias que puede generar son compartidas, no estamos al margen

²⁹ Cathy J. Cohen, «Punks, bulldaggers, and welfare queens», ob. cit., p. 438.

³⁰ Marcello Tari, *No existe revolución infeliz. El comunismo de la destitución*, Lleida, Petit 14, 2025, p. 21.

de lo dicho. Hemos sido partícipes de los espacios citados y de otros muchos y hemos sido cómplices de su caída, de la cesión de poder y de la pérdida de potencia. Entonamos el *mea culpa* también.

Ahí está el principio, quizás. En asumir el coraje de esta verdad. Aceptar la incomodidad de las cuestiones planteadas. Solo así podemos empezar con una transformación, si es que hay disposición a ello. El debate sigue y debe hacerlo más allá de lo textual. La acción está en la vida. Las puertas para reformular la comunidad están delante nuestro. En el encuentro es por donde podemos seguir. Ya ha pasado otras veces, ya fuimos sombra más allá del muro. El espacio es nuevamente habitable. Invitamos a adentrarnos otra vez, juntas.

En nombre de la Tierra y sus criaturas.

Por una nueva ecología política

Isidro López Hernández

¿Que ha sido de la ecología política?

La historia de los movimientos de la segunda mitad del siglo XX, los llamados entonces «nuevos movimientos sociales», se puede resumir como la ocupación progresiva de los espacios de conflicto que el movimiento obrero iba dejando atrás en su gradual asimilación al aparato de los Estados de bienestar keynesiano-fordistas. A medida que los grandes sindicatos pasaban a ser parte de la negociación colectiva y la orientación revolucionaria del movimiento obrero se iba perdiendo en favor del «pragmatismo» de los salarios directos e indirectos, el amplio espectro de las luchas feministas, antiimperialistas, urbanas o ecológicas anteriores a las dos guerras mundiales caía fuera de su ámbito de preocupación. La excepción notable fue la llamada «autonomía obrera», que precisamente se levantó contra partidos y sindicatos socialdemócratas y/o comunistas en nombre de las tradiciones obreras revolucionarias.

En el caso de los movimientos ecologistas, en esa misma segunda mitad del siglo XX apareció este nicho debido al abandono progresivo del interés por el marco natural y territorial en el que, necesariamente, se desenvuelve el conflicto capital-trabajo. Precisamente en su papel de actores

principales de la negociación colectiva en el interior del Estado, los grandes sindicatos fordistas pasaron a formar parte de las grandes coaliciones pro-crecimiento que aún hoy, si bien cada vez de forma más residual, gobiernan los procesos laborales en Europa y Estados Unidos. En la medida en que el fin último de la política revolucionaria era la transformación sistémica, las organizaciones que reclamaban tal cosa estaban obligadas a pensar en modelos de nueva sociedad. Cuando el fin último de la política de clase obrera pasó a ser negociar la distribución del, entonces amplio, excedente generado por la productividad del trabajo, la obligación de las organizaciones de clase obrera pasó, a su vez, de pensar utopías a pensar cómo defender lo existente.

Los profundos cambios culturales y políticos que agrupamos bajo el signifiante «1968», se pueden pensar como el momento en el que la imaginación utópica pasó de residir solamente en los movimientos políticos de la clase obrera a expandirse por el universo de lo contracultural. Y desde ese universo, en sus cambiantes y ambivalentes formas, la utopía ha mantenido una suerte de relación pendular de atracción / repulsión con el activismo político formalmente organizado.

La reconexión con la «naturaleza», sin que el término tenga la menor unidad de contenido, es quizá la gran utopía *hippie*. En Estados Unidos, los epicentros californianos del primer ecologismo, *Sierra Club* o *Earth First!*, produjeron un discurso biocéntrico y conservacionista centrado en la protección de los grandes espacios «salvajes» del oeste de EEUU.¹ Este punto de vista no tardó en encontrar una respuesta que vinculaba luchas sociales y luchas ecológicas desde una matriz anarquista en el Instituto de Ecología Social de Murray Bookchin, situado nada casualmente en el estado de Vermont,

¹ Las leyes conservacionistas y antipolución de California, la *Wilderness Act* (1964) y la ley federal *Clean Air Act* (1963) proceden directamente de los movimientos ecologistas californianos de primera hora. El vertido de petróleo en Santa Barbara, cerca de Los Angeles, fue la base para la *California Environmental Quality Act* de 1970. También en los años sesenta, los movimientos urbanos contra el desarrollo inmobiliario de la bahía de San Francisco lograron la creación en 1965 de la *San Francisco Bay Conservation and Development Commission* (BCDC) un primer experimento de planificación territorial con criterios ecológicos.

el santuario *hippie* de la Costa Este. Este choque de visiones acerca de lo que debía ser el naciente movimiento ecologista dio lugar a un durísimo debate político entre la *Deep Ecology* californiana y la *Social Ecology*² de Vermont, que duró una década y que aún resuena en algunos debates actuales. En Europa, sin embargo, la genealogía del movimiento verde es algo diferente. En concreto, el nacimiento del Partido Verde (*Die Grüne*) como autodenominado «partido anti-partidos» proviene directamente del movimiento pacifista y del '68 alemán.³ La oposición a la colocación de misiles nucleares *Pershing II* y el rechazo a la energía nuclear fueron los motores del nacimiento de los verdes alemanes como fuerza ecologista procedente de una versión propiamente alemana del pacifismo.⁴

La hibridación entre el primer ecologismo y la fuerza de los movimientos anticoloniales y antiimperialistas, con el rechazo masivo de la Guerra de Vietnam como expresión más visible, dio como resultado el nacimiento de un enfoque

² En palabras del propio Murray Bookchin ya en los años setenta en la publicación del Instituto de Ecología Social de Vermont: «No considero a las personas como un cáncer para el planeta; el verdadero cáncer que aflige al planeta es el capitalismo y la jerarquía. No creo que podamos contar con oraciones, rituales y buenas vibras para eliminar este cáncer; creo que tenemos que combatirlo con todo el poder que tengamos»; véase Dave Foreman y Murray Bookchin, *Defending the Earth: A Debate*, Montreal / Nueva York, Black Rose Books, disponible online en <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-and-dave-foreman-defending-the-earth-a-debate#toc10>

³ Para hacerse una idea de los principios políticos de *Die Grüne* baste citar que su Congreso de Karlsruhe en 1980 establecía cuatro pilares para su acción política: a) sabiduría ecológica; b) democracia de base; c) justicia social; y d) no violencia.

⁴ Si hay que buscar las influencias intelectuales profundas de *Die Grüne* se pueden encontrar en los escritos de Gunther Anders. Anders argumentaba que la humanidad sufre una desajuste fundamental, la «fractura prometeica»: nuestra capacidad tecnológica para crear y destruir (por ejemplo, armas nucleares) ha superado con creces nuestra capacidad emocional e imaginativa para comprender las consecuencias de nuestras acciones. Según Anders, somos capaces de imaginar el fin del mundo pero no los más simples pasos para prevenirlo. G. Anders, *La obsolescencia del hombre. Vol. I: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Valencia, Pre-Textos, 2011.

llamado «ecología política». Este nuevo enfoque procedía de varias fuentes. Las teorías de la dependencia,⁵ vinculadas al antiimperialismo y los movimientos de liberación nacional, tenían su expresión teórica más sofisticada en la Escuela de los sistemas-mundo de Wallerstein y Arrighi.⁶ La propia ecología social anarquista de Murray Bookchin⁷, y más tarde los escritos de Barry Commoner,⁸ apuntaban a un ecologismo que necesariamente tenía que ser anticapitalista si quería tener fuerza transformadora real. En el campo más académico, la antropología ecológica de Roy Rappaport y Julian Steward⁹ extendía el concepto de ecología hasta convertirlo en una antropología materialista que incrustaba las formas de vida tribales y precapitalistas en los ecosistemas a los que pertenecían. También desde el campo de la antropología, aunque desde una posición mucho más ambiciosa, la contribución de Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, es fundamental para entender un texto único en su apuesta por la *ecosofía* como es *Las tres ecologías* de Félix Guattari;¹⁰ en

⁵ Dentro de una gama bastante variada de posiciones, el enfoque de la dependencia enfatizaba el drenaje constante de valor de la periferia al centro del sistema capitalista. La desvalorización de la fuerza de trabajo y de los recursos naturales y energéticos de las colonias se señalaba en todos los casos como manifestación de este drenaje continuo de valor. Algunos títulos son S. Amin, *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2020 [1970]; W. Rodney, *Cómo Europa subdesarrolló a África*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2021 [1972]; E. Williams, *Capitalismo y esclavitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011 [1944]; R. M. Marini, *Dialéctica de la dependencia*, Ciudad de México, Era, 1973.

⁶ G. Arrighi, *The Geometry of Imperialism: The Limits of Hobson's Paradigm*, Londres, NLB, 1978; I. Wallerstein, *El capitalismo histórico*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1988.

⁷ M. Bookchin, *La ecología de la libertad: El surgimiento y la disolución de la jerarquía*, Madrid, Capitán Swing, 2021 [1984].

⁸ B. Commoner, *El círculo que se cierra: Naturaleza, hombre y tecnología*, Barcelona, Plaza & Janés, 1972.

⁹ R. Rappaport, *Cerdos para los antepasados: El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2007 [1968]; J. Steward, *Teoría del cambio cultural: La metodología de la evolución multilineal*, Urbana, Universidad de Illinois, 1955.

¹⁰ G. Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente: Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires, Editorial Lumen, 2006; F. Guattari *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-Textos, 1996.

este texto se integran las dimensiones ambientales, sociales y mentales de la ecología en un proyecto de emancipación apenas esbozado y, tristemente, no continuado tras la muerte de Guattari.

Entre mediados de los años setenta y mediados de los años ochenta aparecen una serie de trabajos pioneros que se reclaman parte de la ecología política. Aunque el término había sido utilizado en los años treinta, fue un antropólogo, Eric R. Wolf,¹¹ quién utilizó conscientemente el término «ecología política» ya con el ecologismo convertido en un «nuevo movimiento social». En su análisis, Wolf sitúa las estructuras de propiedad capitalistas en el corazón de la ecología realmente existente y, enlazando con la tesis de su obra central, *Europa y la gente sin historia*, vincula la entonces incipiente crisis ecológica a la sumisión colonial del planeta ante las fuerzas de la expansión capitalista. Profundizando esta visión, Michael Watts¹² examinó la crisis alimentaria de la década de los años setenta en el Sahel de África Occidental, particularmente en el norte de Nigeria. Watts, inspiración pionera para el monumental *Los holocaustos de la era victoriana tardía* de Mike Davis,¹³ argumenta que las hambrunas no son meramente desastres naturales, sino fenómenos socialmente producidos, arraigados en las estructuras políticas y económicas. Las hambrunas, en última instancia, revelan cómo la sociedad, la política y los mercados funcionan bajo presión. Los trabajos de Piers Blaikie en los años ochenta acerca la especificidad capitalista de la degradación progresiva del suelo en el Nepal colonial completarían esta primera tanda de trabajos adscritos explícitamente a la ecología política en tanto ecología integrada en los sistemas de poder capitalistas.¹⁴

¹¹ E. R. Wolf, «Ownership and Political Ecology», *Anthropological Quarterly*, vol. 45, núm. 3, 1972, pp. 201-205.

¹² M. J. Watts, *Silent Violence: Food, Famine, and Peasantry in Northern Nigeria*, Athens, University of Georgia Press, 1983.

¹³ M. Davis, *Los holocaustos de la era victoriana tardía: el Niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo*, Valencia, PUV, 2006.

¹⁴ P. Blaikie, *The Political Economy of Soil Erosion in Developing Countries*, Londres, Longman, 1985.

Salvo algunas excepciones,¹⁵ la ecología política ha ido perdiendo pie en unos debates cada vez más desvinculados de la política antagonista. El debate entre Green New Deal y decrecimiento sería el punto cualitativamente más bajo y de mayor confusión en el campo que un día fue el de la ecología política materialista; a analizar sus límites se dedicará buena parte de este artículo. Sin embargo, quizá como preludio de una transformación general de la sensibilidad, en 2015 y 2016 se publicaron dos trabajos que han abierto una nueva era para el discurso de la ecología política: *Capital fósil* de Andreas Malm y *El capitalismo en la trama de la vida* de Jason W. Moore.¹⁶

Dos hipótesis bien diferentes, la de Malm cercana al determinismo energético, y la de Moore como una actualización de la tesis de los sistemas-mundo ahora convertidos en ecologías-mundo que se construyen a partir del impulso incesante del capital por apropiarse de trabajo no pagado humano y no humano. Malm enfatiza el papel de los combustibles fósiles en la acumulación de capital y en las luchas de clases, mientras Moore, que critica con dureza la dualidad sociedad / naturaleza de origen cartesiano, propone una lectura histórica de la crisis ecológica. De alguna manera, este artículo se sitúa en las líneas trazadas por este renacer de la ecología política, con la diferencia de que aquí consideramos que ningún análisis teórico vale para gran cosa si no hay movimientos que pongan los análisis teóricos en un marco de táctica y estrategia política para la transformación.

Todos estos trabajos adscritos a la ecología política tienen en común el poner el análisis materialista en general, y

¹⁵ Habría que citar aquí los trabajos de Joan Martínez Alier en el desarrollo del concepto de «ecologismo de los pobres». Estos trabajos, aunque lastrados por el maltusianismo declarado del autor y completamente centrados en las comunidades tradicionales del Sur global, al menos intentan dar una dimensión de clase y antagonista a la ecología política. J. Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria, 2005 (6ª ed., 2021).

¹⁶ A. Malm, *Capital fósil: El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*, Madrid, Capitán Swing, 2020 [2016]; J. W. Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020 [2015].

el marxista en particular, dentro de la dinámica de los territorios y ecosistemas en los que se desarrollan las relaciones de producción y poder que configuran las sociedades humanas, y que, a su vez, determinan la dinámica de los ecosistemas. El enfoque de la ecología política, en su sentido quizá más indiferenciado y básico, aquel que nos recuerda que el capitalismo histórico se desenvuelve necesariamente en el medio físico y territorial, es indispensable para entender nuestro mundo político. Lo era a principios en los años setenta y en los años ochenta del siglo pasado, y lo es ahora más que nunca.

El problema de las escalas: bajar a lo global, subir a lo local

Precisamente una de las aportaciones más sólidas del ecologismo de los años setenta, fue señalar una crisis global que opera por encima de las fronteras de los Estados nación, permanentemente rediseñadas en las guerras y los pactos que de ellas se siguen. El naciente ecologismo afirmó rotundamente que los sujetos políticos que harían posible la superación de la crisis ecológica serían, nada menos, el planeta y sus criaturas.

Como se ha podido comprobar, señalar la escala necesariamente planetaria de la crisis ecológica, lejos de resolver el problema político, lo ha amplificado, dado que los humanos vivimos en un territorio dividido, fragmentado y determinado por las dinámicas de poder de los Estados nación capitalistas. Y el problema no consiste en que no haya instituciones globales que se muevan en los parámetros de la crisis ecológica. Desde el Banco Mundial a la OCDE pasando por la Unión Europea y todas las agencias de la ONU habidas y por haber, han hecho suyos los compromisos de las Cumbres de Kioto y París. Las COP anuales serían la materialización de este modelo.¹⁷

¹⁷ Las COP (Conferencia de las Partes) son las cumbres anuales de la ONU que se celebran desde 1995 donde casi todos los países del mundo se reúnen para negociar compromisos para detener el cambio climático. Las más célebres serían la COP3 de Kioto de 1993 en la que se alcanzaron los Acuerdos de Kioto por los que los países «desarrollados» se comprometían a reducir sus emisiones de CO₂ y la COP21 de París en 2015, donde se sitúa el objetivo de limitar el calentamiento global a 2° por encima de los niveles preindustriales.

En realidad desde el principio este tipo de foros se pensaron como extensiones de las negociaciones comerciales transnacionales, tipo GATT o OMC. No suponen el menor desafío al sistema de Estados nación capitalistas y, por lo tanto, bajo la apariencia de una concertación de intereses, lo que estas cumbres anuales han creado es un mecanismo de legitimación para la reproducción capitalista bajo una capa de intervención «realista». Sin duda, los informes del IPCC vinculados a estas cumbres han difundido lo mejor de la ciencia del clima y han tenido un enorme impacto a la hora de construir simbólicamente el objeto «cambio climático» como un conglomerado de efectos geofísicos relacionados entre sí a escala global. Pero en la medida en que estos mismos informes han servido para legitimar la transición al capitalismo verde global, han quedado desactivados en su potencia política. La consecuencia es que los informes del IPCC son inmejorables en lo que respecta a la descripción empírica de las consecuencias del «cambio climático», pero poco o nada tienen que decir con respecto a sus causas. El incremento constante de los niveles de gases de efecto invernadero en la atmósfera es una consecuencia de causas sistémicas mucho más profundas que la simple afirmación trivial e inoperante de su origen «humano».

A pesar del rotundo fracaso de todos los dispositivos políticos globales diseñados al efecto de intervenir sobre la crisis ecológica, las COP serían el mejor ejemplo de fracaso, muy especialmente sobre la crisis climática. La crisis ecológica no es menos global de lo que lo era cuando emergió el movimiento ecologista, de hecho, a la manera dialéctica, si la conciencia de la crisis forma parte de la propia crisis, nos encontramos en un momento incomparablemente más global de la crisis que en el largo '68 del siglo pasado. Y, sin embargo, en ninguna de las corrientes del ecologismo político encontramos nada cercano a una estrategia de la escala y

En realidad los 2° deberían no ser más de 1,5° según los propios criterios de las COP. Según las proyecciones de la COP, de aquí a 2030 habría que reducir un 45 % las emisiones de GEI para estar en algún camino remotamente cercano al límite de los 2° de calentamiento para 2100. Los escenarios del IPCC, dependientes de las COP, manejan que una continuación de las tendencias actuales (*business-as-usual*) supondría un calentamiento de una horquilla entre 2,6° y 4,8° por encima de los niveles preindustriales.

la ambición necesaria para afrontar la crisis ecológica global, incrementada en sus efectos visibles por el acelerador del cambio climático.

A modo de *disclaimer*, es importante especificar que las luchas ecologistas locales, las luchas concretas en un territorio concreto, no entran en este ámbito crítico. No porque no tengan importancia, que tienen mucha, sino porque, exitosas o no, no plantean un discurso de conjunto que pueda servir como guía estratégica global (cosa que tampoco es su cometido). Las luchas concretas contra tal o cual afección capitalista a un territorio concreto no son, *per se*, extrapolables a la construcción de un discurso antagonista global, de hecho en muchos casos son tan específicas como el territorio en el que se desarrollan.

El ejemplo más visible y desarrollado de luchas territoriales vertebradas es *Soulevements de la Terre* en Francia. Nacido en 2021 como forma de escalar el conflicto por la construcción del aeropuerto de Nantes sostenido por la ZAD de Notre Dame des Landes, este colectivo recombinate de otras luchas, sería un verdadero ejemplo de luchas ecologistas organizadas a partir de una alianza entre movimiento ecologista y agricultura politizada. El problema que dificulta la extensión de este modelo es que no existe una capa de agricultores politizados más allá de Francia. El conflicto de los agricultores no conformes con el control capitalista de la producción, ahora enmarcados en la *Confédération Paysanne* pero con origen en la particular transición francesa al capitalismo, ha hecho que este proceso de desmantelamiento de la agricultura tradicional haya sido en Francia mucho más problemático que en otros lugares.¹⁸

Evidentemente, la existencia de un frente de lucha agrícola abierto facilita el que las distintas oleadas de luchas por el territorio se enganchen a él para escalar el conflicto eco-social. Allí donde esa historia de luchas agrícolas no existe,

¹⁸ Un buen ejemplo de la idiosincrasia francesa sería la trayectoria del líder carismático de la *Confédération Paysanne*, José Bové: objetor de conciencia, formado en Berkeley, en los años setenta se lanza a la lucha política contra el *agribusiness* en el Midi francés y en 1987, diez años después, fruto de esas mismas luchas, funda el sindicato agrícola rebelde.

tampoco existe un enganche inmediato en el territorio que permita a los movimientos establecer alianzas tácticas y estratégicas de cierta solidez para ir más allá de las resistencias concretas y puntuales.¹⁹ En resumen, lejos de menospreciar el poder transformador local de estas experiencias de lucha territorial, lo que hoy no existe, y se necesita, es un hilo conductor que las haga replicables, adaptables y comunicables entre sí.

El Green New Deal y la perspectiva de la «gestión planetaria»

Hecha esta importante consideración previa, volvemos al fondo del asunto que aquí nos preocupa: el capital se ha apropiado del discurso ecologista para relanzar una acumulación de capital dañada por cuatro décadas de persistente exceso de capacidad, rentabilidad menguante y una crisis ecológica galopante. Los parámetros de la operación son tan descabellados como el propio capitalismo pospandémico en el que vivimos: el mismo modo de producción que ha destrozado el planeta en menos de doscientos años sería el modelo indicado para resolver esta misma crisis.

Para la cobertura teórica de esta operación, la nueva expertocracia verde moviliza los rescoldos ideológicos, más o menos calientes, de dos escuelas económicas de éxito en el siglo XX, el schumpeterianismo y el keynesianismo, que hoy aparecen revueltas y combinadas entre sí en diversas proporciones en el discurso de los defensores del Green New

¹⁹ Las luchas poco menos que heroicas contra la ganadería intensiva, en concreto, contra las macrogranjas en Castilla La Mancha, promovidas por una capa de propietarios agrícolas neocaciquiles, surgidos directamente del franquismo y refrendados por las subvenciones de la PAC, dan fe de esta diferencia con contextos donde al menos una capa de la población agrícola está poco menos que en permanente estado de movilización desde hace doscientos años, como es el caso de Francia. Plataformas como la Coordinadora Stop Ganadería Industrial en Toledo o Pueblos Vivos en Cuenca han mantenido una lucha constante en pueblos como Polán o Retamoso de la Jara en Toledo y Priego en Cuenca. Esta lucha ha estado en buena medida desatendida por algunas organizaciones ecologistas, que parecen priorizar enviar personas a las COP antes que hacer causa política central de la lucha contra las macrogranjas.

Deal (GND). Mientras el alma schumpeteriana del GND sostiene que solo la capacidad de innovación y emprendimiento del capitalismo puede producir las tecnologías necesarias para superar la crisis ecológica, el alma keynesiana del Green New Deal sostiene que debe ser el Estado quien relance el proceso desde los parámetros del multiplicador keynesiano. Una corriente de inversión estatal sostenida en las nuevas industrias verdes desatascará las resistencias del tejido productivo a la transformación y generará un ciclo virtuoso de la economía privada en el que crecimiento, productividad y descarbonización se unirán en un único y bello proceso.

Este híbrido, un tanto monstruoso, de schumpeterianismo con el Estado en el lugar del «emprendedor», y de keynesianismo pero sin multiplicador de la inversión,²⁰ solo puede existir con una perversa, pero intensa, tonalidad verde. Tras la muerte en cadena del «progreso», el «mercado» y la «socialdemocracia», y con el «crecimiento» como ideal renqueante, las élites capitalistas, con sus enormes conglomerados de instituciones de rango medio y de medios de comunicación a su servicio, necesitan vender algún «propósito» al mundo que no sea la elevación de sus tasas de beneficio o de retorno sobre la inversión. En este sentido, «descarbonizar» sería ahora el propósito de los capitalistas «buenos» a los que hay que premiar con grandes cantidades de inversión pública, dado que sus sectores de producción verde son incapaces de competir en el mercado contra la producción verde China.

Una vez se asume el punto de vista que podríamos llamar «del ingeniero jefe», el conflicto entre capital y «trama de la vida» no sería más que un asunto de «mala gestión» al que hay que contraponer la «buena gestión» ecológica que

²⁰ El multiplicador es una parte fundamental de la doctrina keynesiana y define cómo un aumento inicial del gasto público genera un efecto expansivo en la economía privada al convertirse en un ingreso para otros que, a su vez, aumentan su capacidad de consumo. En la situación actual y de forma específicamente referida al capitalismo verde, los multiplicadores de la inversión pública son muy bajos en comparación con los de la era de oro fordista que terminó en 1973. Los nuevos centros de la producción capitalista, China y la India tienen multiplicadores mucho más bajos de los que tenían la Europa del Plan Marshall o Estados Unidos en el New Deal.

defienden los organismos internacionales y la Unión Europea. Y para producir esta «buena gestión» se presenta ante el mundo una nueva expertocracia verde formada fundamentalmente por ingenieros, arquitectos, urbanistas, economistas, ambientólogos y, no pocos, sociólogos y politólogos reciclados, que aspiran a validar los nuevos procesos productivos, con las energías renovables, el vehículo eléctrico y la fiscalidad ambiental como banderas bajo la coartada, cada vez más dañada por la evidencia empírica, de que ese es el camino para revertir y superar la crisis climática.

Algo ha fallado en este planteamiento. La delegación en un capitalismo «bueno» para corregir sus propios efectos destructivos ha generado más capitalismo y más efectos destructivos. Poca sorpresa, el capitalismo ha hecho con la crisis climática lo único que sabe hacer: negocio. Y como tal, la rentabilidad de la operación Green New Deal se ha situado allí donde aún existe un capitalismo rentable: en Asia y, más concretamente, en China.²¹ Es decir, al menos en Europa y Estados Unidos, no va a generar ventajas competitivas, ni va a reanimar el crecimiento, mucho menos la productividad del trabajo, en horas bajas desde hace dos décadas. El «capitalismo verde», en su reciclaje en forma Green New Deal,²² ha demostrado ser perfectamente inútil para corregir el curso de la crisis climática. La dura evidencia señala que el creciente desarrollo y financiación de tecnologías verdes no ha supuesto una mejora suficiente de los niveles de emisiones, mucho menos de los niveles de concentración de CO₂. En el

²¹ El Informe Draghi, esa poco habitual muestra de honestidad en el reconocimiento de los muchos lastres económicos que arrastra la UE, reconoce claramente el dominio chino de las nuevas industrias verdes y abandona la quimera de un ciclo verde de crecimiento y productividad, que solo dos años antes había sido anunciado con trompetas y fanfarria con base en los fondos Next Generation, quizá una de las apuestas políticas de fondo que más rápido han quedado obsoletas en la historia reciente. Véase Isidro López, «El coche del pueblo, el Informe Draghi y la implosión de Alemania», *zonaestrategia.net*, 2024.

²² Antes del Green New Deal, muy parecidos planteamientos, si no los mismos, se publicitaron bajo la etiqueta *Empleo Verde* siguiendo el nombre de un informe pionero de la OIT. Véase ILO, *Green Jobs: Towards Decent Work in a Sustainable, Low-Carbon World*, 2008; disponible online.

caso concreto de la llamada «transición energética», los niveles de consumo de petróleo no han dejado de crecer desde 2020 y, además, se les ha sumado el crecimiento desorbitado del gran beneficiario de esta transición: el gas natural.

Todo esto coexiste con niveles récord de producción de energía mediante renovables, tanto solar como eólica, en Europa, Estados Unidos y Asia. Estos datos ponen encima de la mesa algo que se podía prever fácilmente desde un punto de vista teórico: la utilización creciente de energías renovables es el añadido que permite la reproducción ampliada del capital y no una sustitución de la producción y el consumo de energías fósiles y, *per se*, no produce transformación alguna en el modo de producción. Es decir, sin transformaciones en la estructura de poder global, poco cambia. Hacer hoy, como en 1973, de la extensión de las renovables una causa política del ecologismo es tan revolucionario o tan reformista, elíjase la categoría política del siglo XX que se prefiera, como estar a favor del desarrollo de la inteligencia artificial o de las criptomonedas. En el mejor de los casos, abanderar la causa de las renovables hoy es estar a favor del cambio tecnológico en general y, en el peor, una pérdida de tiempo que podría ser mejor empleado en la exploración de otras vías políticas para el ecologismo.

En este atolladero, el ecologismo político como fuerza autónoma capaz de generar conflicto político ha desaparecido de la escena global, aunque, como decíamos más arriba, siga vivo en algunas luchas locales, bien asentadas territorialmente. Sin embargo, es ahora cuando más necesitamos un ecologismo político anticapitalista que sirva de discurso de escala global para dar cobertura a las experiencias de transformación locales. Para que eso suceda, es necesaria la construcción de una crítica sistemática de lo que han sido los errores del ecologismo hasta hoy; esta construcción ya está de hecho en marcha y es a la que este artículo pretende contribuir. Pero de poco servirá esta crítica sin una práctica política encuadrada en las experiencias políticas locales realmente existentes que sea consciente de su carácter imbricado en procesos de orden global. Sin que surjan movimientos y luchas dispuestos a superarlos de poco sirve señalar los

múltiples cuellos de botella que hoy impiden el avance hacia una nueva ecología política medianamente capaz de declinar lo global en lo local y de cuestionar y enriquecer el discurso global mediante la experiencia local.

El decrecimiento y el eterno retorno del maltusianismo

El fracaso visible de esta táctica, conveniente para gobiernos, capital y expertocracia, trae de nuevo a primer plano las distintas versiones del sempiterno «mal maltusiano» del ecologismo: la escasez, el exceso de población, el exceso de consumo, el «no hay para todos» y, sobre todo, a falta de línea política, los mandatos morales y personales. Cualquier forma de planteamiento de la crisis ecológica como resultado de la sobrepoblación («sobra gente») o el sobreconsumo («todos somos responsables») es de origen maltusiano. Estas formas se caracterizan por 1) ser persistentes y endémicas en el ecologismo sobre todo cuando está en horas bajas y 2) ocultar la centralidad del conflicto entre el capital y los ecosistemas. Si tomamos 1972 con la publicación de la biblia maltusiana *Los límites del crecimiento* por parte del muy elitista Club de Roma, como momento de irrupción de la crisis energética y ecológica, podemos decir que llevamos cincuenta años de llamadas al «autocontrol», la «responsabilidad individual» y el «consumo responsable» que realmente lo único que han logrado es tapar el carácter necesariamente anticapitalista de las luchas ecologistas. En cuanto a la «sobrepoblación», motivo unitario del ecologismo conservador y reaccionario, cabe señalar que normalmente quienes enuncian que «sobra gente» piensan que quienes «sobran» son otros.

El decrecimiento es la orientación política actual que recoge la larga herencia maltusiana. Figuras tan centrales para el decrecentismo como el economista ecológico Herman Daly, autor de la famosa perogrullada maltusiana que ha fascinado a generaciones de economistas académicos bienintencionados («el crecimiento infinito es imposible en un mundo finito»), son transmisoras de lo peor de la herencia maltusiana. La famosa economía de «estado estacionario» propuesta por Herman Daly como objetivo final del decrecimiento se desarrolla necesariamente en un modelo de Estado racista con las

fronteras cerradas a la inmigración, bastante parecido al que defienden Donald Trump y la ultraderecha europea. En un momento histórico en el que la lucha central a nivel global ya se está perfilando como una lucha por el derecho de las personas del Sur global a participar, mediante la migración, de la riqueza que tanto Europa como Estados Unidos han acumulado en su territorio gracias al saqueo colonial e imperialista del mundo entero, defender una población en estado estacionario dentro de las fronteras de los Estados nación es simplemente una posición tan racista y etnocéntrica como pueda ser la del Front National, Alternative für Deutschland o UKIP.

Tras informarnos de que hemos leído mal a Malthus, que no quería el decrecimiento sino el crecimiento, Giorgos Kallis, una de las voces «autorizadas» del nuevo decrecentismo, rechaza la acusación de que el decrecimiento sea una variante del maltusianismo:

La llamada a la «autolimitación» es diferente de las visiones (neo)malthusianas que entienden los límites como una propiedad natural del mundo. La atmósfera no es un «sumidero» limitado (qué forma tan terrible de pensar sobre el cielo) —somos nosotros quienes debemos limitar las emisiones para no arruinar el clima. El límite está en nosotros, no en el cielo. No existen «límites naturales» que nos obliguen a hacer esto o aquello. Existe un imperativo ético y político para no hacerlo: para no hacer todo lo que se puede hacer; para no destruir la belleza que hemos heredado. La autolimitación, tal como yo la entiendo, no se trata de restringir, sino de definir colectivamente como sociedades nuestros límites. La autolimitación colectiva es la esencia de la democracia.²³

Evidentemente, el neomaltusianismo de hoy tiene mucho más que ver con el Club de Roma y Herman Daly que con los escritos del clérigo Thomas Malthus. Salvada la banalidad (los límites son autoimpuestos y no exteriores, y mejor

²³ G. Kallis, «Defending degrowth is not malthusian», *Degrowth.info*, octubre de 2019; disponible online.

límites autoimpuestos democráticamente que externos), si consideramos el decrecimiento como una opción política a la manera en que lo defienden Kallis y sus partidarios, lo que encontramos es una serie de proposiciones de políticas públicas decrecentistas que pasan totalmente por alto el problema de que el capitalismo además de un modelo económico es, fundamentalmente, un régimen de poder y jerarquía sobre personas, animales, plantas y ecosistemas. Parafraseando a Karl Marx, el resultado final del proceso de producción capitalista es la reproducción del burgués de un lado y del obrero de otro. Cámbiese burgués y obrero por la clase dominante y la dominada.

Quizá este paso por alto del problema político central del capitalismo es el que ha permitido que Kallis y su equipo reciban 10 millones de euros de una beca Synergy del Consejo de Investigación Europeo para hacer operativo el decrecimiento en términos de políticas públicas y de reducción de costes; también que los decrecentistas puedan disputar el aparato de Estado a los partidarios del Green New Deal, algo que dará color a la nueva expertocracia, pero no va a servir para gran cosa en la superación de la crisis ecológica.

De éxito táctico en éxito táctico hasta el fracaso estratégico

Cuando se produjo la emergencia del cambio climático, entonces conocido como calentamiento global, en la segunda mitad de los años ochenta, el movimiento ecologista ya llevaba más de una década desarrollando la crítica de la crisis energética y apuntando a las energías renovables, entonces llamadas alternativas, como forma de ir más allá de la dependencia del petróleo y el gas natural. La irrupción desde principios de los años noventa del cambio climático como fenómeno unificador de todas las variantes de la crisis ecológica, simplemente incorporó los elementos de la crisis energética ya existentes al recetario del nuevo fenómeno del cambio climático. La reclamación de más energías renovables pasó a ser la conclusión inevitable de toda campaña de concienciación del cambio climático como fenómeno. Hoy en día ese vínculo se ha hecho sentido común hasta el punto

de que cualquier análisis o comentario «experto» acerca de cualquier fenómeno meteorológico extremo termina con una reivindicación de las energías renovables. Desde el punto de vista de una política ecologista antagonista, reivindicar hoy en día el desarrollo de las energías renovables no tiene más sentido que alimentar cualquier cambio tecnológico producido por el capitalismo en general. De alguna manera, el objetivo táctico inicial se ha cumplido con creces, las energías renovables han sido plenamente adoptadas por el capital como fórmula de reducción de costes energéticos, pero el objetivo estratégico final, a saber, detener la marcha del cambio climático, ha fracasado. Algo parecido sucede con la «concienciación» como elemento táctico de las campañas ecologistas. La táctica principal, aunque no la única, de todos los ecologismos, de orientación institucional o no ha sido la «concienciación» de la opinión pública, gobiernos y opinadores profesionales. En ese sentido, estamos en un momento histórico máximo de «concienciación», de hecho, la clase capitalista global hoy habla el lenguaje de la «concienciación». Sin embargo, lejos de resolverse, la crisis ecológica no deja de agravarse.

Este fracaso y la impotencia actual del ecologismo como movimiento, lejos de ser un problema de falta de «voluntad», o «de compromiso insuficiente», proviene de los efectos de un largo proceso de absorción y cooptación de su rama lobista y de lo que fueron sus extensiones en los parlamentos y las elecciones: los partidos verdes. Esta cooptación se ha venido produciendo en primer lugar por parte de todo tipo de instituciones tanto nacionales como transnacionales, bajo una primera forma de *lobbies* expertos incorporados a los organismos de gobierno y, después, directamente incrustada en la nueva ideología «verde» de los gestores estatales.

En la última década, y muy especialmente, desde la pandemia del covid-19, los efectos incrementados de la crisis climática se han instalado con fuerza en el imaginario social. Hoy prácticamente nadie, en lugar alguno del mundo, desconoce los elementos que componen la narración acerca de los efectos del cambio climático: subida de las temperaturas, subida del nivel del mar, olas de calor, incendios forestales

o inundaciones repentinas debidas a precipitaciones torrenciales son ya fenómenos que necesariamente obligan a afirmar o negar la existencia del cambio climático en tanto objeto político ya que como fenómeno biofísico no es realmente refutable.

En el caso de Europa, apenas hay discusión, según el último Eurobarómetro de 2025, un 85 % de los encuestados decía considerar el cambio climático como un «problema serio». En Estados Unidos, las actitudes ante el cambio climático están plenamente sujetas a la guerra cultural que enfrenta en casi todos los frentes al trumpismo MAGA contra lo «woke»: los números de aquellos que consideran que se está haciendo demasiado poco contra el cambio climático bajan hasta el 56 %, y un tercio de los encuestados niega que el cambio climático tenga origen «humano».

Sin embargo, es un error político grave pensar que este tercio «negacionista» de la población norteamericana necesita más concienciación y conocimiento acerca de los efectos del cambio climático. En el terreno de la «guerra cultural» realmente lo único que importa es que negando las consecuencias sociales y económicas del cambio climático, se proporciona un golpe al «wokismo» y sus «élites» expertas y que, a la inversa, afirmándolo se quita el suelo político compuesto de combustibles fósiles a la base MAGA de Donald Trump. Pecar de inocencia y pensar que difundir la «verdad científica» va a generar una mayor masa crítica a favor del Green New Deal, en una época de guerra cultural generalizada, se paga con una acomodación del discurso ecologista al empaque global permanente entre «fachas» y «progres», «MAGAs» y «wokes». El cambio climático se convierte en un ítem divisivo más, de los muchos que delimitan la frontera entre «ellos» y «nosotros», reproducido y ampliado por los algoritmos en las redes; aquí el discurso de «concienciación» se queda estancado y se vuelve autocomplaciente, denunciando el «creciente negacionismo» en un entorno político y comunicativo más caracterizado por una competición creciente en cinismo que por la ignorancia de los resultados de la ciencia basada en datos.

Green Old Deal: el capitalismo verde ya es el capitalismo a secas

Tanto las agencias capitalistas —financieras o industriales— como los Estados a distintas escalas se presentan como actores clave en esta peculiar operación de autorrescate del capital, que tendría como efecto colateral la preservación de la vida humana en la Tierra. Ni el capital ni los gobiernos encuentran obstáculos significativos para moverse dentro de este marco discursivo, ni para manipular las principales lógicas políticas impulsadas por el ecologismo durante décadas.

Durante la pandemia, las finanzas comprendieron que su hegemonía en el capitalismo actual depende de su capacidad para convertir la transición ecológica y el capitalismo verde en activos negociables en los mercados. Apostar por lo verde —aunque sea de manera relativa— les permite distanciarse parcialmente del neoliberalismo en decadencia y diversificar su portafolio discursivo, reduciendo así riesgos, sin necesidad de dejar de invertir en combustibles fósiles, producción de armas, en el genocidio de Gaza o en explotación infantil en Asia.

Básicamente, si los Estados adoptan el lenguaje del capitalismo verde, también lo hacen las entidades financieras privadas que controlan, y aspiran a seguir controlando, tanto la inversión como la deuda pública. Las finanzas han reubicado sus nichos de ganancias extraordinarias en los mercados de energía y materias primas, reorganizados a partir de los mercados de gas y emisiones de carbono, que hoy son el núcleo del capitalismo verde realmente existente. Este proceso se beneficia de la confusión generalizada que equipara los precios con señales claras de escasez o abundancia física —una idea de origen maltusiano promovida por buena parte del ecologismo—. Dicha confusión permite a los actores financieros inflar márgenes cuando los mercados anticipan futuras carencias. Cada convulsión en estos mercados desencadena oleadas de encarecimiento, no solo de los insumos capitalistas, sino también de productos básicos para la vida, manifestándose como la cara más visible de la crisis inflacionaria necesaria para sostener la rentabilidad financiera.

El capitalismo verde no arregla la crisis climática, y tampoco genera la suficiente masa de beneficio como para sacar

al mundo capitalista de la crisis de sobreproducción permanente, pero regula la distribución de riqueza y jerarquía entre Estados y élites capitalistas rivales. El declive de Europa y en menor medida de Estados Unidos, como polos más afectados por la crisis de sobreproducción crónica y el estancamiento secular de la productividad laboral, les impide desarrollar ventajas competitivas en el capitalismo verde. China, en cambio, domina casi por completo las industrias clave de este nuevo modelo —con las energías renovables y el vehículo eléctrico como estandartes—, dejando claro que estos sectores están sujetos a su hegemonía productiva igual que cualquier otro.

Los datos que soportan esta afirmación son abrumadores: China produce aproximadamente el 80 % de los paneles solares mundiales y domina las cadenas de suministro críticas, desde el polisilicio hasta las obleas. En 2023, esta supremacía se amplió aún más con la adición de 340 GW de nueva capacidad de producción de polisilicio y 300 GW para módulos solares. Esta expansión masiva deja muy atrás la capacidad de producción de cualquier otro país. A pesar de que, como sucede en muchos otros sitios, la integración del flujo de renovables a la red es aún un asunto pendiente, en el primer semestre de 2025 la generación renovable creció un 23 % interanual.

En el otro gran frente del Green New Deal, el vehículo eléctrico (VE), el dominio chino es igualmente abrumador. En el primer semestre de 2025, los nuevos vehículos eléctricos representaron el 50,1 % de todas las ventas de vehículos de pasajeros, un aumento significativo frente al 41,7 % de 2024. Dentro de esta categoría, los vehículos eléctricos puros lideraron el crecimiento con un 37,6 % interanual, superando a los híbridos enchufables, que crecieron un 26,5 %. En total, se vendieron 3,33 millones de unidades de vehículos eléctricos puros. China no solo domina su mercado interno, sino que se consolida como una potencia exportadora. Exportó 1,06 millones de vehículos eléctricos en el primer semestre de 2025, lo que representa un crecimiento del 74,3 % interanual. Estas exportaciones equivalen al 15 % de sus ventas totales de vehículos eléctricos. En la producción de baterías su dominio es igualmente absoluto. En el primer semestre de 2025, China fabricó 697,3 GWh de baterías, un aumento del 62,2 % respecto

al mismo periodo del año anterior. Dos compañías, CATL (con el 44,3 % de cuota de mercado) y BYD (con el 21,8 %), lideran este sector. Las baterías de fosfato de hierro y litio (LFP), más económicas y seguras, dominan claramente el mercado chino, con el 81,4 % de las instalaciones en VE, mientras las baterías ternarias (NMC) pierden participación.

Las nuevas industrias verdes son ya un motor fundamental de la economía china. En 2023, contribuyeron con el 40 % del crecimiento total del PIB del país. La inversión en estas industrias alcanzó los 890.000 millones de dólares, una cifra que casi iguala las inversiones globales en combustibles fósiles. En concreto, las industrias solares, de VE y de baterías —conocidas como las «tres nuevas»— atrajeron una inversión manufacturera de 350.000 millones de dólares en 2023. El liderazgo tecnológico se traduce en poder geopolítico. China controla la producción de imanes de tierras raras, componentes esenciales para los motores de los VE y las turbinas eólicas, y ha implementado restricciones a su exportación para salvaguardar su dominio. Además, su capacidad para reducir costos le da una ventaja competitiva insuperable; por ejemplo, sus paneles solares eran en 2023 un 42 % más baratos que los precios globales de 2022, lo que deja en clara desventaja a los fabricantes de otros países.

Queda claro que lejos de los discursos triunfalistas sobre reindustrialización y re-empleo masivo «sostenible», la realidad es una pugna entre EEUU y Europa por las migajas que deja China. En este contexto, el giro proteccionista de la administración Biden con la *Inflation Reduction Act* (IRA) —que movilizó subsidios muy superiores a los fondos Next Generation de la UE— reforzaba la posición subalterna de Europa en el reparto de futuros nichos de acumulación. La IRA, junto a medidas como la CHIPS Act, representaron la mayor intervención industrial en décadas en EEUU, articulando las llamadas *Bidenomics*: casi 800.000 millones en inversiones verdes para una «transición justa» hacia la descarbonización. Aunque su objetivo es análogo al plan europeo, la IRA destinó más recursos a industrias emergentes, buscando ventajas competitivas pese a la subordinación común frente a China. Este giro marcó un hito, pues el discurso del capitalismo

verde —aunque no su implementación— había sido patrimonio europeo durante treinta años. La visión de una economía basada en renovables, vehículos eléctricos y fiscalidad ecológica fue novedosa en EEUU, donde el severo desmantelamiento neoliberal de infraestructuras públicas facilita políticas neokeynesianas de reconstrucción. No obstante, como agudamente señalaron Brenner y Riley,²⁴ tras cuarenta años de sobrecapacidad industrial, este resurgimiento estatal no fue secundado por el sector privado ni revivió la socialdemocracia como aglutinante social. Lejos de eso, trajo un segundo mandato de Donald Trump, que se ha desenganchado de la pelea global por el control del capitalismo verde, que es fundamentalmente chino, y ha optado por poner toda la presión competitiva en el régimen arancelario, las ventas de gas natural licuado a medio mundo, así como el desarrollo de la inteligencia artificial como enganche para una nueva burbuja bursátil americana que no termina de llegar.

Visto desde este punto de vista, el show global de Trump es una escenificación, con una gran fanfarria «negacionista», encajada en el relato cínico de la guerra cultural,²⁵ que delata, por un lado, la incapacidad de EEUU para competir en las nuevas industrias verdes; y, por otro, la incapacidad del modelo de neokeynesianismo verde de las *Bidenomics* para traducir la inversión pública en una nueva socialdemocracia industrial verde que aglutine lo que la guerra cultural permanente ha dividido. Es decir, como anticiparon Brenner y Riley,

²⁴ Los debates sobre la eficacia política de las *Bidenomics* se pueden encontrar en la recopilación de textos VVAA, *Sobre el capitalismo político: el nuevo debate Brenner*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2024.

²⁵ La orden ejecutiva del gobierno de Donald Trump al respecto comienza así: «Estados Unidos está bendecido con una abundancia de energía y recursos naturales que históricamente han impulsado la prosperidad económica de nuestra nación. En años recientes, regulaciones onerosas y motivadas ideológicamente han impedido el desarrollo de estos recursos, limitado la generación de electricidad confiable y asequible, reducido la creación de empleo e infligido altos costos de energía a nuestros ciudadanos. Estos altos costos de energía devastan a los consumidores estadounidenses al aumentar el costo del transporte, la calefacción, los servicios públicos, la agricultura y la manufactura, mientras debilitan nuestra seguridad nacional»; puede leerse en <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/unleashing-american-energy/>

la lectura bidenista del Green New Deal solo le sirvió, en este marco político, a la clientela política formada por las nuevas clases profesionales verdes, y sus aliados en las clases profesionales norteamericanas.

Europa, ahora golpeada por el furor arancelario trumpista, es claramente la perdedora en esta transformación, y ve cómo su apuesta industrial verde deriva rápidamente en excesos de capacidad y una nueva ola de desindustrialización, con el sector automotriz como epicentro. La otrora invencible industria exportadora alemana —y su red de subcontratación— sufre golpes que parecen irreversibles, pese a los masivos rescates estatales. Paradójicamente, esta crisis coincide con los mayores niveles de inversión europea en las nuevas industrias verdes,²⁶ donde se esperaba un auge de sectores punteros, pero emerge un vacío de crecimiento y productividad. La UE ha reconocido este fracaso en el Informe Draghi, apenas cuatro años después de presentar los fondos Next Generation como la llave para el liderazgo en industrias limpias y empleo cualificado.

La guerra en Ucrania permitió a EEUU asestar un golpe estratégico a Alemania, relegándola a su rol de potencia regional. La imposición de comprar gas natural licuado estadounidense (LNG) —más caro que el ruso— desencadenó una crisis energética que evidenció la ceguera de las élites germanas: obsesionadas con la austeridad para el sur

²⁶ Como Pedro Ramiro ha señalado, acertadamente, en esta misma revista, el capitalismo verde europeo sería «verde oliva» en el sentido de que tanto la industria armamentística como el aparato securitario relacionado con el control de las fronteras y un nuevo extractivismo neocolonial forman parte del modelo europeo; véase «Ecologismo, internacionalismo y lucha de clases contra la Europa fortaleza», *Cuadernos de Estrategia. El declive del neoliberalismo*, núm. 2, 2024; disponible online. También en un artículo anterior de Pedro Ramiro junto a Erika González en *Viento Sur* se sostiene parecida hipótesis, véase «Global Gateway: alianzas público-privadas para el control de fronteras y el extractivismo neocolonial», *Viento Sur*, 2024; disponible online. Cabría debatir acerca de la naturaleza de emergencia de los apéndices militar-securitario-extractivistas como nichos de negocio «de consolación» ante el espectacular fracaso económico de la estrategia 2030, de los fondos Next Generation, y de todo el proyecto de capitalismo verde liderado por una Europa «rica en valores morales».

europeo mientras exportaban bienes de capital a China, que aceleraron su propio declive. Esta crisis alemana de 2022 ha provocado una respuesta muy diferente a la de 2008: relajar el déficit e inyectar gasto público, mientras la UE, atrapada entre el infierno arancelario trumpista y la hegemonía china en la producción, intenta un proteccionismo tardío contra los vehículos eléctricos chinos —los mismos que prometían coronar a Europa como líder automotriz—.

Los «ganadores» de esta fase —China y Asia en general— heredan un capitalismo incapaz de generar ciclos de crecimiento como los de la edad dorada de la hegemonía norteamericana después de la Segunda Guerra Mundial. El exceso de capacidad global también limita su expansión, pese a la resistencia de su mercado interno a los flujos financieros occidentales. Los futuros ciclos probablemente consolidarán desigualdades en Asia, con migración de mano de obra excedente hacia Occidente, en lugar de construir Estados de bienestar al estilo europeo. De hecho, son los mercados de trabajo europeos, tras innumerables rondas de desregulación, los que cada vez se asemejan más a la temporalidad generalizada de los países del Sur global.

Atrapados entre la expertocracia y la «responsabilidad individual»

La nueva expertocracia verde²⁷ habla desde distintas posiciones dentro del aparato de Estado, ya sean desde posiciones

²⁷ Un buen ejemplo de la abducción institucional de quienes se supone voz cualificada del ecologismo «serio» sería el artículo-panegírico a favor del gobierno del PSOE, y más en concreto de Teresa Ribera, por parte de Emilio Santiago Muíño, Héctor Tejero y Xan López. En este artículo abogan por aún más integración en aparato de Estado, como forma de alcanzar los mismos objetivos cuantificados que ponen encima de la mesa las agencias estatales y transnacionales desde hace treinta años, sin que haya revisión crítica alguna acerca de los principios que los sostienen; de igual forma, por lo tanto, en que la expertocracia verde viene revisando las baterías de indicadores dispuestas por organismos y gobiernos desde una óptica cuantitativa sin que el propio sistema de seguimiento, mucho menos los objetivos, sean cuestionados. Véase S. Muíño, H. Tejero y X. López, «The Green New Deal: A Bitter Victory or a Sweet Defeat?», *Green European Journal*, 2025; disponible online.

funcionariales propiamente dichas, desde la universidad o en la creciente galaxia de distintas consultoras y certificadoras externalizadas compuesta por pequeñas empresas y ONG, siempre a la espera de la obtención, directa o indirecta, de contratos públicos. En muchos casos, el reclutamiento de esta nueva capa de jóvenes profesionales verdes se produce en las filas de los movimientos ecologistas que, a su vez, tienden a convertirse en la incubadora de estas nuevas clases profesionales verdes. El efecto de este proceso es demoledor para la construcción de un nuevo discurso de la ecología política que proceda de la práctica real del conflicto. Y, sin embargo, favorece los debates inútiles y narcisistas entre expertos, académicos y opinadores acerca del futuro del mundo y del cambio climático.

De manera complementaria, y solo en ocasiones opuesta, la alternativa al modelo de la demanda tecnocrática al Estado parece ser un activismo que podríamos llamar de estilo de vida, que apenas funciona más que como agregador de decisiones morales y de consumo, siempre individuales. Básicamente, el discurso ecologista, desde los años sesenta, con contadas excepciones, ha utilizado alguna forma de responsabilidad «humana» para señalar las causas y remedios de la crisis. Esto es visible en el uso de una forma gramatical propia, la «primera persona del plural ecologista»: «Nuestro consumo de materiales», «nuestra huella ecológica», «nuestro modo de vida insostenible». Estas metáforas, bajo su aparente universalismo, ocultan un velo de ignorancia interesada que beneficia al capital y reproduce el orden de desigualdad y explotación.

Las continuas llamadas a la contención y a la responsabilidad moral frente a la crisis climática, profundizan la impotencia política y santifican las salidas personales. Quienes sostienen que todos somos responsables, o promueven gestos cívicos individuales (reciclaje, reducir el consumo de carne, comprar coches eléctricos), no solo están equivocados, sino que obstaculizan la única transformación a la altura del problema: ganar la batalla política, derrocar a las élites realmente existentes para salir del capitalismo hacia otros modelos económicos y ecológicos. En otras palabras, no hay soluciones personales a la crisis.

La política ecologista realmente existente nunca ha realizado una crítica materialista de sus propios principios. En lugar de autoevaluarse, ha insistido en la «concienciación» y la lucha contra el «negacionismo». Hoy incluso movimientos juveniles como Extinction Rebellion²⁸, Letzte Generation o Just Stop Oil, que sin duda aportan energía y compromiso, se apuntan sin problemas al discurso inoperante y autocomplaciente del ecologismo realmente existente.

Como ejemplo, el manifiesto de XR *This is an Emergency* de 2020 cae en casi todos los tópicos señalados en este artículo acerca del «sobreconsumo», la «concienciación», la «inacción de los Estados», el «compromiso moral». Estos ítems ideológicos, o la confianza en que los responsables políticos y los Estados pueden hacer lo «correcto» si se hace el suficiente lobismo, son lastres considerables que sabotean la energía juvenil y el deseo genuino de transformación de estos nuevos movimientos. Quizá aquí la conclusión no sea tanto que XR es un colectivo neomaltusiano cuanto que, en ausencia de un discurso analítico propio, el maltusianismo es el lenguaje por defecto de los colectivos ecologistas.

Ningún desastre es «natural»: lucha ecológica y lucha de clase

La crisis ecológica, y por extensión, la crisis climática, son el resultado del despliegue histórico y territorial de las relaciones capitalistas de producción. Esto significa que la crisis ecológica no está causada por el Hombre sino por el Capital. La crisis no es culpa de la «especie humana», de hecho, si algo caracteriza a esta peculiar especie es que siempre hay que aclarar si nos referimos a la «especie humana que manda» o la «especie humana que es mandada» porque los intereses de los «humanos que mandan» no son los mismos que los de los «humanos que no mandan», de hecho son antagónicos. Y para complicar aún más las cosas, entre los humanos el poder es relacional y posicional, es decir, se constituye a través de jerarquías atravesadas por la riqueza, el dinero, la raza, el

²⁸ A. Lowe, «Tell the Truth», *XR fundamentals*, 11 de diciembre de 2020; disponible online en <https://rebellion.global/blog/2020/12/11/tell-the-truth/>

género, la nacionalidad, el capital cultural o la inserción en el aparato de Estado. Cuando se afirma, de una u otra forma, que la especie humana es responsable de la crisis ecológica se borran de un plumazo todas estas distinciones, y, por lo tanto, simplemente, se legitima el *statu quo*.

Las consecuencias políticas de esta declaración, aparentemente teórica, son profundas. Los fundamentos históricos y políticos del ecologismo dominante oscurecen el origen capitalista de la crisis, reemplazándolo por una ideología de gestión planetaria y responsabilidad personal. Estas ideologías, al reproducir las estructuras de poder existentes, profundizan la crisis en lugar de resolverla. Frente a las visiones que idealizan una «naturaleza» prístina que, dañada por el «Hombre», estaría llevando a cabo su venganza, hay que repetir que la crisis es producto de las relaciones históricas de explotación que suceden en una espacialidad y territorialidad determinada por este mismo proceso de expansión capitalista.

Esta fase de la crisis ecológica es la crisis terminal del capitalismo. No es una parte, ni siquiera una intersección entre «ecología» y «economía», es, literalmente, la misma crisis. Cada ciclo de acumulación capitalista genera un «arreglo ecológico» a su medida, que luego deviene un obstáculo para el siguiente ciclo. Así, el capitalismo no solo explota personas, sino también ecosistemas. Desde el siglo XVI, la expansión capitalista ha dependido de fronteras mercantiles: territorios de donde se extraen lo que Jason Moore denomina los «Cuatro Baratos» (trabajo, energía, alimentos y materias primas). Pero hoy, esas fronteras se agotan. No hay nuevas «Naturalezas Baratas» que puedan salvar al capitalismo de su crisis de sobreacumulación. En ese sentido, decimos que la crisis del capitalismo es terminal, pero lo que venga después depende en gran parte de lo que políticamente se haga ahora. No podemos ofrecer ninguna receta fácil para detener una crisis climática y ecológica simplemente irresolubles en los términos de la discusión política actual, pero, al menos, sí se pueden abandonar lo que ya son los lugares comunes del poder capitalista, tales como que las energías renovables o los vehículos eléctricos son causas que el ecologismo debe

hacer suyas si quiere salvar el planeta. Tampoco ningún tipo de solución «ética» decrecentista puede servir más que para la autocomplacencia de la salvación personal.

Que el ecologismo político esté sirviendo para lo contrario de lo que predica —agravando la crisis en lugar de resolverla— se debe, en parte, a la ceguera política de muchos científicos involucrados en el tema. Siguiendo una distinción clásica de la epistemología marxista, la diferencia entre la práctica científica real (basada en métodos rigurosos) y la ideología de la ciencia (los discursos que reproducen los científicos al «tomar partido»), cuando estos hablan de la crisis en términos de «humanidad» versus «naturaleza», están haciendo ideología, justificando indirectamente el orden capitalista. Como sostienen tanto Moore como Malm, un ejemplo claro es el término «Antropoceno». Surgido de estudios geológicos sobre marcas estratigráficas de origen humano, este concepto se ha popularizado como una narrativa que atribuye la crisis a la «humanidad» en abstracto. Pero «humanidad» no es un sujeto político real: no existe una instancia llamada «humanidad» que tome decisiones colectivas. En cambio, sí existen clases sociales, Estados y grandes empresas que impulsan la acumulación de capital. Por eso, la crisis no es del «Antropoceno», es la crisis del capital, y no está causada por el «Hombre», sino por el capital y sus jerarquías de poder.

Ir más allá del capitalismo, con su dominación de clase, generizada y racializada, es la única manera de superar la crisis ecológica. Esto requiere abandonar la ilusión de que el Estado o las elecciones individuales de consumo pueden resolver el problema. Propuestas como el Green New Deal o el decrecimiento, aunque parezcan opuestas, comparten un error: ambas confían en mecanismos capitalistas (regulación estatal o consumo «responsable») en lugar de desafiar, aunque sea en primer lugar en sus discursos, proclamas y exigencias, el poder del capital directamente.

Los efectos de la crisis climática no pueden atribuirse solo a los «negacionistas» o a la «inacción de los Estados» sino también a quienes han legitimado instituciones como las cumbres climáticas y los mercados de carbono, creyendo, de la manera más *naïf* posible, que los Estados capitalistas

son entidades neutras sujetas a un juego de fuerzas en el que se puede ganar. Y en este juego, los «científicos» con sus datos y su método tendrían sus cartas que jugar para persuadir a los Estados para que hagan lo correcto y no se dejen influenciar por los intereses de las grandes empresas. Todo este discurso es hoy perfectamente inútil, los Estados capitalistas ya han escuchado a sus concienciadores ecologistas y han fabricado las distintas versiones del capitalismo verde como consecuencia de haber «escuchado» a los científicos. Pedir más Green New Deal puede servir a las luchas internas por el aparato de Estado de las nuevas élites profesionales, pero desde luego empuja en la dirección contraria de una vía política medianamente transformadora.

Esto no significa una aceptación pasiva del colapso sino la marca de una encrucijada histórica: el paso de un mundo organizado y explotado enteramente conforme a la ley del valor, a otro orden centrado en la emancipación de las clases oprimidas y los ecosistemas en los que esas clases viven, depende de la capacidad de los movimientos para organizar la subversión. La lucha ecológica y la lucha de clase son la misma batalla contra un mismo poder que explota y domina tanto a la Tierra como a sus criaturas, entre las que se encuentran, de modo peculiar en el mundo físico, las clases dominantes y dominadas. Podemos pensar con razón que ese mundo no se ve aún por ningún sitio pero quizá, si rescatamos la ecología política del olvido actual y comenzamos a analizar nuestro mundo conforme a las tres ecologías que defendía Félix Guattari —ambiental, social y mental—, podremos entrever caminos que hoy parecen imposibles para la práctica política. La experiencia histórica muestra que cuanto más cerrados al cambio parecen los sistemas de dominio más daño les puede hacer una simple fractura política si está bien dirigida.

Ante la crisis de los centros sociales.

Por una recomposición de los centros sociales como infraestructuras de las vecindades en lucha

Kike España

Introducción

Hay algo mágico, milagroso, en la aparición de espacios que lo que intentan es disputar el sentido y la definición misma de lo que es y puede suceder en una ciudad. Se trata de lugares muy difíciles de engendrar y aún más difíciles de sostener, que cuando emergen producen un cortocircuito en el normal funcionamiento de la ciudad. Los llamamos centros sociales, pero tienen y han tenido históricamente distintos nombres y apariencias. Son espacios raros de ver porque hace falta que se junten muchas cosas a la vez y de un modo especialmente virtuoso para que aparezcan, y también porque lo tienen todo en contra para sobrevivir. Por eso son lugares que desprenden otro aire, donde se respira algo diferente porque es otra ciudad emergiendo dentro de la ciudad existente.

Los centros sociales en el Estado español emergen como artefactos político-urbanos en los márgenes del institucionalismo y como herederos bastardos de la autonomía obrera de los años setenta. La genealogía de estos artefactos se enraíza en las huelgas salvajes, en la crítica al trabajo y en la desconfianza hacia partidos y sindicatos tradicionales. No se trataba solo de rechazar la representación, sino de afirmar una nueva forma de hacer política: desde abajo, desde

la autogestión, desde los cuerpos en lucha y desde la toma directa del espacio. Durante los años ochenta, en escenarios como Euskal Herria, Catalunya y Madrid, se configuraron los primeros núcleos de lo que luego serían los centros sociales. El movimiento autónomo vasco supo conjugar insumisión, radios libres, antinuclearismo y *gaztetxes* en un contexto dominado por la dicotomía ETA-Estado. En Madrid, la Asamblea de Okupas canalizó el descontento de distintas tribus urbanas y juventudes excluidas bajo el signo de la autonomía radical, en un entorno urbano devastado por la heroína y el desempleo.

La década de los noventa fue un punto de inflexión: el concepto de «centro social» se consolida, influido por experiencias italianas y repensado como espacio de articulación, producción cultural y conflicto metropolitano. Ejemplos como El Laboratorio y La Eskalera Karakola en Madrid son paradigmas de esa «nueva generación» que, desde Lavapiés, instauró una política experimental y feminista, capaz de producir subjetividades insurgentes desde la precariedad. A mediados de los años noventa, los centros sociales se abren a las políticas queer y transfeministas, con las alianzas con disidencias sexuales que revelan una ampliación radical de la autonomía hacia lo cotidiano, lo afectivo y lo precario. Entrado el siglo XXI, los centros sociales experimentan una crisis de forma y fondo. La lógica de ocupación-desalojo muestra signos de agotamiento. La respuesta es una mutación organizativa: nacen los llamados «centros sociales 2.0» o «centros sociales de segunda generación»,¹ que articulan luchas urbanas, de frontera y de precariedad, en nuevas formas experimentales y creativas de sindicalismo social y de reclamación del derecho a la ciudad. En esa coyuntura y momento de mutación organizativa nace La Casa Invisible en Málaga en el año 2007 después de distintas experiencias de ocupación por la ciudad.

El caso de La Casa Invisible es mágico; al tiempo que se estaba configurando un orden urbano excluyente y devastador, las energías de mucha gente se condensaron no solo

¹ VVAA, *Autonomía y metrópolis. Del movimiento okupa a los centros sociales de segunda generación*, Málaga, La Invisible / ULEX, 2008.

para criticar esta desposesión en curso sino para llevar a la práctica espacialmente otra forma de hacer ciudad. La explosión de energías que supuso en la ciudad no solo juntó de un modo alegre y vibrante las múltiples prácticas desafiantes, sino que consolidó muy rápido el espacio en la ciudad como una atmósfera de experimentación político-cultural radical que no paraba de reinventar a cada paso su presencia y sus posibilidades. Heredera honesta de las distintas tradiciones subversivas más contestarias, tampoco había reticencias a la hora de redefinir los límites de lo político, a ir más allá de los dogmas y avanzar hacia nuevas sensibilidades de la subjetividad militante.

Este clima de experimentación ha servido para que varias generaciones de militantes se hayan impregnado de algo extraordinario que ha afectado lo que han hecho en muy distintos campos, movimientos, espacios, disciplinas. La influencia, los afectos y los efectos del centro social en la ciudad serían imposibles de enumerar, pero lo que no se puede negar es que se ha convertido en una práctica de la que aprender para militantes, espacios y colectivos de distintas ciudades del mundo. Al mismo tiempo, La Casa Invisible es uno de los pocos centros sociales que, sin haber llegado a ningún acuerdo de regularización con el Ayuntamiento, sigue todavía activo. Son muchas las razones que han hecho esto posible; algunas conocidas, como saber canalizar de manera efectiva el constante apoyo de l*s habitantes de la ciudad, la agilidad interna a la hora de generar consensos estratégicos o la habilidad para conseguir apoyos tácticos y saber utilizarlos rodeando al adversario; otras menos visibles como una cohesión intermitente pero rocosa de alianzas históricas en la ciudad; y otras siguen siendo parte de una historia aun desconocida.

Los centros sociales son experimentaciones urbanas de un valor incalculable que ensayan un cuestionamiento de la propiedad como garante del acceso, de la jerarquía como garante del funcionamiento y del consumo como garante del deseo, al tiempo que desatan nuevas formas de imaginación política, nuevas olas de subjetivación indisciplinada y nuevos modos de socialidad desobediente. La complejidad

de un tejido urbano se define por su multiplicidad, por cuántos grados de porosidad, intensidad y doblez es capaz de sostener. Para que la multiplicidad de una ciudad no se codifique, simplifique y disuelva, son necesarias prácticas urbanas que luchen e insistan ante las fuerzas que intentan homogeneizar y controlar el territorio. Los gobernantes de la ciudad y sus poderes tentaculares han conseguido destruir turísticamente el centro de las ciudades y avanzar de manera decidida por el resto de los barrios y núcleos urbanos de sus alrededores. Lo que se anunciaba en los primeros análisis urbanos desde los centros sociales a principios de siglo se ha cumplido hoy: la mercantilización total del espacio público, la devastación absoluta del acceso a la vivienda, la precarización existencial de la vida y la subordinación individual al mandato neoliberal.

Pero la derrota no es solo urbana, es más profunda. A pesar de que todavía quedan centros sociales históricos sin desalojar —y siguen naciendo nuevos—, su potencia revolucionaria y su capacidad experimental de producción de luchas, de generación de nuevas subjetividades, de explosión de la imaginación, de laboratorio de acción y de activación de otras formas de vivir se resiente. Más allá de los ciclos económicos, políticos y mediáticos, se nota un desgaste ante los desafíos organizativos, infraestructurales y micropolíticos propios. Al desatender la producción común del deseo revolucionario y el rastreo de las nuevas formas de lucha se desvanece la magia y la capacidad de disputar el sentido de la ciudad. Y este no es un problema particular de una ciudad concreta sino una crisis generalizada —aunque ni mucho menos definitiva— del sentido mismo de los centros sociales en las ciudades contemporáneas.

El riesgo de esta inercia no es solo la desaparición del centro social como espacio resistente y sitiado, sino la pérdida de laboratorios políticos para imaginar y experimentar otras ciudades posibles. La importancia y urgencia de esta situación no se puede obviar y desviar con atajos rápidos. La desafección e impotencia no se producen solo por la derrota urbana y el riesgo de desalojo, sino también por la constatación de una impotencia propia que no permite maquinar

otros escenarios que no pasen por la inercia de conservar lo que hay o quedar siempre limitad*s por el miedo a perderlo.

Pero las derrotas no pueden ser absolutas y nunca son definitivas, solo conducen al derrotismo cuando consiguen sumirnos en la impotencia, cuando consiguen que no nos demos cuenta de que toda derrota engendra potencias nuevas con posibilidades ilimitadas si sabemos detectarlas y componernos con ellas. Es por esta razón que lo más importante de una situación crítica no es haber perdido, encontrarse en crisis o ante una emergencia —eso es consustancial a un mundo despiadado—, sino dejar de ver estas situaciones como nuevas potencialidades de ruptura, como una nueva forma de construir las condiciones para que ocurran acontecimientos inesperados, para reinventar la magia de la insurgencia. Por eso es tan importante cartografiar cuáles son los desafíos actuales más urgentes y, sobre todo, trazar formas concretas de reinventarlos.

Afuera y adentro. Tensión de enjambre

Todo centro social se mueve en la tensión entre garantizar una serie de valores políticos o prácticas que pretenden ser revolucionarias, y que más gente se incorpore para renovar las energías y para escalar las posibilidades del centro social. En esta tensión el riesgo de abrir en exceso suele entenderse como peligroso por la posible despolitización del espacio y, por otro lado, el riesgo de no abrir lo suficiente provoca que el espacio se guetifique y se produzca una división clara entre quienes llevan mucho tiempo y quienes quieren participar de nuevas. Aun así, este esquema es demasiado simple, la realidad es bastante más compleja.

Se pueden producir momentos virtuosos que combinen lo afirmativo de ambos polos: generar un espacio muy abierto y que además mantenga e incluso multiplique su radicalidad —un ejemplo de esto podría ser el coincidente con los momentos iniciales de ocupación de las plazas durante el movimiento 15M—. Pero también se puede combinar lo negativo de ambos polos: que el espacio se haga hermético a la participación y, al mismo tiempo, se despolitice —esto es lo que suele suceder en momentos de impás, cuando no hay

movimientos impulsando ni una fuerza que empuje los procesos internos—. Si no hay conciencia de la tensión, domina el segundo efecto sobre el primero, la inercia destensada es conservadora y tiende a la comodidad del menor esfuerzo y de la ausencia de autocritica. También hay posibilidades más enrevesadas como apariencias de conciencia de la tensión que en realidad solo son gestos de abordaje de un reto, pero sin profundidad y que, a la postre, desembocan en una situación más deteriorada que la anterior en tanto genera desafección e impotencia en quienes quieren abordar el reto en profundidad.

Sobre este reto descansa una pregunta nada secundaria; ¿dónde está la frontera de una colectividad / comunidad / identidad / grupo? ¿Es realmente necesario generar una frontera entre un adentro y un afuera? ¿Dónde empieza y dónde acaba el nosotr*s? ¿No es este el problema raíz de todo identitarismo, nacionalismo o privatización? La generación ficcionada de un nosotr*s, ya sea contra un ellos o para preservar unos principios / valores / hábitos que supuestamente pueden desfigurar otr*s.

Si se quiere abordar con profundidad el reto de la relación problemática entre el adentro y el afuera, hay que abordar el problema de la comunidad, del nosotr*s y de la identidad, porque por muy inclusiva que sea siempre va a contener el agresivo acto de incluir, el permiso de aceptar / rechazar la inclusión. Si en vez de centrar las prácticas de agrupamiento en la frontera que define a un grupo, se centran en el hecho mismo de juntarse, en la complejidad del ensamblaje mismo y los umbrales de profundidad, acercamiento y distancia que engendran, entonces se verían las verdaderas potencialidades de tensión de un agrupamiento. La centralidad, por tanto, no está en la inclusión sino en el ensamblaje y su porosidad. No se trata ni de seducir, incluir, convencer o atraer, sino de producir socialidades radicalmente porosas que no se llegan a cerrar en una comunidad / identidad / nosotr*s, sino que se mantienen en una *tensión de enjambre* al albur de las fuerzas revolucionarias que las atraviesan, cuidan e impulsan. Y las prácticas y las memorias revolucionarias deben ser cuidadas, sostenidas, atravesadas, impulsadas y reinventadas, pero no desde su fosilización en una forma cerrada de comunidad /

identidad / nosotr*s sino como una tensión de enjambre con el mundo.

El cambio más relevante se produce al sustituir un proceso de inclusión de l*s otr*s en el nosotr*s por uno de enjambre mutuo en el que se disuelven el otr*s y el nosotr*s para generar una porosidad que densifica y disuelve las relaciones según su intensidad afectiva, productiva, revolucionaria. La densidad de relaciones puede funcionar como refugio, pero también lo puede hacer la disolución según el caso, porque tan agresivo puede ser el «exterior» como el «interior» de un grupo. Si se rompe el grupo y su régimen de división interior / exterior, dentro / fuera, se puede establecer una especie de grupo-enjambre no cerrado a un nosotr*s sino en un régimen de porosidad de las relaciones según su densidad e intensidad con las luchas y la acción común, que llamaremos grupúsculo, no porque sea un pequeño grupo dentro de otro grupo grande, sino porque se trata de un tipo de agrupamiento que es muy consciente de los graves problemas de encierro de los grupos, en tanto se mantiene siempre en tensión de enjambre con las luchas a partir de las intensidades que lo pueblan.

De aquí la importancia de la última dimensión de la tensión de enjambre en los centros sociales: la tensión es siempre una tensión con las luchas y la acción, con desbaratar la normalidad de las ciudades, con hacer tambalear todo lo que hace que las vidas no se muevan de donde están. Los centros sociales surgen porque las luchas necesitan espacio, porque no caben en la ciudad existente y necesitan agujerearla. Un centro social mantiene su sentido subversivo en la ciudad —su condición agujereante— en tanto en cuanto mantiene la tensión de lucha y es una interfaz en la producción de las luchas. La magia insurgente de juntarse surge de cuidar esta tensión.

Arriba y abajo. Ecología transversal de grupúsculos

El problema de la organización en los centros sociales ha estado históricamente atravesado por la tensión entre la horizontalidad como principio rector y la necesidad de estructuras capaces de sostener procesos políticos complejos sin

caer en la jerarquización o en la fragmentación. Este dilema, abordado por autor*s como Jo Freeman² o Félix Guattari,³ nos permite pensar una salida no en términos de una dicotomía entre estructuras rígidas y espontaneidad informal, sino desde una perspectiva transversal que rompa con la polaridad arriba-abajo y permita un flujo continuo de subjetivaciones, decisiones y deseos colectivos.

Jo Freeman advierte sobre los peligros de idealizar la horizontalidad sin mecanismos explícitos de estructuración. La ausencia de una estructura formal, en lugar de garantizar una mayor democracia, tiende a generar élites invisibles, donde el poder se distribuye de manera opaca y no se somete a escrutinio colectivo. En los centros sociales, esto se manifiesta en la reproducción de liderazgos informales o camarillas de afinidad, en la dificultad para sostener procesos a largo plazo y en la perpetuación de exclusiones no deliberadas. Algunas de las inercias que se comparten en estas derivas se centran en la asamblea reducida a un mecanismo burocrático y teatral que performa decisiones que se han preparado previamente en otros espacios. Pero aún más preocupante es que la asamblea se vaya despolitizando y se preocupe primordial o únicamente por sobrevivir como espacio y haya una creciente despreocupación por las luchas, una dejación de funciones del objeto último y principal del centro social: rastrear los antagonismos vivos y disputar el sentido de la ciudad. Otro de los riesgos es la contenedorización de la contracultura o de la cultura alternativa, convirtiéndose en un mero receptor o reproductor de las formas culturales existentes —con todos sus problemas asociados: autoría individual, privatización, capitalización simbólica, mercantilización— que sobrevive y atrae por su apariencia y recuerdo de radicalidad, pero que olvida la materialidad insurgente de la producción cultural y de conocimientos desde las luchas y la autoformación militante.

² Jo Freeman, «The Tyranny of Structurelessness», *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 17, 1972-73, pp. 151-164; disponible online en castellano en caladona.org.

³ Félix Guattari, «La transversalidad», *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, pp. 92-107.

La solución no pasa, sin embargo, por la imposición de jerarquías clásicas, sino por la articulación de estructuraciones abiertas, dinámicas y revocables que permitan una circulación efectiva de las capacidades y de la toma de decisiones. Guattari propone un modelo de organización que supere la oposición entre estructuras verticales e intentos horizontales de autoorganización. La «transversalidad» se presenta como un principio que permite que los flujos de conocimiento, deseo, lucha y acción se desplacen sin quedar atrapados en lógicas de dominación, pero también sin disolverse en un espontaneísmo excesivamente inoperante. La transversalidad implica la apertura de espacios organizacionales donde lo colectivo no sea simplemente la suma de individualidades, sino el resultado de interacciones en constante redefinición, en permanente tensión. Un centro social necesita habilitar mecanismos de comunicación y de acción que no dependan exclusivamente de asambleas formales ni tampoco de relaciones personales preexistentes; necesita dotarse de dispositivos de encuentro y elaboración colectiva que permitan la emergencia de nuevas relaciones, nuevas preguntas y nuevas prácticas, siempre en tensión de lucha con la ciudad en la que se inserta. El problema de la organización no es simplemente un problema técnico o administrativo, sino una cuestión de producción de subjetividades que está en el centro de toda acción política. El riesgo de los grupos, en este sentido, es doble: o bien se fosilizan en estructuras burocráticas que neutralizan su potencia transformadora, o bien se fragmentan en camarillas autocomplacientes que refuerzan la identidad del grupo, pero pierden capacidad de intervención e invención real. Es aquí donde la transversalidad se vuelve clave: permite pensar formas de organizarse que no necesiten de una estructura centralizada pero que tampoco se disuelven en una variedad inconexa de iniciativas dispersas sin memoria ni cuidado mutuo por su sostenimiento.

El «somos todos grupúsculos»⁴ de Guattari afirma que no existen sujetos aislados, sino constelaciones de

⁴ Félix Guattari, «Somos todos grupúsculos», *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, pp. 317-323.

subjetivación en permanente redefinición, en tensión. Los centros sociales son *ecologías transversales de grupúsculos*, donde las afinidades electivas no son una barrera para la comunicación entre diferentes, sino un motor para la experimentación política y organizativa. Cierta estructuración es necesaria para que el deseo no se disperse en la impotencia o el caos total, pero no puede convertirse en un fin en sí mismo. Por eso es tan importante centrar las energías en la ecología de dinámicas productivas que atraviesa los cuerpos, los espacios y las relaciones. Un centro social no es solo un edificio o un grupo de personas, sino una ecología en constante reconfiguración, donde las tensiones entre estabilidad y transformación, entre regulación y espontaneidad, entre lo que se mantiene y lo que se reinventa, deben ser constantemente negociadas.

La transición de la horizontalidad a la transversalidad no es un simple retoque, sino un cambio de paradigma en la manera en que entendemos la política y la organización. La transversalidad no niega la necesidad de estructuraciones, pero impide que estas se conviertan en dispositivos de captura. No elimina las singularidades ni las intensidades que pueden pasar temporalmente por una persona o varias, pero las somete a dinámicas de rotación, de rendición de cuentas y de apertura. No homogeniza las diferencias, sino que las hace productivas. Pensar los centros sociales desde la transversalidad implica asumir que el problema no es simplemente cómo organizarse mejor, sino cómo hacer del organizarse un espacio de experimentación permanente, donde lo político no sea solo una forma de resistencia, sino una máquina de producción de luchas por otras ciudades posibles.

Tiempo y trabajo. Economía política del deseo militante

El problema del trabajo y el tiempo en los centros sociales se articula en torno a una tensión fundamental: cómo inventar un tiempo no capitalista, cómo construir una temporalidad que no esté gobernada por la lógica del trabajo asalariado ni por el consumo alienante. En una sociedad donde el tiempo se ha convertido en un recurso agotado, controlado y mercantilizado, la posibilidad de reinventar el tiempo no es solo

una cuestión de oposición, sino una necesidad de producción de nuevas formas de vida en común. La precariedad laboral no es solo una cuestión de inestabilidad económica, sino un dispositivo que configura las subjetividades contemporáneas. El neoliberalismo no solo ha fragmentado el tiempo de trabajo, sino que ha extendido su lógica al conjunto de la vida. En este contexto, el tiempo libre se convierte en tiempo de recuperación para volver a trabajar, en un intersticio dentro del ciclo de producción y consumo. La dicotomía entre «tener trabajo» y «tener tiempo» se revela como una trampa que no permite pensar fuera del marco del capital.

Los centros sociales han intentado históricamente ser espacios donde se ensaya otra relación con el tiempo. No se trata solo de sustraerse a la explotación laboral, sino de generar un tiempo productivo que no esté subordinado a la acumulación de valor. Sin embargo, esta lucha no está exenta de contradicciones: en muchos casos, los centros sociales acaban reproduciendo una composición de la energía militante que se sostiene principalmente por dos grupos que de distintas maneras mantienen el tiempo dentro de los parámetros de la productividad capitalista: militantes jóvenes —y no tan jóvenes— precari*s que tienen tiempo porque no han entrado todavía en un empleo formal o tienen formas muy inestables de sostenimiento de sus vidas —o dependientes de sus familias— y militantes con empleos estables —profesionales liberales y funcionarios— en los que su tiempo militante será siempre el sobrante de su tiempo de trabajo estable y estabilizador.

Esto produce una paradoja dolorosa: espacios pensados para sustraerse a la lógica capitalista del tiempo acaban a menudo absorbiendo las formas más intensas de precarización afectiva, organizativa y existencial. La militancia deja de ser invención compartida para convertirse en una carga, un deber, una deuda imposible de saldar. El entusiasmo inicial se convierte en agotamiento crónico. El tiempo colectivo se vuelve una agenda de tareas y el deseo se diluye en la exigencia de disponibilidad constante y compromiso a través de la culpa. Así, lo que debía ser una fuga del tiempo productivo se convierte en su extensión encubierta. Lo más importante

está en reconocer esta trampa sin caer en el cinismo ni en el repliegue. No se trata de abandonar la implicación, sino de volver a impulsarla desde otra relación con el tiempo. Es necesario abrir zonas de excepción dentro del propio centro social donde el tiempo se desacelere, se bifurque, se haga improductivo en los términos del capital, pero fértil para nuevas composiciones afectivas y políticas, y que esto permita iniciar y componer una nueva economía política militante del tiempo. Esto implica pensar el tiempo no como un recurso a gestionar, sino como una materia a componer colectivamente para el combate de nuestro tiempo. Tenemos que construir una economía política del deseo militante que no esté anclada en la escasez, el deber o la culpa, sino en la alegría de hacer juntas, en el placer de encontrarse, en la potencia revolucionaria de inventar otras formas de vida y de producción. Esto supone desplazar el eje de la eficiencia hacia la intensidad, de la acumulación de tareas hacia la apertura de nuevos mundos de comunización de la ciudad, y de la obligación al deseo compartido de politizar las vidas. Porque solo donde hay deseo común puede haber duración y solo donde hay duración puede haber transformaciones profundas.

En definitiva, se trata de desarmar la economía capitalista del tiempo tanto dentro de los centros sociales como en sus desbordes por la ciudad, no solo como crítica o resistencia, sino como invención radical de otra temporalidad que inunda la ciudad. Una temporalidad que no sea una huida individual hacia lo alternativo, sino una construcción colectiva de formas de vida autónoma que, aunque frágiles, aunque parciales, aunque en tensión constante, nos devuelvan la capacidad de comunizar el tiempo como un lugar político, afectivo y desafiante. Y para eso necesitamos ecologías y economías comunales —también llamadas en ocasiones cooperativas, pero es importante no reducirlas a su forma jurídica o simbólica— que sostengan no solo otra forma de producción no capitalista, sino que también sostengan y cuiden la materialidad de las vidas militantes en lucha y su reproducción, su duración, su tensión. Solo así será posible salir de la encrucijada del tiempo y el trabajo generando espacios comunales en lucha de tiempo compartido.

Por una recomposición de los centros sociales como infraestructuras de las vecindades en lucha

La crisis de los centros sociales no es solo organizativa o estratégica: es subsistencial. La ciudad ha dejado de ser una simple agregación de edificios y calles, con huecos abandonados por la desinversión, para convertirse en una máquina logística de extracción, vigilancia y aceleración que no deja vacíos. Este proceso ha desgastado los espacios de resistencia, ha vaciado los barrios rellenando los huecos y ha erosionado los vínculos que hacían posible imaginar y sostener otras vidas en la ciudad. En este contexto, el centro social como forma histórica corre el riesgo de convertirse en un dispositivo más dentro de la gobernanza urbana, tolerado como folclore o absorbido como espectáculo. Más que conservar lo que fue, lo urgente es componer lo que podría ser desde lo que hay. No se trata de reformar un modelo conocido en una ciudad que funciona de otro modo, sino de abrir un nuevo campo de posibilidad: el centro social como ensamblaje comunal, como parte de una ecología viva de vecindades insurgentes que ya están ensayando formas distintas de subsistir en las ruinas del orden urbano actual.

Esta refundación no comienza por dentro, sino por los márgenes. No parte del edificio ni de la comunidad cerrada, sino de una ecología de luchas que se organizan sin pedir permiso: en las cocinas colectivas, las meriendas vecinales, las huelgas de alquiler, las acciones de desobediencia, los comités de barrio y los disturbios y ocupaciones por venir. Allí donde las vecindades se empiezan a insubordinar a pesar de la precariedad, donde el cuidado y la desobediencia se entrelazan, donde los cuerpos producen comunalidad sin pasar por el capital, se está recomponiendo una potencia comunal que no necesita identidad fija ni reconocimiento institucional. Recomponer el centro social significa, entonces, descentrarlo. No buscar su fuerza en lo simbólico, sino en su capacidad de ensamblarse con lo que pasa, de diseminar sus prácticas de desobediencia, de intensificar los disturbios. Lo que le da sentido ya no es su nombre ni su historia, aunque sea importante cuidar estas memorias, sino su capacidad de vibrar en sintonía con los ritmos de la subsistencia insurgente. De ahí

que su tarea no sea representar luchas o cederles espacio, sino amplificarlas y rehacerse desde las luchas. No ser solo un refugio, sino una interfaz de lucha: un punto de ensamblaje vecinal, de contagio de la desobediencia, de recomposición política y material del deseo de construir otras vidas en lucha.

Para ello, es imprescindible dejar de concebir el centro social como una excepción heroica y pensarlo como parte de una infraestructura diseminada de lo común al servicio de las luchas. Su fuerza no está en su radicalidad aparente, sino en su capacidad de conectarse con y ayudar a producir lo que lucha, de sostener dispositivos de cuidados compartidos, de nutrir la imaginación política que emerge desde abajo. En lugar de convocar a *l*s otr*s* a entrar, se trata de salirse a componer, de abrazar la informalidad como forma de vida, de asumir la fragilidad como terreno fértil para nuevas alianzas y experimentos. No basta con resistir a los desalojos o con mantener un funcionamiento interno operativo. Lo que está en juego es mucho más profundo y urgente: cómo sostener el deseo común de luchar, cómo reorganizar el tiempo militante, cómo subsistir colectivamente ante el brutalismo despiadado en el que vivimos, cómo comunizar lo expropiado, cómo interrumpir la logística aterradora del capital.

El centro social por venir y del que venimos es la subversión del espacio y más que nunca necesitamos espacios subversivos para luchar. A la vez un lugar concreto y una interfaz de interrupciones, cuidados y conflicto. El centro social por venir podrá tener muchas formas, escalas y composiciones concretas, y las necesitamos todas, pero tendrá que ser siempre la consolidación y recuperación del espacio y el tiempo para el común de las luchas; cuando una asamblea de barrio articula el malestar de un territorio, cuando una huelga de alquiler abre un tiempo nuevo, cuando un bloque en lucha se convierte en escuela política, cuando el deseo se organiza sin nombre ni forma, pero con la fuerza suficiente para volver a cambiarlo todo. Ahí es donde está la magia y donde más que nunca necesitamos a los centros sociales.

La deriva neoliberal de los cuidados.

Apuntes para una revisión crítica de los cuidados en los espacios colectivos

Escuela de las Periferias*

Los cuidados son un punto central en las discusiones políticas de los últimos años. Tanto dentro de los movimientos sociales como en la cultura popular, los cuidados impregnan casi todos los discursos. Especialmente en el marco de los debates feministas sobre éticas y justicias no patriarcales, ahora hablamos de los cuidados más que nunca. De hecho, casi diariamente escuchamos frases como «Poner el cuidado en el centro», a la vez que vemos vídeos en internet sobre las distintas «rutinas de autocuidado». Aparecen tanto y en tantos contextos que hay, creemos en la Escuela de las Periferias, un sentir general que coloca a los cuidados como si de una receta mágica se tratase para solventar los problemas que tenemos y los malestares que nos recorren. Ante cualquier problema, la respuesta es que «no se ha cuidado bien» o que «no nos hemos cuidado lo suficiente».

* Este texto surge de la reflexión impulsada por la Escuela de las Periferias, un colectivo de autoformación política y discusión del centro social La Villana de Vallekas, Madrid. El texto se formó en varios tiempos: primero, un debate interno entre sus participantes, de donde surgió una redacción inicial que, más adelante, fue puesta en común con las compañeras de La Villana que se sintieron interpeladas por el tema; finalmente, el texto ha sido actualizado para su publicación en este Cuaderno.

Sin embargo, a pesar de esta ubicuidad —o precisamente por esto mismo—, «cuidar» se ha convertido en un significante que agrupa una serie muy variada de prácticas, llevadas a cabo por personas de muy distinto signo político. No es de extrañar, entonces, y dada esta proliferación casi perversa,¹ que el término se haya vaciado y ahora acoja una plétora de prácticas relativamente contradictorias entre sí y suficientemente alejadas de su intención inicial como para levantar cierta sospecha. Es decir, cuando decimos que nos cuidamos, en realidad estamos diciendo cosas bastante diferentes a aquellas a las que las feministas de los años setenta hacían referencia cuando hablaban de cuidar. El objetivo de este artículo es, pues, examinar un determinado uso de la palabra «cuidar», aupado y proliferado por el capital, y tan popular en nuestros días que se ha infiltrado en nuestros espacios políticos. Estas contradicciones y estas sospechas son el disparador de este artículo.

Los cuidados están en boca de todas. Todas nos queremos cuidar. Sin embargo, la pregunta que aquí nos queremos hacer es: ¿nos estamos cuidando? Esta pregunta es más difícil de lo que parece porque presupone toda una teoría sobre qué es cuidar para poder evaluar si lo que hacemos es *verdaderamente* un cuidado. Así que optaremos por una pregunta más precisa y con menos presupuestos metafísicos: ¿qué hacemos en realidad cuando decimos que nos cuidamos? ¿Qué solicitamos cuando demandamos cuidados? ¿Cómo ponemos

¹ En las últimas décadas hemos podido comprobar que la estrategia del capital para la cooptación de espacios o discursos revolucionarios ha sido el plagio y la proliferación apolítica, desactivadora, dejando elementos discursivos (significantes) o estéticos (símbolos) sin poder político, malgastado en la proliferación de la publicidad. Así, hemos visto cómo la imagen del Che Guevara se convierte en estampado de camisetas de grandes cadenas textiles, o cómo conceptos como «empoderamiento», «girl power» o el propio «feminist» son apropiados por marcas de cosméticos y moda, muchas de las cuales a la vez siguen promoviendo cánones de belleza imposibles y violencia estética en múltiples formas.

a circular en nuestros espacios la palabra «cuidados»? ¿Qué cosmovisiones sostiene? ¿Qué valores propugna? Y también (y esto quizá sea lo más potente políticamente) ¿qué relación tiene esta circulación (¿perversa? ¿desgastada? ¿neoliberal?) de los cuidados con los tiempos que vivimos? Es decir, y más concretamente, ¿en qué medida el discurso actual, popular, de los cuidados le hace el juego al capital?

En primer lugar, nos parece importante señalar que los cuidados son un elemento fundamental en la práctica política y una herramienta indispensable para construir otros futuros. No es este un artículo de impugnación al significante, no lo es; es, más bien, un análisis de un determinado uso. Nuestro diagnóstico como colectivo político es que las más de las veces, cuando agarramos la palabra «cuidados», estamos desplegando un discurso que, lejos de ser feminista y comunitario, es claramente conservador y liberal. Este es el giro perverso,² o la deriva neoliberal, de los cuidados.

Es decir, creemos que, en determinadas ocasiones, los cuidados han perdido su significado político y se han convertido en una imposición moral, o se ponen a circular bajo la economía de la deuda y la culpa que, además, se establece en términos individualizadores. Estas son las principales características de esta perversión: dinámicas de culpabilización (¡no me has cuidado!) y reclamo moral (¡y deberías haberlo hecho!). Según vemos, en muchas ocasiones (y en espacios muy politizados, como el nuestro, y en nosotras mismas) los cuidados se usan de forma perversa con respecto a lo que son, de una forma extrañamente similar al sistema de normas que impone el neoliberalismo.

Lo que queremos aquí es criticar este uso de los cuidados y mapear su circulación para, así, desactivar uno de los elementos discursivos (y una de las prácticas concretas) que

² Decimos giro perverso por el desplazamiento narcisista que realiza quien habla de los cuidados de esta manera, porque transgrede la concepción comunitaria de los cuidados para colocarse en el centro bajo un desplazamiento semejante al que describe Freud en *Tres ensayos sobre la teoría sexual*, cuando señala que los pervertidos no han creado nada nuevo, sino que han mantenido, exagerado o desplazado unas disposiciones que en general existen.

más nos está frenando en nuestra capacidad para articular potencia política hoy. No pretendemos crear una teoría del *buen* cuidado, ni asentar un moralismo rígido que reparta carnets sobre la buena cuidadora y la mala cuidadora, todo lo contrario. Lo que queremos es construir una crítica que señale el uso perverso que se hace de los cuidados para, así, poder recuperar un horizonte colectivo a la acción de cuidar. Como dijo Ani Pérez en su presentación de *Las falsas alternativas*:³ si sostenemos con fuerza la crítica, esta nos alumbrará nuevos caminos. Nuestro objetivo, entonces, es detectar las prácticas que han distorsionado un término inicialmente emancipador, pero que hoy funciona en muchas ocasiones como un freno. Un término que, como veremos más adelante, ha pasado a ser el culmen de las políticas del yo y del neoliberalismo. Y construimos esta crítica porque nos afecta no solo como personas dentro de esta sociedad, sino como colectivo político. Vamos a ello.

¿Cómo hemos llegado hasta aquí?

¿Quién va a estar en contra de los cuidados? ¿Cómo podemos estar en contra de querer hacernos bien? Parece difícil, en principio, no querer cuidarse o estar en contra de los cuidados. Este trabajo de poner los cuidados en el centro y de visibilizar los cuidados ha sido un trabajo político titánico de buena parte del feminismo.

Como venimos comentando, el término cuidados tiene una genealogía profundamente ligada a los feminismos. Muchas autoras desde los años setenta del pasado siglo han señalado cómo el capitalismo y el patriarcado descansan sobre el trabajo invisible realizado por las mujeres: sostener la vida, mantener hogares, cuerpos y comunidades.

Pero la fuerza del concepto no estuvo solo en visibilizar esta injusticia material, sino también en reivindicar el derecho de las mujeres a dejar de estar siempre hacia fuera, disponibles para otros, y reconocer el autocuidado como práctica política: cuidarse a sí misma para no agotarse, para habitar, para ser sujeto de deseo y de lucha. En ese sentido,

³ Ani Pérez Rueda, *Las falsas alternativas. Pedagogía libertaria y nueva educación*, Barcelona, Virus, 2023.

los cuidados nacieron como un concepto emancipador, capaz de poner en valor un hacer históricamente despreciado e invisibilizado y, a la vez, de cuestionar el mandato sacrificial que obliga(ba) a las mujeres a priorizar siempre a los demás.

Es necesario destacar que el feminismo interseccional advirtió que no todas las mujeres están en la misma posición respecto a los cuidados. ¿Quién cuida y quién puede dejar de cuidar? ¿Qué cuerpos se sostienen y cuáles se desgastan? La división de clase, sexual y racial del trabajo marca de manera decisiva este campo: mientras algunas pueden delegar cuidados, otras —frecuentemente mujeres migrantes y precarizadas— los asumen en condiciones de explotación. Aun así, los cuidados de los que hablaban las feministas marxistas de los años setenta eran unos cuidados socializados, que no ahogaran a nadie con el peso de la responsabilidad individual. Así, estos cuidados no eran «solo» herramienta de emancipación feminista en tanto en cuanto permitirían «la disposición de nosotras mismas», sino también una herramienta de emancipación de todas las personas excluidas de la vida pública y de construcción de otras prácticas y estructuras donde los cuidados fueran cuestión social.

Esta tensión ayuda a entender el contexto actual: a lo que este texto se refiere no es tanto el hecho material de cuidar, sino el modo en que la palabra cuidados circula —especialmente en espacios militantes— cargada de usos contradictorios. Quizá esta deriva discursiva no sea un fenómeno aislado, sino el síntoma de una transformación social más amplia, en la que el neoliberalismo ha individualizado hasta el extremo prácticas que nacieron para sostener lo común.

Así, y como nos ha pasado otras veces, lo que fueron las soluciones de ayer se han convertido en los problemas de hoy al ser fagocitadas por la ideología dominante neoliberal. En un mundo donde parece que nada nos apela a nivel político (como dijo Charlie Moya en su artículo «Nadie quiere poner la vida en ello»⁴), los cuidados han prendido como una llama en un campo seco. En un mundo donde cada vez hay

⁴ Charlie Moya, «Indispuestas. Cuando nadie quiere poner la vida en ello», *El Salto*, 23 de octubre de 2023; disponible online. Véase también el texto de Moya en este volumen.

menos comunes y nuestras vidas están cada vez más precarizadas y atomizadas, parece que solo nos queda cuidarnos individualmente con variadas prácticas destinadas al bienestar individual, que muchas veces nos ofrece el capitalismo. Así pues, tenemos al capital vendiéndonos las soluciones a los problemas que este mismo genera. No dudamos que en momentos concretos las prácticas de autocuidado o de bienestar individual supongan un alivio puntual, ni mucho menos que haya que soportar el malestar sin cambio alguno. La mayoría de las veces hacemos lo que podemos para que la rueda del capitalismo no nos pisotee demasiado fuerte, y está bien. El problema radica en si el bienestar individual se concibe como la solución, olvidando la necesidad de sostener espacios colectivos o compromisos con las otras que realmente generen cambios. De lo contrario, corremos el riesgo de que los cuidados queden reducidos a sostener mínimamente nuestra existencia y la de las personas más cercanas.

Hemos notado también, sin embargo, que a veces llamamos «cuidarnos» a huir de toda fuente potencial de conflicto y dolor. Los cuidados circulan como una demanda que reclamamos al resto del mundo, también a las personas que frecuentan nuestros espacios de resistencia, a veces, incluso, bajo el chantaje velado del «mal militante» o de la «mala feminista» si esa persona no nos cuida. Es a esto a lo que llamamos el uso perverso de los cuidados: al uso, entre otras cosas, chantajista de los cuidados que sirve para poner el común al servicio de los malestares de un individuo. Una práctica que, como veremos, conecta fuertemente con el auge de las visiones punitivistas y su ansia de «espacios seguros». Pero vayamos por pasos, veamos primero cómo los cuidados circulan como elemento desactivador y de chantaje.

Los cuidados como exigencia moral

La salud de los cuidados es espléndida. Hay un aura mística y respetuosa que rodea esta palabra. Y esto lo único que hace es impedirnos la crítica: en la medida en que se ha colocado como la solución a los problemas de todo, cualquier crítica a los cuidados se recibe como patriarcal o desde marcos productivistas. Nadie duda de los cuidados, todo el mundo

quiere ser una persona que cuida y quiere sentirse cuidada. Cuidar, en este vaciamiento del término, es un mandato moral. Es sinónimo de buena práctica y no hacerlo pasa a convertirse en ofensa o agravio.

Este es, creemos, el problema: que hoy en día los cuidados circulan como un arma arrojadiza, como un elemento inoculador de culpa. Clamar que alguien no nos ha cuidado parece darnos el poder (moral) legítimo para exigir a esa persona una reparación. Decir que alguien no nos ha cuidado nos sitúa automáticamente en la posición de agraviadas, señalamos la falta a la otra y sentimos que ganamos fuerza en la negociación.⁵ Nos sentimos legitimadas para enfadarnos («¿Cómo no voy a estar molesta si no me he sentido cuidada?») y damos rienda suelta a nuestros deseos o despechos sin ningún pudor porque hemos sido capaces de nombrarlo, porque somos las víctimas, porque nadie nos ha cuidado y eso hace que podamos exigir ahora más cuidados. Al crearse esta división (agraviada vs. persona que no cuidó), deja de ser posible el diálogo, se pasa al terreno de las exigencias y a la pugna por poner nuestras necesidades individuales (que no los cuidados) en el centro. El uso neoliberal de los cuidados tiene lugar cuando bajo el constante nombramiento de los cuidados lo que hay, en el fondo, no es la resolución de violencias o conflictos, sino deseos personales.

Se produce, además, una contradicción. Precisamente porque este uso neoliberal de los cuidados pone en el centro el yo (sus deseos, sus reproches), se enfrenta a su posible desarticulación vía espejo: siempre podremos, bajo la misma lógica que se instaura, poner nuestro yo en el centro para desactivar,

⁵ El hecho de que exista una negociación implica que yo y el otro nos coloquemos como sujetos autónomos y con intereses contrarios, que debemos de alguna forma dirimir. Esta visión impone un marco liberal a los cuidados al pensar a los individuos (y, por ende, a los intereses individuales) como previos a la comunidad (la célebre frase de Thatcher: no hay sociedad, solo individuos). Por el contrario, las visiones más comunitarias nos enseñan que, en realidad, el individuo es inseparable del común y que, por tanto, es el mundo compartido lo que debe cuidarse (mundo que, desde esta visión, nos constituye a ambas partes). Este giro a lo individual despotencia, disminuye además la agencia, ya que se deposita en el afuera la expectativa de resolución, se externaliza la resolución sin implicarnos en ella.

incluso, la propia demanda de cuidados-culpa: «pues para mí, que me digas que no te he cuidado, es no cuidarme porque me lo estás diciendo de malas formas», por ejemplo. Así, ¿qué pasa cuando dos cuidados (exigencias o necesidades) se enfrentan? ¿Qué hacemos cuando para ti cuidar es tener un tono tranquilo y dulce en una asamblea y para mí es no estar obligada a contener mi tensión y poder llorar o ponerme nerviosa? ¿No es evidente que estamos reduciendo los cuidados a una lucha de individualidades? Si reducimos los cuidados a la resolución de los malestares individuales (y no solo individuales, sino propios, porque el que reclama cuidados, y esto es importante, lo hace *para sí*), y cada yo es un marco inconmensurable y válido en sí mismo (romanticismo liberal), entonces ¿cómo solucionar los malestares que se enfrentan en un mismo espacio?

Ni que decir tiene que esta forma neoliberal en la que circulan los cuidados no es nada cuidadosa. Siempre podemos pedir cuidados cuando los necesitemos, claro, pero ¿por qué no situar el foco en el despliegue de medios, en las prácticas y formas que necesitamos en lugar de en el reproche? A menudo es difícil detectar lo que necesitamos en el momento y por ende, solicitarlo en el presente, por eso mismo exigir cuidados *a posteriori* nos coloca en un circuito de incapacidad tanto a la persona que necesita cuidados como a la que se le solicitan dichos cuidados. ¿Por qué no pensar juntas qué es lo que se pudiera estar necesitando? ¿Por qué no transformar el malestar sentido en otras formas de habitar y de estar? ¿Por qué no aceptar que muchas veces la demanda de cuidados es difusa y que no recibir exactamente lo que creemos necesitar no es violencia sino un malentendido o una diferencia de opiniones? Lo diremos más adelante, pero esta visión de los cuidados presupone que nuestros malestares son responsabilidad de las demás y que en la medida en que los padecemos, ellas deben hacerse cargo y asumirlos. Y, si no lo hacen, nuestro agravio puede ser mayor, lo que nos pone en una situación de demanda aún más fuerte. Si no me siento cuidada, parezco tener todo el derecho del mundo a exigir cualquier tipo de reparación. Por supuesto, esta tiranía de los cuidados ahonda en la cada vez mayor psicologización de nuestras relaciones y espacios políticos, cada vez más poblados de términos como apego, trauma, gestión emocional...

De «lo personal es político» a «lo político es lo personal»

La proclama feminista «Lo personal es político» nos ha ayudado a comprender la compleja red de mecanismos por los que se reproducen los sistemas de dominación. El capitalismo, el patriarcado o el colonialismo no se reproducen únicamente gracias a las instituciones macro, sino que también se reproducen creando subjetividades que las replican. Así, espacios *a priori* no políticos —como la familia, el colegio o la pareja— se han desvelado como focos cruciales de reproducción de las lógicas capitalistas, patriarcales o coloniales.

Sin embargo, en la Escuela de las Periferias nos da la sensación de que esta deriva micropolítica⁶ ha llegado a una situación tal que en muchos espacios parece que lo político trata únicamente de los malestares personales. A partir de algunas dinámicas, los malestares personales e individuales se comprenden *todos* como malestares políticos y se exige al colectivo que se haga cargo de ellos. Por supuesto, y lo veremos a continuación, esto entronca con la deriva punitivista de algunos sectores del feminismo, que tienden a equiparar todo conflicto y malestar con abuso y violencia. También entronca con el auge de un narcisismo que bebe de las políticas del yo, del individualismo del «hazte a ti mismo», donde todos los malestares han de «gestionarse» y no puede existir ningún ápice de molestia en nuestra existencia si queremos ser «un ser completo y autorrealizado». La intolerancia a los malestares personales lleva a exigir soluciones individuales al grupo.

Asistimos, pues, a una redefinición de lo político basado únicamente en las exigencias individuales y en sus malestares. Si una persona se siente incómoda en una asamblea, este malestar debe ponerse en primer plano y se le atribuyen causas políticas y colectivas. La militancia se convierte, pues, en una terapia, donde el colectivo es el terapeuta que nos sostiene, consuela y valida. En estos contextos, parece que nos centramos en las formas y nos olvidamos del contenido, de los objetivos y procesos políticos por los que pasan nuestras luchas y resistencias.

⁶ Entendemos la micropolítica como las relaciones de poder que operan en lo cotidiano, en nuestras formas de relacionarnos, en las dinámicas que se generan en los grupos —desde una asamblea hasta una pareja—, reproduciendo o cuestionando las lógicas de dominación.

Pero ¿todo el malestar personal es político? ¿Todo conflicto es violencia? ¿Cuáles son las luchas que importan? ¿Únicamente las de nuestro bienestar personal? Está claro que los sistemas de opresión son los que conforman nuestra subjetividad, pero ¿toda la incomodidad que siento en un espacio social se debe (y, por tanto, se le puede exigir) al espacio social y colectivo? ¿No estamos, en ocasiones, obligando al colectivo a que se haga cargo de cosas que, en última instancia, nos corresponden a nosotras? El horizonte terapéutico que plantea esta visión perversa de los cuidados está muy relacionado, creemos, con la base punitivista que opera en algunos sectores del feminismo.

Cuidados y punitivismo

Nos referimos a un feminismo que tiende a plantear que toda situación de conflicto es, en realidad, abuso, difuminando las fronteras entre violencia y malestar, entre agresión y desacuerdo. Esta deriva no solo limita nuestra capacidad para transitar conflictos de manera colectiva, sino que genera, además, una hipertrofia psicológica de nuestros propios espacios políticos. Así, en las asambleas a veces valoramos ciertos puntos por cómo nos hacen sentir —en vez de porque los consideremos justos o emancipadores— o nos posicionamos en contra de ciertas propuestas porque nos da miedo cómo le puedan hacer sentir a la gente o porque nos resultan incómodas, en lugar de evaluar si son clasistas, ineficaces o reaccionarias.

Muchas veces, esta deriva neoliberal de los cuidados nace de la necesidad de tener «espacios seguros», que parecen caracterizarse por la inexistencia de violencia (por supuesto), pero también de ninguna incomodidad o malestar. Este horizonte apuesta por construir espacios donde no existan dinámicas de poder, donde todas nos sintamos bien, espacios donde sabemos que nada puede molestarnos, incomodarnos o dolernos. El espacio es seguro si nos garantiza que no tendremos ningún rasguño.

Y, como todo, no creemos que esto no sea necesario o que no sea un horizonte —en parte— deseable. Es más una cuestión de grises. El movimiento feminista y LGTBIQ+ lleva mucho tiempo señalando la necesidad de contar con espacios

(políticos, de ocio, de diversión...) que puedan garantizar que no se replican las violencias que sufren fuera de esos espacios. Sin embargo, décadas después, hemos notado que el horizonte de espacio seguro funciona muchas veces con un corte punitivista («¡Hay que echar a esta persona porque con él no es un espacio seguro!»). Hemos notado, también, que el espacio se vuelve «seguro» a través del uso de formas represivas: no podemos utilizar ciertas palabras o ciertos tonos porque eso lo convierte en inseguro, porque eso es considerado violencia o porque (y aquí nuestro tema) no es una muestra de cuidado. Como ya señalamos, en estos contextos, nos centramos más en las formas —en cómo se ha expresado ese enfado, disgusto o desacuerdo— y nos olvidamos del contenido de dicho mensaje o debate, de los objetivos y procesos por los que pasan nuestras luchas y resistencias, lo que dificulta la toma de decisiones y conduce a la autocensura por miedo a ser señaladas (o a señalar) como «no cuidadosas».

En este paradigma, ¿dónde mostrar nuestro enfado? ¿Cómo transitamos los conflictos? Por supuesto que nadie piensa en agredir, pero ¿no podemos llorar o discutir en nuestros espacios comunes? Cuando un compañero se enfada en una asamblea y nos habla de forma cruda, sabemos que es incómodo o que puede ser tenso, pero ¿realmente esto es violencia? Pensemos, también, en quiénes pueden expresarse desde una comunicación no violenta: en general, las personas con más dominio del lenguaje y la dialéctica. ¿Qué cuida más un espacio: la capacidad del común para abordar temas complejos y buscar soluciones colectivas, o el tono dulce y amable de sus participantes? ¿Queremos militancias que funcionen como un examen constante de tono y palabras prohibidas? Por no hablar, como sugiere Clara Serra en *El sentido de consentir*,⁷ de que en los espacios seguros, herméticos, máximamente amurallados, no puede brotar nada. ¿Hemos militado todos estos años para estar en una urna de cristal? Todo cambio implica fricción, romper con un orden establecido, ¿cómo íbamos a avanzar sin ningún tipo de conflicto? ¿Cómo pretendemos aspirar a mundos más diversos sin que esto implique debatir, discutir o entrar en conflicto en algún

⁷ Clara Serra, *El sentido de consentir*, Barcelona, Anagrama, 2024.

momento? Necesitamos encontrar vías para transitar los conflictos que nos atraviesan, para imaginar formas colectivas de trascenderlos sin desviar sistemáticamente nuestra atención a las formas, obviando el fondo de los desafíos que están ante nosotras. Estos espacios comunes los habitamos con recorridos y experiencias políticas diversas. Tenemos que ser capaces de poner sobre la mesa esas diferencias y llegar a puntos de encuentro (o de ruptura) con honestidad y compromiso con el común.

Cuidados y neoliberalismo

Pero no estamos aquí por casualidad. El neoliberalismo como régimen biopolítico ha calado en las prácticas que pensamos hace décadas que podrían ser revolucionarias. De una visión comunitaria y revolucionaria de los cuidados, hemos pasado a una visión individualista, que identifica cualquier dolor o malestar como un error a solventar de manera individualizada sin preguntarnos más allá, sin preguntarnos el posible potencial de ese malestar para imaginar otras formas de habitar, sin preguntarnos por todo lo que rodea ese malestar y tiene que ver con mucho más que nosotras mismas. La individualización de todo malestar difumina la influencia de toda una amalgama de factores y sistemas que moldean nuestra subjetividad y elimina la potencia política que pueden tener estos malestares. La búsqueda de cuidados y/o soluciones individuales vendría entonces a responder a esta exigencia neoliberal en torno al estar bien, a erradicar toda fuente de conflicto y continuar en la rueda del capitalismo, eso sí, con una sonrisa. Así, los cuidados quedan reducidos a su componente discursivo borrando cualquier elemento material. Porque sí, cuidar es ante todo una acción, una práctica, un modo-de-hacer (¡una ética!) y no un mensaje bonito.

El neoliberalismo es un régimen de poder biopolítico. Esto quiere decir, entre otras muchas cosas, que produce realidad, que genera un determinado cuerpo y que se infiltra en nuestros vínculos. Es una dinámica, un paradigma. La evolución de la agenda neoliberal durante las últimas décadas (que ha conformado este mundo donde nada político

nos apela, como decía Moya) es buena muestra de ello. En nuestra opinión, el uso perverso de los cuidados es un paso más de la infiltración del neoliberalismo. Una infiltración que ha producido una individualización de las opresiones. ¿Desde cuando nuestro objetivo fue solucionar *una* vida (la nuestra)? ¿No se trataba de atacar las estructuras para solucionar *todas*? No es extraño que nos encontremos aquí. Si nuestros malestares se individualizan y el mercado nos vende soluciones en forma de libros de autoayuda, tazas o agendas con frases bonitas, que no hacen sino cosificar nuestros malestares y externalizar sus soluciones, entonces es fácil que hoy nos encontremos considerando los cuidados como esa solución que viene de fuera para nuestros (y solo nuestros) problemas, sin que tengamos agencia en dicha solución. Así, el componente neoliberal que pervierte los cuidados yace en que presupone que el cambio individual cambia el sistema («Si me cuidas a mí, si te haces cargo de mí, el mundo será un poquito mejor»). Se llega incluso al extremo de considerar que lo colectivo es una mera suma de los componentes individuales («si yo me cuido mucho y estoy bien, entonces la asamblea funcionará bien»). Margaret Thatcher estaría orgullosa de esta reflexión.

La realidad es que nos sentimos mejor cuando nuestros comunes son más sólidos. Creemos que esto no sucede necesariamente al revés, porque el bienestar individual no garantiza ninguna solidez comunitaria. Como comentamos anteriormente, aunque en contextos de precariedad, soledad o marginación, especialmente cuando hay ausencia de redes comunitarias, el autocuidado puede ser una tabla de salvación puntual, el problema surge cuando en lugar de abrir a lo común se absolutiza como única vía de cuidados que solo revierte en el yo. Hacen falta más cosas. Y es que los cambios individuales no cambian el sistema. Solo con comunes podremos generar autonomía y contrapoderes, instituciones al margen de las opresiones. Cuidar no es pensar en cómo el colectivo me puede salvar la vida, sino crear comunes suficientemente fuertes como para solucionar la vida de todas, las máximas posibles; volveremos sobre esto en el último apartado.

La terapeutización de la sociedad (y los espacios políticos) forma parte de la agenda neoliberal. Sus consecuencias son muchas y variadas, pero entre las que más fuertemente nos afectan en nuestros espacios son la psicologización de los malestares y el exceso introspectivo. Respecto a lo primero, notamos que en los últimos años, los problemas o malestares (sean estos políticos o no, pero especialmente los primeros) se abordan con categorías ajenas a la política: gestión emocional, ronda de emociones, sentires, necesidades... que ahondan en el yo y dibujan una barrera ilusoria entre el yo y el afuera. Así, las etiquetas emocionales quedan convertidas en motor moral y realidad absoluta («si yo siento esto, entonces alguien tiene que hacer algo para solucionarlo»). De nuevo, lo que surgió como una herramienta para comunicarnos y entendernos mejor —el vocabulario emocional— cuando se desdibuja o desvirtúa se convierte en una técnica que puede llegar a ser opresiva. Adentrarnos en el laberinto del yo, en la cultura del autodescubrimiento, depositando en ella toda esperanza de salvación o cambio, nos aísla y obstaculiza el apoyo mutuo. Porque, ¿quién mira al centro social? ¿Cuándo se enuncian las «necesidades» de nuestro sindicato? Al yo hemos entrado y en el yo nos hemos perdido.

La perversión neoliberal que ha secuestrado la ética de los cuidados ha convertido al otro, a mi compañera, en un rival, en una persona «tóxica» (o, en el mejor de los casos, en la incompetente que no sabe cuidarme y a la que le exijo reparación). ¿Cómo vamos a construir comunes desde este exceso del yo? Lo perverso de esta infiltración en nuestros cuidados es que el neoliberalismo no dice que compitamos, sino que saquemos el máximo rédito posible a la cooperación. Ahora el foco de la relación neoliberal (su extensión y su avance) no es solo el eje de la competencia, sino el de una «cooperación» malentendida, con tintes rentistas y extractivistas: lo que puedo obtener de la relación (bienestar personal, solución a problemas individuales). Así, además de cosificar nuestras relaciones, alimentamos el sistema ya no solo cuando competimos sino ahora también cuando nos «cuidamos».

La subjetividad de los cuidados

El neoliberalismo, como toda red de poder, crea los cuerpos que luego reprime. Las redes de poder, y lo sabemos por Foucault, no reprimen un cuerpo que preexiste anteriormente, sino que, por ejemplo, es la escuela la que crea la subjetividad del alumno y la del profesor. ¿Cómo nos afecta de manera micropolítica esta perversión de los cuidados? ¿Qué subjetividades está construyendo? ¿Qué cuerpos crea? Desde nuestra perspectiva, una subjetividad recibe una ganancia en la posición de víctima. Cuando demando cuidados, cuando exijo que alguien me cuide, o señalo que no se me ha cuidado, me convierto en víctima e inculco culpa (que en alemán es la misma palabra que «deuda»). El otro está en deuda conmigo. Tiene que reparar el daño.

Pero ¿y si dudamos de la otra persona? ¿Y si decimos: «Mira, siento que estés así, pero de tu malestar no se deriva que yo haya hecho algo malo»? Pues, entonces, resulta que estamos invalidando. La perversión de los cuidados se ha esforzado en hacernos creer que cuidar es decir siempre que sí y nunca cuestionar las demandas de los demás. Por supuesto, somos conscientes de lo importante que ha sido en el movimiento feminista el hecho de no cuestionar. Lo que nosotras señalamos es el uso perverso de herramientas que en otros momentos fueron profundamente liberadoras. Ha llegado a ser difícil decir: «Entiendo que estés incómodo, pero no te estoy insultando ni faltando el respeto, puedo estar enfadado en este espacio colectivo de discusión». Estamos ahondando en una deriva narcisista, creando una subjetividad que proyecta nuestros malestares y generando cuerpos tremendamente infantilizados. Demandamos cuidados *a posteriori* (poniendo a circular la culpa) y nos desentendemos de la solución. Queremos que la solución venga siempre desde fuera, que nos lo den hecho, sin querer formar parte de la experimentación colectiva de nuevas formas de ser y estar juntas.

Y es que la subjetividad es fundamental. Por seguir con Foucault, en una entrevista en sus últimos años dijo aquella frase famosa de que no debíamos prestar tanta atención a la liberación, sino centrarnos en las prácticas de libertad. Centrarnos únicamente en romper nuestras

cadenas puede ser indicativo de una creencia esencialista según la cual, por ejemplo, basta con destruir el amor romántico para que nos comportemos *naturalmente* como dicta el amor libre. Pero esto no es así, no hay un afuera de lo social y la subjetividad de la utopía hay que construirla. De aquí su pregunta insistente durante sus últimos años: no tanto cómo ganar la libertad, sino cómo comportarse (y cuidarse) cuando ya seamos libres. Desde luego, no ganamos esa libertad con la subjetividad que nos impone este uso perverso de los cuidados. No desde una subjetividad que vuelca toda su incapacidad al colectivo. ¿El objetivo no era emanciparnos también individualmente, ganar más potencia? ¿Nos van a resolver también los demás todo cuando estemos en la utopía?

Entonces ¿cuidar qué? ¿Cuidar cómo?

Sabemos que lanzarnos a algo propositivo es arriesgado. En primer lugar, porque puede opacar la crítica. En segundo lugar, porque precipita el debate a la búsqueda de recetas. Y no, a veces no queremos recetas, a veces queremos seguir pensando, criticando, descubriendo fallos. Y solo cuando el debate esté suficientemente maduro, y si la crítica es suficientemente radical (y suficientemente negadora de lo existente), solo entonces se irán abriendo nuevos caminos. Además, aventurar propuestas puede ser (y así es la mayor parte de las veces) precipitado, supone un paso innecesario cuando al debate le queda todavía tiempo de cocción. Mientras tanto, en nuestros espacios y en nuestro cotidiano, seguimos probando, debatiendo e intentando salir de esta deriva neoliberal para inventar otras maneras de cuidar que nos devuelvan la potencia del término.

No buscamos una definición de los cuidados, ya que eso quizá ahonde más en el problema. De nuevo, nos encontraríamos exigiendo al otro que nos cuide tal y como nosotros lo haríamos, tal y como «necesitamos» o entendemos los cuidados y no como algo que nace del diálogo y de la responsabilidad compartida de experimentar y construir juntas otras manera de estar. Sin embargo, y a pesar de esto, sí que nos gustaría dibujar un camino que, sin desdeñar la crítica,

creemos que puede andarse respecto a cómo recuperar una idea comunitaria y emancipatoria de los cuidados.

En nuestra opinión, creemos que cuidar no es eliminar cualquier elemento que produzca malestar (por la posición punitivista en la que nos coloca, por supuesto, pero también porque, como dijimos, no todo malestar subjetivo es resoluble en un colectivo político). Desde nuestro punto de vista, lo que nos cuida es aquello que nos abre posibilidades de vida, lo que aumenta nuestra agencia. Después de que nos cuiden, podemos hacer más cosas, tenemos más posibles. Y esto, creemos, solo puede hacerse de forma sistemática y no individualista a través de los comunes. Un común sólido, un dispositivo de ayuda mutua, garantiza mis cuidados sin ponerlos en el centro como un asunto personal («¡Oye, cuídame!»). Para ilustrar esto, en nuestro centro social ocurrió una cosa que nos dejó pensando profundamente en qué era cuidar. Una vez, en un plenario político, una compañera vino con su hijo. En el plenario no había ludoteca (lo sabemos, es importante que la haya) y ella no pudo prestar toda la atención que le hubiera gustado a la discusión política. Frente a la perversión de los cuidados que parte de un grito victimizante («¡Esto no puede ser! ¡Que alguien se haga cargo!»), la compañera comentó que quería poner en marcha un grupo de trabajo para arrancar una ludoteca. Su comprensión de los cuidados no ponía su malestar en el centro, sino que proponía crear un dispositivo de ayuda mutua que pudiera solventar su problema de una forma estructural. Porque cuando ayudamos a otras, también generamos cuidado para nosotras. Ese es el verdadero autocuidado. Si monto un dispositivo de ludoteca, no solo me responsabilizo de mi situación (me tocará cuidar a las niñas un turno cada cierto tiempo), sino que garantizo también un dispositivo para el resto de personas. Los cuidados se desindividualizan y se hacen verdaderamente colectivos.

De este modo, podemos ir añadiendo elementos que conforman una cultura de los cuidados que se asemeje a quienes somos, creando estructuras y prácticas que nos acerquen a la utopía que perseguimos. En este contexto, es posible que la subjetividad demandante que tenemos hoy dé paso

a otra que se haga cargo de su vida, donde el resultado sea un común más sólido. Aquí, siempre, teniendo en consideración la individualidad de cada una a la hora de aportar al común y de construir esos comunes sólidos. No se trata de reproducir lógicas de autosacrificio o exigencia sino, justamente lo contrario, salir de estas. Se trata de abrir un horizonte donde el común se construye como una práctica vital deseante, pues es la única manera de que estas prácticas sean sostenibles. No hay una única forma de aportar al común, sino que son múltiples las formas existentes de sostener un espacio colectivo, las trayectorias y las capacidades desde las que cada persona aporta su singularidad. La cuestión, entonces, radica no solo en el qué hacemos sino, especialmente, en cómo estamos para el común: demandando soluciones o sosteniendo activamente las mismas.

Necesitamos dispositivos que hagan de los cuidados una infraestructura estable y no un gesto moral, realizados colectivamente, de manera rotatoria... que transformen la exigencia individual («¡Cuidame!») en estructuras emancipatorias en las que participemos todas y reviertan en la comunidad. Creemos que, estas formas diversas, alegres y rotativas permiten que cada vez más personas se sumen, sientan que tienen agencia para construir cambios que nos afectan a todas, dispersan el poder y transforman las demandas individuales en deseos compartidos, donde lo que damos no nace de la deuda sino de un compromiso vital con la vida en común. Los cuidados, así entendidos, dejan de circular como una orden moral o de exigencia para convertirse en una promesa de libertad colectiva, donde compartir enriquece al espacio y me enriquece a mí misma cuando eso que comparto me vuelve transformado por el común. Es encontrar la intersección en la que mis necesidades, deseos y capacidades se vuelven útiles a la trama colectiva en lugar de quedar atrapadas en el deseo de solución o satisfacción individual.

Decía también Foucault sobre estas prácticas de libertad que los antiguos griegos destacaban la *parresía* como la cualidad de aquel que está a la altura de lo que se dice, que se hace cargo de sus palabras, que se deja comprometer con ellas. La *parresía* es la virtud de la que no aleja las palabras de

su cuerpo. Desde la Escuela de las Periferias, deseamos más parresía a nuestros espacios políticos. Porque más allá de no parar de pensar y hablar de los cuidados, ahora nos toca verdaderamente cuidarnos, estar a la altura —políticamente— de lo que significan.

Participan en este número

Francisco Gaitán Pérez es activista, sociólogo y antropólogo. Participa en Traficantes de Sueños y la Fundación de los Comunes.

Emmanuel Rodríguez López es historiador y sociólogo. Participa en Traficantes de Sueños y la Fundación de los Comunes. Sus últimos libros son *El fin de nuestro mundo. La lenta irrupción de la catástrofe* (2025) y *El efecto clase media. Crítica y crisis de la paz social* (2022).

Guillermo García Torres es doctorando en Filosofía y participa en el grupo experimental de *teoría performática* N-1 radicado en el centro social La Casa Invisible de Málaga.

María Fernanda Rodríguez López es profesora de Enseñanza Media, licenciada en Filosofía y miembro de la Fundación de los Comunes. Investiga sobre historia de la sexualidad y la domesticidad burguesa.

Isidro López Hernández es antropólogo y miembro de la Fundación de los Comunes. Ha escrito junto a Emmanuel Rodríguez *Fin de ciclo: financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)* (2010), y junto a Rubén Martínez *La solución verde. Crisis, Green New Deal y relaciones de propiedad capitalista* (2021).

Charlie Moya Gómez es parte de Traficantes de Sueños y la Fundación de los Comunes. Ha militado en diversos colectivos queer de Barcelona y Madrid. Ha trabajado en los últimos años sobre la crisis de los movimientos sociales, el homonacionalismo y la crítica al identitarismo.

Kike España es investigador en estudios urbanos, activista y miembro de Suburbia, La Casa Invisible de Málaga y la Fundación de los Comunes. Sus últimos textos se pueden consultar en la revista *Volante*.

La Escuela de las Periferias es un espacio de autoformación política vecinal para todas aquellas personas que quieran intervenir sobre la realidad desde una perspectiva crítica en el centro social La Villana de Vallekas de Madrid.

Suscríbete

a Zona de Estrategia

Cuadernos de Estrategia son los monográficos de la revista online *Zona de Estrategia* / zonaestrategia.net. ZE pretende agitar la crítica, impulsar políticas autónomas y promover análisis e investigaciones militantes construidas desde las luchas, desde el conflicto y desde la crítica situada y en tiempo real.

ZE es un espacio de debate activo. Todas nuestras publicaciones están abiertas al público pero, para liberarlas y sostener el proyecto, necesitamos tu apoyo.

Suscríbete a la revista por 50 euros al año y

- **Haz posible la publicación** online de artículos de análisis, crítica, estrategia y pensamiento autónomo en ZE

- **Recibe en casa los monográficos** *Cuadernos de Estrategia* en formato papel (2/3 al año); con la suscripción recibirás el número actual y el anterior y podrás acceder con descuento a todos los números anteriores

1. El retorno de la normalidad. Del 15M a los gobiernos progresistas
2. El declive del neoliberalismo. La crisis de la solución a la crisis
3. El sentido común punitivo. Debates y resistencias desde los movimientos
4. Crítica de los movimientos sociales. Clase e identidad en el neoliberalismo

- **Recibe invitaciones** para participar en presentaciones, debates presenciales, seminarios y foros por todo el Estado.

Modalidad de suscripción anual

- ☐ Tarifa precaria 35€/anual ☐ Tarifa normal 50€/anual ☐ Tarifa apoyo/instituciones o colectivos 90 €



Para suscribirte, rellena el formulario en la web o escríbenos a info@zonaestrategia.net

