

La vigencia del marxismo en el análisis de la diversidad sexual

Keylor Robles*

Resumen: En este artículo se desarrolla una discusión teórica cuyo fin es reiterar la vigencia y la pertinencia del marxismo para analizar la opresión fundamentada en la diversidad o la disidencia sexual. Para este fin, en primer lugar, se incluyen diferentes elementos teóricos en torno al debate suscitado entre el marxismo y las corrientes *queer*. De igual manera, se parte de la noción episte-ontológica de la totalidad capitalista como elemento genésico y explicativo de esta opresión. Finalmente, se resaltan los aportes del marxismo para superar las estrategias diseñadas por el neoliberalismo: la fragmentación y el relativismo, las cuales pretenden desmovilizar las luchas gestadas por el movimiento de diversidad sexual.

Palabras clave: Marxismo. Diversidad sexual. Neoliberalismo. Capitalismo. Luchas.

Abstract: This article develops a theoretical discussion, the purpose of which is to reiterate the validity and relevance of Marxism to analyze oppression based on diversity or sexual dissidence. To this end, in the first place, different theoretical elements are included around the debate that has arisen between Marxism and queer currents. In the same way, it starts from the episte-ontological notion of the capitalist totality as a genetic and explanatory element of this oppression. Finally, the contributions of Marxism to overcome the strategies designed by neoliberalism are highlighted: fragmentation and relativism, which seek to demobilize the struggles gestated by the sexual diversity movement.

Keywords: Marxism. Sexual diversity. Neoliberalism. Capitalism. Struggles.

Resumo: Este artigo desenvolve uma discussão teórica cujo objetivo é reiterar a validade e relevância do marxismo para analisar a opressão baseada na diversidade ou dissidência sexual. Para tanto, em primeiro lugar, diferentes elementos teóricos são inseridos em torno do debate que surgiu entre o marxismo e as correntes *queer*. Da mesma forma, parte-se da noção epistemontológica da totalidade capitalista como elemento genético e explicativo dessa opressão. Por fim, destacam-se as contribuições do marxismo para a superação das estratégias traçadas pelo neoliberalismo: a fragmentação e o relativismo, que buscam desmobilizar as lutas gestadas pelo movimento da diversidade sexual.

Palavras chave: Marxismo. Diversidade sexual. Neoliberalismo. Capitalismo. Lutas.

* Máster en Derechos Humanos y Democratización (UNSAM-Argentina). Universidad de Costa Rica. Docente de la Carrera de Trabajo Social, Universidad de Costa Rica. Editor de las revistas *Campos Problemáticos del Trabajo Social* y *Complejidades Latinoamericanas*.

Introducción

La teoría de los nuevos movimientos sociales (NMS), planteada inicialmente por Jürgen Habermas (1981) y profundizada por Alain Touraine (2006), ha conducido a que los movimientos surgentes a partir de la década de los setenta se conciben como proyectos transformadores delimitados estrictamente al ámbito cultural. Por tal motivo, en muchos de los abordajes previos sobre los NMS, se considera que los movimientos, como el feminista, el antirracista, el indígena y el movimiento de la población sexualmente diversa, tienen un carácter cimentado en demandas simbólicas, es decir, sus metas apuntan y, al mismo tiempo, se agotan en el reconocimiento. Desde esta perspectiva reduccionista, los “viejos movimientos” son aquellos organizados en torno a la clase social y están enfocados en el ámbito redistributivo.

Esta división entre el reconocimiento, asociado con los nuevos movimientos, y la redistribución, intrínseca a los viejos movimientos, es una concepción fragmentadora, al no analizar los actores desde una lectura sociohistórica en torno a sus proyectos configurados hacia la transformación social. Aunado a lo anterior, Nancy Fraser (2013) menciona que, si bien el movimiento LGBTI se enmarca en la forma paradigmática que asumió el conflicto sociopolítico a finales del siglo XX, a partir de su vinculación con el reconocimiento de la diferencia y la diversidad, dicho elemento no es suficiente para entender el movimiento en contraposición a las luchas redistributivas. Geoffrey Pleyers (2018) brinda insumos para superar la dicotomía reconocimiento/redistribución cuando plantea que ningún movimiento social se separa de la base material de la sociedad; a pesar de que lo pretenda hacer, es inevitable.

En el caso del movimiento de diversidad sexual, también conocido como movimiento LGBTI¹, suele afirmarse que sus repertorios de lucha se conforman por las pugnas en cuanto a la cuestión identitaria; en otras palabras, la esencia del movimiento consiste en la reivindicación de la identidad de cada persona, en términos meramente individuales². Por consiguiente, la transformación buscada por este movimiento se construye desde la noción de la “diversidad personal”. Daniel Bernabé (2018) señala que la supuesta defensa del derecho a “la felicidad por ser diferente” está circunscrita a la apología de las identidades individuales, la cual está mediada por la lógica cultural del neoliberalismo: la posmodernidad. Dicha lógica se opone

1 En este artículo, se considera que la población sexualmente diversa está conformada por: lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersex (LGBTI). Si bien existen propuestas para incluir otros grupos dentro de este acrónimo, se considera que puede recaer en una fragmentación identitaria incongruente con la discusión teórica de este texto.

2 Para problematizar las luchas identitarias desde una perspectiva de la totalidad, véase Carlos Montaña (2021).

a las totalidades y los valores universales; es escéptica frente a ideas asociadas con la verdad, la unidad y el progreso (EAGLETON, 2005), negando la historia.

Sobre este último elemento, Eduardo Grüner (2016) afirma que el pensamiento “post” elimina toda posibilidad de una lectura crítica de los conflictos que surgen a lo interno del proyecto de la modernidad; reproduciendo la idea de que el discurso moderno está comprometido homogéneamente con una sola lucha contra la dominación y la opresión. Esto condujo a que la posmodernidad se legitimara, al ser concebida como ajena al neoliberalismo. Por tanto, se volvió incuestionable y, al mismo tiempo, reforzó la concepción del movimiento LGBTI situado exclusivamente en el campo cultural, de los NMS, en donde la teoría *queer* se transformó en la única “alternativa analítica” para acercarse a dicho movimiento social, pues el punto de partida de esta teoría es congruente con las premisas de la posmodernidad.

Totalidad capitalista como punto de partida onto-epistemológico

En este abordaje se parte del marxismo, entendido como método que permite comprender los fenómenos superficiales y evidenciar las fuerzas históricas en las que encuentran origen dichos fenómenos (LÚKACS, 1979). Tomando en cuenta esta premisa, se afirma que el materialismo histórico, más allá de ser un método de investigación científica, se convierte en una acción transformadora, ya que facilita la desfetichización de los objetos cuando supera lo aparente y transita hacia la búsqueda de la esencia, es decir, la base constitutiva. Según Grüner (2012), la interpretación desde este método no se queda en el “desenmascaramiento”, al restaurar un sentido oculto cuando produce un efecto disruptivo:

Por lo tanto, el materialismo histórico de Marx es, sin dejar de serlo, algo más que una «ciencia»: es, como se ha dicho tantas veces sin que nunca se termine de asumirlo plenamente, una *guía para la acción* [...] Marx, implícitamente, va todavía más allá con su noción de *praxis*. (GRÜNER, 2012, p. 3, énfasis original del autor).

En congruencia con lo anterior, Jaime Osorio (2004) apunta que el marxismo pretende identificar y reconocer las regularidades que explican la vida social. No obstante, aclara que esas mismas regularidades son resultado de una construcción social, por tanto, son creadas por las personas al igual que las sociedades. En otras palabras, las regularidades se caracterizan por su capacidad de transformación a lo largo de la historia como resultado de la acción humana, relacionándose con la noción de dialéctica³, la cual conlleva a que las lecturas desde el marxismo partan de una visión

3 Específicamente, la dialéctica enfatiza la comprensión de los procesos, las relaciones y los sistemas organizados; en donde que las “cosas” siempre son internamente heterogéneas y, por consiguiente, con-

histórica enfocada en el devenir de los fenómenos sociales.

Aunado a lo anterior, Grüner (2016, p. 74, énfasis original del autor) señala uno de los principales insumos epistemológicos brindados por el marxismo, al señalar que justamente

[...] no se *reduce* a ser una simple teoría, sino que su propia riqueza teórica deviene de su presupuesto filosófico y práctico de que el conocimiento es inconcebible fuera de la transformación *material* de la realidad, transformación que es en última instancia la que *constituye* el propio objeto de conocimiento. Esto supone perpetuas e incansables revisiones y replanteos a la luz de los cambios sociales, históricos y culturales del mundo, replanteos que, desde luego, alcanzan también –quizá habría que decir: en primer lugar– al propio marxismo, tanto en su aspecto teórico como político.

En los replanteamientos permanentes encauzados desde el marxismo, reside su vigencia como matriz para entender la opresión enfrentada por las personas LGBTI. Esta última responde a una base material⁴ determinada por el capitalismo; sin embargo, esta base no puede ser entendida como inmutable, pues, como lo señala Grüner (2016), los cambios sociales, históricos y culturales determinan esa realidad estudiada. Por tanto, no se puede afirmar que un objeto de estudio se “agota” al momento actual; al contrario, debe seguir estudiándose con el fin de contemplar sus transformaciones, sin distanciarse del marxismo.

De igual manera, es fundamental contemplar que, cuando Marx introduce el concepto de la praxis de la historia material “[...] como criterio básico del «complejo» conocimiento transformador/transformación concedora” (GRÜNER, 2006, p. 53), lo hace con el fin de resolver el nudo de cuestiones que residen en la simple inversión del objeto o de la relación causa-efecto reducida en la causalidad, en donde se deshistoriza y fragmenta la realidad. Por esta misma razón, la praxis en el materialismo histórico se vincula directamente con la noción de totalidad, la cual no se puede entender de forma sinonímica con el término “totalizante”, ni mucho menos con la noción del totalitarismo; este último entendido como régimen político.

En términos epistemológicos es oportuno destacar que, cuando se insiste en la noción de totalidad, se refiere a su comprensión como una unidad de partes interrelacionadas y supeditadas entre sí (GRÜNER, 2002; OSORIO, 2004). En este caso, en-

tradictorias en todo nivel (HARVEY, 2018). En el caso de la dialéctica de lo concreto, plantea que la construcción del conocimiento se lleva a cabo cuando se descompone el todo, sin perder de vista la noción de la totalidad social, en donde la teoría y la práctica se conciben intrínsecamente (KOSÍK, 1965). 4 Harry White (1993, p. 1) tenía claridad sobre esta premisa cuando expresó lo siguiente: “Sempre acreditei que era um erro avançar separadamente a palavra de ordem da emancipação dos homossexuais da classe trabalhadora a partir das condições da exploração capitalista. Creio que esta emancipação é inseparável da luta geral pela emancipação de toda a humanidade da opressão da exploração da propriedade privada”.

cauzar el análisis desde la totalidad implica entender la realidad social como una unidad que se encuentra jerarquizada, estructurada y en movimiento, en donde resulta necesario estudiar cómo esa totalidad estructura las partes y viceversa; y al mismo tiempo, cómo esas partes se estructuran entre sí. Lo anterior, facilita aprehender la opresión LGBTI como una parte que remite a una dimensión más amplia: la opresión de clase y de género en el marco de esa totalidad capitalista.

A partir de la premisa de la totalidad capitalista, profundizada desde el marxismo, se niega la existencia de “un afuera” del capitalismo; por tanto, como se mencionó, la opresión enfrentada por las personas LGBTI se circunscribe a dicha totalidad. Es pertinente resaltar que la premisa anterior no se reduce en el supuesto “proletariacentrismo”, señalado por quienes se oponen a la vigencia del pensamiento marxista; pues el proletariado tiene dos acepciones medulares. En primer lugar, refiere a aquella “clase” de personas desposeídas “[...] de todo medio de producción, y tan sólo propietarios de su fuerza de trabajo, esa *mercancía* que están obligados a vender al capitalista, a fin de producir, en consecuencia, una cuota de plusvalía para dicho capitalista” (GRÜNER, 2006, p. 115). Esta suele ser la definición más empleada.

En segundo lugar, cuando se hace referencia al proletariado, se parte de una realidad empírica compleja y cambiante que se conforma con determinaciones concretas, las cuales se articulan con variables socioeconómicas, políticas y culturales (GRÜNER, 2006). Por consiguiente, en este caso se apela al proletariado como realidad sociológica, y no exclusivamente como categoría, ya que esta acepción permite entender la formación económico-social y situar las luchas LGBTI dentro de realidades histórico-concretas. La intención no es constreñir el abordaje a la clase social, sino ampliar la perspectiva con corrientes teóricas críticas, en donde se generen diálogos que permitan aprehender la realidad estudiada.

Sumado a lo anterior, otra de las aclaraciones convenientes sobre la jerarquización de la realidad refiere a que esta premisa no apela a clasificar la opresión sufrida por la población sexualmente diversa; sino a entenderla en diferentes niveles de complejización. Por ejemplo, la violencia sufrida por las mujeres lesbianas remite a una opresión cimentada en el género y la orientación sexual; mientras que la desigualdad experimentada por los hombres homosexuales se construye a partir del incumplimiento del mandato heterosexual. Cuando se jerarquiza la realidad no se pretende luchar contra manifestaciones aisladas de la opresión; al contrario, apela a la construcción de proyectos emancipatorios de carácter colectivo.

Retomando los aportes de Fraser (2013) y Pleyers (2018), en torno al debate entre el reconocimiento y la redistribución en el marco de los movimientos sociales, desde la premisa de la totalidad se logra entender el desfase inherente en dicho debate

al fragmentar la sociedad en dos ámbitos principales: a) económico-redistributivo y b) cultural-reconocimiento, los cuales se plantean como irreconciliables y ajenos. Por esta razón, los nuevos movimientos sociales, en este caso el movimiento LGBTI, tienen la obligación de luchar por una redistribución, tanto material y económica, así como del poder, en la búsqueda de la transformación social. Para alcanzar este objetivo, se torna necesario comprender lo siguiente:

[...] adoptar o rechazar de modo incondicional la totalidad de la política de la identidad, deberíamos enfrentarnos a una nueva tarea intelectual y práctica: la de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad. (FRASER, 2013, p. 25).

Esta misma autora es enfática cuando resalta que aquellos proyectos éticos y políticos que abogan por la justicia social deben conformarse precisamente por esas dos dimensiones: redistribución y reconocimiento. De acuerdo con Fraser (2013), únicamente articulando ambas dimensiones es cuando se logra construir un marco teórico crítico que permita aprehender las complejidades y las demandas actuales, de manera unificada. Por ejemplo, si el abordaje de este movimiento social se limita al reconocimiento en el plano simbólico, se pueden llegar a exaltar a compañías transnacionales por hacer campañas publicitarias “diversas”, a pesar de que explotan la fuerza de trabajo, incluida la de muchas personas sexualmente diversas.

Sobre este último aspecto, Bernabé (2018) señala que las contradicciones éticas y políticas surgen a partir de lecturas fragmentadas de la realidad, en donde los fenómenos sociales son leídos en clave separatista. Incluso, los movimientos sociales se conciben como antagonistas; por ejemplo, las luchas ambientales o ecológicas, que han cobrado fuerza en las últimas décadas, no se vinculan con las luchas obreras, a pesar de que ambas se expliquen desde el modo de producción capitalista. La posmodernidad se ha encargado de refuncionalizar las luchas con el fin de fragmentar. Este aspecto es profundizado más adelante. Retomando el ejemplo del movimiento ambientalista, se afirma que el problema es de carácter individual al recaer en el uso de plástico; sin sentar la responsabilidad en la industria que produce el plástico.

De la misma forma, esta separación también se da a lo interno de los grupos que conforman la población LGBTI. Un ejemplo de lo anterior es cómo la violencia enfrentada por la población trans, el cual es uno de los grupos poblacionales más oprimidos, se concibe como ajena a la opresión vivida por los hombres homosexuales. Desde esta fragmentación se pueden explicar los motivos por los cuales se reproducen las relaciones de opresión de género a lo interno del movimiento, en donde son las mujeres quienes vivencian la violencia y la opresión.

En este punto, es necesario reiterar que las opresiones remiten a diferentes niveles

de complejización; empero, al no partir de la totalidad capitalista, se conciben como resultado de procesos situados en una infinidad de elementos explicativos. A su vez, se proyectan como un *collage* de opresiones completamente disimiles entre sí; no existe una base explicativa para entender la lógica que fundamenta y reproduce estas violencias. Por tanto, cada grupo se organiza de forma aislada, pues las prioridades son derivadas de su propia realidad fragmentada, generando pugnas para imponer sus demandas ante las luchas de los otros grupos.

El debate necesario entre el marxismo y la teoría *queer*

El marxismo lucha de forma articulada contra cualquier forma de opresión y violencia, lo cual implica el análisis y la transformación de las condiciones que impiden el bienestar colectivo de los seres humanos (KIPACK, 2020). Desde los estudios marxistas, surge la tarea de generar acercamientos con aquellos cuerpos teóricos que pretenden develar la opresión sufrida por ciertos grupos poblacionales; en este caso la teoría *queer*. Lo anterior permite identificar aciertos y contradicciones, así como puntos de encuentro y divergencia, en cuanto al proceso de construcción del sujeto político de lucha, las formas en cómo se concibe la realidad, la configuración de las demandas y los repertorios de lucha, entre otros elementos neurálgicos.

La teoría *queer* surgió principalmente en los Estados Unidos, en la década de los años noventa, vinculada con los estudios de la homosexualidad y el activismo incipiente en torno a la crisis generada por la expansión mundial del virus de la inmunodeficiencia humana (VIH). De acuerdo con Carlos Fonseca y María Quintero (2009, p. 45), “[...] el verbo transitivo *queer* expresa el concepto de «desestabilizar», «perturbar», «jorobar»; por lo tanto, las prácticas *queer* se apoyan en la noción de desestabilizar normas”; la teoría *queer* cuestiona los binarismos y los esencialismos en la comprensión de la sexualidad humana: hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexual/homosexual, así como la matriz heteronormativa.

Del mismo modo, esta teoría se enfoca en la identidad individual, específicamente, en la identidad sexual y de género, junto con la orientación sexual, pues como señala Eve Kosofsky (1998, p. 11), la sexualidad es crucial para comprender el conjunto de la sociedad:

[...] muchos de los nudos principales del pensamiento y el saber de la cultura occidental del siglo veinte están estructurados –de hecho, fracturados–, por una crisis crónica, hoy endémica, de definición de la homo/heterosexualidad [...] la comprensión de casi todos los aspectos de la cultura occidental moderna no sólo es incompleta, sino que está perjudicada en lo esencial en la medida en que no incorpora un análisis crítico de la definición moderna de la homo/heterosexualidad.

No obstante, a pesar de que la teoría *queer*⁵ se ha proyectado como un cambio paradigmático “innovador” en la comprensión de la diversidad residente en la sexualidad humana, se encuentra permeada por un conjunto de contradicciones, estudiadas en los siguientes párrafos, que conllevan a análisis fragmentados y vagos teóricamente. Desde su consolidación, esta teoría se ha presentado como la principal corriente para estudiar la diversidad sexual; incluso, en ocasiones, reafirmandose como teoría unívoca en estos análisis.

En primera instancia, una de las críticas a la teoría *queer* deriva justamente de su nombre, es decir, la conceptualización sobre lo *queer* como categoría aprehensiva de la realidad. Sobre este aspecto, Álvaro Carvajal (2020) aclara que lo *queer*, en términos conceptuales, surgió en oposición al movimiento LGBTI, al concebirse como una propuesta “radical” y “antisistema⁶” frente a un movimiento que asimilaba los valores y las prácticas heterosexuales. Sin embargo, el problema principal de dicho término es que se convirtió en un concepto difuso, en donde no existe claridad en cuanto a las poblaciones que contempla y, por tanto, los grupos por los cuales lucha. Cabe mencionar que lo *queer* se instituyó con el fin de permearlo por una concepción estrictamente política, al ser asumida por personas activistas.

Dentro de los estudios *queer*, se reitera una premisa medular: el sexo y el género se desligan de lo biológico, debido a que son una construcción social, una ideología (BUTLER, 1990; PRECIADO, 2002). Esta premisa fue desarrollada previamente dentro de diferentes corrientes feministas⁷, por ejemplo, en el feminismo existencialista propuesto por Simone de Beauvoir (2005), así como en el feminismo socialista profundizado por Flora Tristán (2022), Clara Zetkin (1976) y Alexandra Kollontai (2017). En dichas corrientes se problematiza la opresión de género constituida a partir de las relaciones desiguales entre los sexos y su proceso de construcción de los “roles de género”. Lo anterior, en función del lugar ocupado dentro de los ámbitos productivo y reproductivo, circunscritos a la lógica de acumulación capitalista.

Si bien la corriente *queer* comparte la premisa anterior con el feminismo, el nudo

5 Sus principales exponentes son: Eve Kosofsky Sedgwick (Estados Unidos, 1950-2009), Monique Wittig (Francia, 1935-2003), Teresa de Lauretis (Bolonia, 1938-), Donna Haraway (Estados Unidos, 1944-), David M. Halperin (Estados Unidos, 1952-), Judith Butler (Estados Unidos, 1956-) y Paul B. Preciado (España, 1970-).

6 Sobre este supuesto fin, Mariela Nahir (2013, p. 72) plantea que “Este afán democratizante, sin embargo, no ha tardado en mostrar su insuficiencia y han surgido voces y reclamos desde diversos flancos teóricos, que han sacado a la luz algunos problemas o dificultades que acechan incluso a los más sensibles e inclusivos estudios *queer*”.

7 Carlos Mariátegui (1924) señaló que el feminismo expresa el interés y la realidad concreta de una posición en una sociedad de clase. En otras palabras, no existe un feminismo “puro” ni tampoco neutro. Por consiguiente, las reivindicaciones feministas se sitúan a raíz de sus posicionamientos de clase, así como por elementos subjetivos.

problemático se origina debido a que su interés no es iniciar la discusión sobre cómo se configura socialmente la opresión de género; al contrario, se limita a incluir esta noción para “acercarse analíticamente” a la opresión enfrentada por las personas LGBTI. Por consiguiente, la tensión entre la teoría queer y los feminismos surge a partir de la valoración sobre la epistemología en relación con la ontología, pues, a pesar de que esta teoría parte de cuestiones y problemas concretos, al momento de enfrentarlos y superarlos, no se guía por las categorías del método marxista, sino por la formulación teórica estructuralista y postestructuralista.

Como bien apunta Arthur Furtado (2021, p. 140): “[...] o pós-estruturalismo e a teoria queer orientam os olhares e os discursos, nesse rompimento da ideia de um ser humano produto de essências naturais e universal, mostrando que é a linguagem que constrói os significados atribuídos”. Por tal motivo, la teoría queer constituyó una preparación relevante para el surgimiento del pensamiento posmoderno y la función “ideológica” que cumple esta corriente. Inevitablemente, este aspecto repercute en la organización de las luchas, al colocar lo *queer* como un movimiento individual, separado del feminismo y del movimiento LGBTI.

Seguidamente, la teoría *queer* pretende superar la clasificación del género, la identidad sexo-genérica y la orientación a partir de su categoría central: *queer*, ideada como una “propuesta antiesencialista”; no obstante, la construcción de una categoría que no desea conceptualizar es paradójica. En este artículo no se defiende la obsesión por clasificar la sexualidad humana, pues puede conllevar a una fragmentación de la realidad a través de categorías aisladas entre sí. Por tanto, sin necesidad de clasificaciones obsesivas, en el proceso de aprehensión de la realidad social, es indispensable categorizar y jerarquizar la realidad estudiada. Aunado a lo anterior, Carvajal (2020, p. 58-59, énfasis original del autor) es enfático cuando señala que

El término es ambiguo, confuso y oscuro. Existe una manera amplia de usarlo como un concepto paraguas, que intenta ser inclusivo de todas las identidades, prácticas, sexualidades, entre otros aspectos [...] incluso las nociones *queer* que pretenden desmontar los conceptos, terminan convirtiéndose en nuevas categorías como existiendo ellas mismas, que terminan normativizando las identidades y los comportamientos. Así, inevitablemente, el concepto implica ese consenso de lo construido por el lenguaje, al cual se llama realidad. Si bien tal concepto critica el sistema binario, asume que existe el sistema binario, lo cual conforma parte de la paradoja del enfoque *queer*.

En esta misma línea, la teoría *queer* plantea una crítica contra la noción de las identidades, las cuales según, Butler (1990), son inherentemente opresivas y excluyentes. Por ejemplo, esta autora señala que, al no existir ninguna característica común en las mujeres, se debe prescindir de las mujeres como categoría universalista, eliminando el sujeto político del feminismo. Lo anterior no solamente sucede en la

categoría de las mujeres, también se replica con las otras identidades: gays, lesbianas, bisexuales, trans e intersex, al ser concebidas como limitadas. Por lo que se apunta a la construcción de identidades *queer*, en donde se apela a la eliminación de “etiquetas sociales”, tales como masculino, femenino, hombre, mujer, entre otras, mediante la propuesta/imposición de esa nueva supra etiqueta.

En los movimientos sociales, la identidad, vinculada con el sentido de pertenencia, es un pilar organizativo, a través de ella se crean las propuestas éticas, orientadas en la fundamentación ontológica, y estéticas, enfocadas en las expresiones de la organización y el posicionamiento del movimiento frente a la sociedad. Por tanto, eliminar la idea de identidades compartidas conduce a la erradicación de proyectos colectivos similares a los construidos por el movimiento obrero. De acuerdo con Carvajal (2020), en el enfoque *queer* se desvanece la idea de sujeto colectivo a través de una negación sistemática de las identidades. El Sujeto descrito por Grüner (2016) desaparece, se vuelve una ilusión y una utopía desechable, dentro de una realidad discontinua y deshistorizada, la cual no logra leerse desde la totalidad.

Por su parte, Bernabé (2018, p. 53) comparte la premisa anterior cuando manifiesta que

[...] buscando una identidad más precisa se rompía con la identidad primaria con la que cabía la posibilidad de extraer proyectos de lucha grupales. Si todos somos una suma inacabable de especificidades, no puede haber un nosotros. Sin horizonte al que dirigirnos ni pasado del que aprender, sin posibilidades de afirma lo cierto o lo falso, sin espacio para los conceptos válidos universales, sin capacidad de comunicación, sin forma de aprehender la realidad lo que encontramos es la imposibilidad de una política coherente, sobre todo si esa política va encaminada a cuestionar e incluso sustituir el sistema capitalista dominante.

Por esta razón, la teoría *queer* enfatiza lo individual como motor de lucha, su concepción sobre la libertad y la emancipación se construye a partir de cómo cada persona logra descubrir y reivindicar su propia identidad. No interesa encontrar puntos de encuentro con las demás personas para comprender las opresiones que comparten. Lo relevante es que cada quien se sienta bien consigo mismo, pues, como se ha señalado, desde lo *queer* se rompe la noción de sujeto para posicionar al individuo; este último es resultado de un conjunto de especificidades propias que explican su existencia. En otras palabras, esas particularidades se leen de manera descontextualizada y ahistórica al responder a vivencias personales y no a elementos sociohistóricos que explican la realidad de las personas sexualmente diversas.

En algunos de los abordajes previos que han intentado relacionar el análisis *queer* con el capitalismo, se reproducen errores ontológicos, éticos y epistemológicos. Uno de los autores y las autoras que ha abordado dicha relación es Gonzalo Salazar (2011), quien profundizó en torno a las políticas *queer* y el capitalismo. En primer

lugar, este autor afirma que cierta izquierda ortodoxa clasifica a la teoría *queer* como un ejercicio estrictamente cultural, manteniendo la separación entre el ámbito material y el simbólico. Cabe mencionar que en este texto se comparte el cuestionamiento respecto a separar estos dos ámbitos (redistributivo-material y reconocimiento-simbólico); no obstante, los argumentos son diferentes a los expuestos por el autor citado. Por ejemplo, Salazar (2011) llama ortodoxos a quienes sitúan los estudios *queer* dentro del plano cultural, sin revisar el contenido de dicha crítica, lo cual genera un sesgo epistémico. Al problematizar la división de lo material y lo simbólico, se requiere denunciar aquellos casos en que se lleva a cabo concretamente dicha división.

De igual manera, Salazar (2011), a partir de la categoría *plusvalor maquínico*, plantea que el cuerpo como máquina corporal se vincula con otras máquinas: informáticas, tecnológicas, comerciales, visuales y libidinales, con el fin de extraer la plusvalía. El autor añade que dicha extracción no solamente sucede en el espacio laboral, sino que en cualquier momento de la vida. Desde la idea anterior, se observan los intentos de distanciarse teóricamente de las categorías marxistas que explican la lógica del funcionamiento del capitalismo: mercancía, relación capital-trabajo, proletariado, plusvalía, entre otras. Esta extracción, al no darse solo en el trabajo, crea otras estructuras de segmentariedad social (étnica, clánica, religiosa, urbanística, de castas), en donde la clase deja de ser medular para explicar la opresión. Es más importante si una persona es considerada “inculta”, antes que sea un proletario explotado.

En esta misma línea, el capitalismo, al ser concebido por Salazar (2011) como un sistema semiótico, se entiende desde el significado que cada persona le brinda. Por consiguiente, fenómenos concretos, como la opresión y la explotación, quedan sujetos a las interpretaciones individuales. Desde esa idea, la opresión hacia las personas LGBTI, al semiotizarse, está abierta a significados en donde se puede negar su existencia; incluso, el capitalismo se vuelve una fuerza abstracta, cuya existencia se supedita a su reconocimiento por parte de los individuos. Por su parte, Pablo Vasco (2019) también cuestiona lo anterior cuando señala que, aunque Butler (1990) cita a Marx, ella descarta el elemento primordial en cualquier análisis que apele al materialismo histórico: el terreno concreto de la explotación y la opresión impuesto por el capitalismo. Esta autora omite el análisis de las experiencias concretas dentro del capitalismo, el cual condiciona la conciencia y las condiciones materiales de existencia de las personas.

Otra de las críticas al concepto del capitalismo desarrollado por Salazar (2011) consiste en que el autor evita describirlo como el elemento genésico de la explotación y la opresión; inclusive estas dos últimas categorías no son usadas en su texto. El capitalismo se describe como una idea, algo abstracto, que depende de la perspectiva con

la que se mira. Respecto a lo anterior, es oportuno hacer dos aclaraciones. En primer lugar, como bien señala Kipack (2020, p. 8), “La opresión hunde sus raíces en la sociedad de clases y se expresa de manera diferente en circunstancias históricas concretas”. Por tanto, concebir al capitalismo en los términos asumidos por algunos exponentes de la teoría *queer*, no permite identificar el carácter estructural de la opresión hacia las personas LGBTI; ni mucho menos construir proyectos revolucionarios en conjunto con aquellos y aquellas que viven situaciones similares.

En segundo lugar, a partir de la postura de Salazar (2011), así como los planteamientos de Marianela Tovar (2019), quien concibe el capitalismo en términos discursivos, en el mundo de las ideas, se evidencia que la teoría *queer* se sitúa en el idealismo, frente al materialismo. Kipack (2020) es clara cuando afirma que la teoría *queer* no puede ser considerada neutral, pues asume el idealismo como su premisa epistémica al afirmar que los sexos son resultado del discurso dominante, por lo que el capitalismo también forma parte de dichas representaciones abstractas. Los sexos, los géneros, las identidades, el capitalismo, la opresión y la explotación se afirman a partir de las discursividades construidas desde los sectores dominantes, por lo que sus existencias están sujetas a las conciencias individuales:

Este idealismo no es una peculiaridad de Judith Butler [...] Es un pilar fundamental de la teoría *queer*, por el cual los hombres, mujeres, pero también la orientación sexual, son construcciones culturales. Es por ello que los textos *queer* suelen escribir naturaleza, biología, sexo, hombre, mujer, etc., entrecomillas; para demostrar que los autores ya no caen en la trampa de que el mundo real existe. (KIPACK, 2020, p. 12).

Ante lo anterior, surge una interrogante central: ¿cómo transformar un sistema abstracto concebido como el resultado de la conciencia de los individuos⁸? A pesar de que Salazar (2011) cuestione la reducción de la teoría *queer* al ámbito cultural, no tiene claridad sobre la conceptualización de lo material y la redistribución, que quedarían sujetos a acciones aisladas. Por tanto, para el cambio social, se requeriría un consenso en torno al capitalismo como base que constituye las relaciones sociales concretas (de género, producción, entre otras). Al partir de esta visión idealista, se esperarí que la misma burguesía reconozca su papel respecto al carácter explotador intrínseco a la lógica capitalista, lo cual evidentemente no sucederá.

En el marco de este apartado, se torna relevante destacar algunos de los abordajes que han establecido relaciones unificadas y coherentes entre las categorías *queer* y el capitalismo. En primera instancia, se ubica el análisis de Peter Drucker (2015),

⁸ “La sumatoria de salidas individuales que propone Butler, de resignificar constantemente la identidad sexo-genérica de cada persona en una suerte de *nomadismo de género*, de hecho niega el problema de fondo: que existen clases que reproducen las relaciones económico-sociales y culturales para explotar y oprimir” (VASCO, 2019, p. 33).

quien problematiza cómo la teoría *queer*, intencionalmente o no, ha reproducido la noción de la libertad individual, la cual parece que se alcanza cuando cada persona reivindica su ser, su propia identidad. Las luchas colectivas suelen ser asociadas con el socialismo, y este último ha pasado a ser un término peyorativo que genera temor en la población por estar asociado con el “retroceso”.

Dentro de sus aportes, este autor aborda cómo el capitalismo ha interiorizado las demandas construidas desde los planteamientos *queer*, apelando a la resignificación de las identidades. Por ejemplo, las empresas han diseñado estrategias enfocadas en resaltar el valor individual de cada trabajador y trabajadora, el cual se encuentra íntimamente vinculado a su identidad. Lo “importante” es que cada persona se sienta bien con la forma en cómo se proyecta frente a la sociedad, dentro de los ambientes laborales, ya que esto se traduce en eficacia dentro de la clase trabajadora. Lamentablemente, como apunta el autor, la teoría *queer*, al ser benevolente con el capitalismo, ha conllevado que, en lugar de cuestionarlo y enfrentarlo, como se esperaría cuando se autoproclama teoría crítica, legitima su lógica.

Aunado a lo anterior, Sherry Wolf (2009) devela las contradicciones que surgen en la concepción de las luchas identitarias desde la teoría *queer*. Según esta autora, si bien es importante entender los procesos particulares de opresión que enfrentan algunos grupos poblacionales específicos; el elemento problemático de la corriente *queer* es que niega la posibilidad de identificar y construir, en términos teóricos y prácticos, una base en común que permita explicar y luchar contra la opresión, entendida como un mecanismo central dentro de la lógica del capital. Por consiguiente, las opresiones se explican de manera atomizada, negando cualquier intento de análisis desde la totalidad, al ser considerado como “homogenizador”.

Otra de las críticas desarrolladas por esta autora se relaciona con las demandas construidas desde las premisas medulares de la teoría *queer*, por ejemplo, el acceso al matrimonio entre parejas del mismo sexo. Debe aclararse que la autora no desdeña la lucha por acceder a este derecho ni a otras garantías; su crítica reside en el carácter reformista de estas luchas: “Like all reforms under capitalism, it leaves the structure of the system intact while alleviating a grievance—in this case, the denial of both material benefits and the desire to have LGBT relationships acknowledged as equal to those of heterosexuals” (WOLF, 2009, p. 199). Justamente, a raíz de que la corriente *queer* aboga por reformas, enmarcadas en el plano simbólico, el capitalismo ha reconocido algunas y, al mismo tiempo, las ha refuncionalizado dentro de su lógica de acumulación expansiva. En la teoría *queer* no hay una crítica a las bases materiales que conforman la génesis y reproducen la opresión hacia las personas LGBTI.

Del mismo modo, se encuentra el abordaje realizado por Holly Lewis (2020), qui-

en plantea que el capitalismo determina, organiza y jerarquiza las relaciones de producción, de género y de la producción de las sexualidades, debido a que este sistema requiere controlar los cuerpos con el fin de garantizar su reproducción – iniciando por la alienación de la clase trabajadora dentro de la lógica de producción capitalista, siguiendo con el control del cuerpo de las mujeres, explotando su trabajo remunerado, junto con aquellas labores domésticas no remuneradas y de cuidado, por último, imponiendo el modelo heterosexual como la única forma para relacionarse sexo-afectivamente, debido a su supuesta capacidad de procreación.

Lewis (2020) se opone a la creencia de que las identidades son inherentemente individuales, pues son producto de relaciones de poder que se concretizan en un escenario y un contexto. La autora enfatiza que son las relaciones materiales en donde se encuentra el fundamento de la opresión enfrentada por diferentes grupos poblacionales, incluida la población sexualmente diversa. Sumado a lo anterior, en dicho estudio, se problematiza el enfoque excesivo y reducido de la teoría *queer* en lo discursivo, al fragmentar a los sujetos de lucha de los movimientos sociales. Por consiguiente, se concluye que la revolución no pasa por la noción individual, sino por procesos de luchas colectivas orientados a transformar esa relación material, que representa el elemento fundacional de la violencia.

Crítica marxista frente a la fragmentación, la mercantilización y el relativismo

Desde los análisis marxistas, la cuarta fase del capitalismo es conceptualizada como su etapa tardía o, en otros términos, la globalización. Para Ernest Mandel (1979), esta etapa se encuentra marcada por la emergencia del modo de producción capitalista en América Latina. Este autor agrega que el capitalismo tardío también puede ser caracterizado por la ampliación de la capacidad productiva a través de los recursos técnicos y tecnológicos incrementados desde los proyectos globalizadores. Evidentemente, esta expansión tiene como propósito principal garantizar la reproducción y la acumulación de capital, junto con la consolidación de mercados internacionales determinados por el intercambio desigual. En relación con lo anterior, se debe recordar que Karl Marx (1980, p. 461) destacó que “[...] en las crisis del mercado mundial, estallan las contradicciones y los antagonismos de la producción burguesa”.

En algunos abordajes, la globalización es reducida a un fenómeno sociocultural, sin contemplar su dimensión económica inherente, la cual parte de la misma lógica neoliberal. Esto quiere decir que el proceso se encauza desde los centros de acumulación capitalista, conocidos como potencias mundiales. Por tal razón, los organismos financieros internacionales, tales como el Fondo Monetario Internacional

(FMI) y el Banco Mundial (BM), se convierten en actores dentro del desarrollo capitalista, al ser los encargados de dictar las normas que deben implementar los países en el ámbito económico, en donde se establecen relaciones comerciales en desigualdad de condiciones, se garantiza el flujo de capital transnacional y se promueve una “visión integracionista” de los países del mundo:

Con la globalización es más evidente la existencia de la economía mundial, que es una totalidad superior a la mera suma de las economías nacionales y de sus relaciones económicas internacionales. Se profundiza una estructura productiva y de circulación mundial de mercancías por sobre los países, comandada por las empresas transnacionales. (CAPUTO, 2020, p. 290).

A partir de su proyecto neoliberal, el capitalismo adquirió un carácter extensivo e intensivo. De acuerdo con William Robinson (2007) dicho carácter conllevó a la inexistencia de “un afuera” del capitalismo. Lo anterior, como se adelantó, contempla los repertorios de lucha, los objetivos y las demandas planteadas por los actores que conforman los movimientos sociales. Por tanto, en este punto se reitera que la concepción del movimiento de diversidad sexual vinculado con el ámbito estrictamente cultural, entendido de forma desligada del modo de producción capitalista, conlleva a la reproducción de errores aprehensivos en torno a la opresión enfrentada históricamente por la población sexualmente diversa, al replicar las estrategias del neoliberalismo que aseguran la legitimación del capitalismo.

La primera estrategia consiste en la fragmentación, en la cual, según Roberto Ayala (2016), el sujeto se reduce a un individuo con necesidades particulares, en contraposición a una perspectiva colectiva – esto como resultado de tres nociones de la visión neoliberal de la economía: apertura, desregularización y privatización. El individuo fragmentado, al percibirse en términos económicos, deja de ser sujeto de derechos sociales, insertándose en las relaciones socioeconómicas como “cliente”, conforme las estrategias mercantilizadoras que conllevan al consumo y a la acumulación de capital. En la nueva fase de despliegue del capitalismo, se fragmenta la vida cotidiana, las luchas y los movimientos sociales.

El neoliberalismo se configura en torno al surgimiento de un conjunto de contradicciones éticas y políticas, generando pugnas con el fin de hegemonizar los intereses de las clases dominantes. Para profundizar en esta idea, Grüner (2006) plantea que la posmodernidad, al negar la existencia de una totalidad, llamada por el autor como capitalismo mundializante, conlleva a que las luchas sociales se aislen entre sí, conforme se van fetichizando ideológicamente, pues reproduce la lógica mercantilizadora que fetichiza las demandas de los colectivos sociales, principalmente de aquellos considerados como parte de los NMS.

Seguidamente, el neoliberalismo, como política estatal del capitalismo, se centra ideológicamente en el “individuo” y no en el sujeto. Francisco Valverde (2014, p. 33)

señala que, dentro del neoliberalismo, “[...] el individuo solo será tomado en cuenta en tanto demuestre su utilidad en la empresa donde se desenvuelve; de no lograrlo, el sistema lo absorberá estadísticamente y usará a otro, preparado para el trabajo y bajo el ordenamiento del libre mercado”. En el marco de esta realidad, las personas se reducen a individuos que forman parte de un engranaje productivo, quienes pueden ser reemplazables; en donde el ejército industrial de reserva asegura el ciclo de producción de mercancías y acumulación de plusvalía.

Dentro de esta misma línea, Valverde (2014, p. 35) enfatiza que, en el capitalismo, a través del neoliberalismo, se requiere que quienes se encarguen de la producción sean individuos y no personas, pues la individualidad está permeada por una concepción ontológica, en la que se reducen a un carácter “[...] pasivo, dependiente, inconsciente de lo que le sucede, esperando que otros actúen por él, con la creencia de que tal es la normalidad, sin identidad”. El individuo se encuentra alienado y, a su vez, su fuerza de trabajo no le pertenece. Cabe añadir que la noción del individuo erradica la posibilidad de construcción de proyectos de emancipación en conjunto, pues cada quien se preocupa por sus intereses al no existir una identidad en términos colectivos. Como se ha desarrollado en este artículo, esta individualización neoliberal se reproduce en el marco de los propios movimientos sociales:

Si la gente podía ser feliz⁹ en su interior el cambio social se fue haciendo irrelevante para una capa de la sociedad. El individualismo había llegado pujante por donde menos se lo esperaba, no como una expresión de egoísmo, sino como una huida hacia adelante para buscar la autorrealización. (BERNABÉ, 2018, p. 41).

El autor citado señala uno de los elementos centrales para comprender socio-históricamente la fragmentación de las luchas sociales, al reiterar que el neoliberalismo utilizó la lógica de la posmodernidad como estrategia para individualizar las causas de las luchas. Agrega que la consigna “lo personal es político”, la cual surgió en el marco del movimiento feminista en la década de los setenta, ha permitido problematizar realidades que habían sido ocultadas; sin embargo, también se convirtió en una herramienta discursiva e ideológica para fortalecer las perspectivas individualizadoras (BERNABÉ, 2018).

En este escenario, la liberación colectiva toma un segundo lugar, pues se priorizan las “causas” estrictamente personales. Incluso, la emancipación se reduce a un ejercicio aislado, que debe ser alcanzado por cada persona de las formas que considere necesarias y útiles. Por consiguiente, si alguien no se percibe como una persona “libre, autónoma e independiente”, es su propia responsabilidad, afirmándose que no

⁹ “La Teoría *Queer* también plantea el derecho de todas las personas a la autodeterminación de sus propias vidas y a ser felices” (FONSECA; QUINTERO, 2009, p. 57).

ha realizado los esfuerzos suficientes para cambiar su condición. Se aborda como un tema de “cambio de conciencia individual”. Sobre esto último, Ayala (2016, p. 135) afirma que es resultado directo de

Tratar lo cultural como si fuese del todo independiente, no relativamente autónomo, de las condiciones generales de existencia, resulta epistémicamente defectuoso por romper la unidad compleja del proceso de lo real social; erigir lo ‘cultural’ en incondicionado, o factor transhistóricamente predominante, no es más que metafísica idealista. Como sea, el intento de ignorar el condicionamiento histórico general por el sustento económico-social, mediado por la praxis, como criterio teórico-metodológico, condena a incurrir en inevitables consecuencias, por la inalcanzable falta de realismo del punto de partida.

Antes de seguir, se debe reiterar un elemento central dentro de este análisis: la fragmentación y la separación de lo cultural en el modo de producción capitalista conlleva a un error analítico en el plano ontológico, al no existir claridad en torno a que las condiciones materiales de existencia son la base constitutiva de la realidad estudiada, se pierde el punto de partida. Por tal motivo, la aprehensión de los fenómenos sociales queda en lo aparente, reproduciendo la idea de que los diferentes procesos sociales, políticos, económicos y culturales están estrictamente aislados entre sí. La cultura se distancia de lo económico, así como las diferentes luchas parecen irreconciliables; resultado de la forma en cómo el capitalismo construye la cultura, con el fin de asegurar su legitimación y reproducción.

Por otra parte, como parte de las estrategias neoliberales, se ubica la mercantilización. Dentro de la teoría marxista, la mercancía se entiende desde sus dos valores: de uso y de cambio. El primero refiere a la importancia que se le brinda a un bien dentro de la sociedad, mientras que el segundo alude a su capacidad de intercambio, principalmente, en términos económicos o monetarios (SABOGAL, 2015). Vale aclarar que la clase trabajadora es la productora de las mercancías al modificar las materias primas. Es un error afirmar que el capital, representado por la burguesía, es quien genera riqueza, pues no son creadores de mercancías. Son las personas trabajadoras las encargadas de mantener el proceso de producción y circulación de la economía. Por este motivo, se pretende reprimir cualquier intento de organización sindical que recurra a la huelga como medida de presión, pues ralentiza y detiene el ciclo productivo.

Una de las causas medulares que ha provocado una tendencia a mercantilizar la vida, y todo lo que se engloba en ella, dentro del contexto actual, responde a las cuatro dimensiones de la etapa tardía del capitalismo, a saber: a) económica: posiciona este fenómeno dentro de las dinámicas de acumulación instauradas por el modo de producción capitalista; b) tecnológica: profundiza en la fetichización de la tecnología; c) político-institucional: cuestiona las formas en cómo se ha intentado naturalizar

el mercado y la desigualdad entre clases sociales; y d) cultural: aborda las nociones promovidas hacia el consumismo y, a su vez, las estrategias de los medios de comunicación para imponer dicho proceso estructural (AYALA, 2016). La interrelación de estas cuatro dimensiones ha garantizado que la mercantilización y la privatización operen de manera conjunta: todo se convierte en mercancía con el propósito de apropiarse de la plusvalía generada.

En congruencia con lo anterior, también es oportuno reiterar el planteamiento de Robinson (2007, p. 22), quien describe la expansión extensiva e intensiva del capitalismo de la siguiente forma: “[...] se extiende constantemente hacia áreas que antes estuvieron fuera del sistema de producción de bienes [...] las actividades humanas que antes estuvieron por fuera de la lógica de la producción capitalista, son llevadas a esa lógica”. Dicha idea refuerza dos elementos: a) no existe “un afuera del capitalismo”, pues, mediante su ampliación en el plano mundial, incorpora otros sectores y dinámicas productivas; y b) en este proceso, se buscan “nichos novedosos” para mercantilizarse. Bernabé (2018) añade que, en esta lógica mercantilizadora, los repertorios de lucha se fragmentan con el objetivo de crear mercancías. Justamente, a partir de esa misma fragmentación, los fenómenos sociales estructurales son reducidos en cuanto a su comprensión y, por tanto, también en la definición de estrategias para resistir y transformar su opresión inherente.

En esta misma línea, Grüner (2002) plantea un elemento central: muchas de las transformaciones dentro de los “giros” (lingüísticos, semiótico, hermenéutico, estético-cultural) no fueron contempladas por los clásicos del marxismo, debido a que emergieron en las últimas décadas, principalmente a partir de los sesenta. No obstante, lo anterior no puede convertirse en motivo para manifestar que el marxismo es una matriz teórica que debe “superarse”, con el fin de validar propuestas teóricas fragmentadoras, en donde el culturalismo, también llamado multiculturalismo por Frederic Jameson y Slavoj Žižek (1998), apela a relativismos extremos, los cuales afirman que la opresión surge desde diferentes espacios, y, por tanto, las formas de organizarse de los movimientos sociales deben ser disimiles, sin establecer agendas colectivas y articuladas. Por ejemplo, retomando el caso del movimiento ambiental, que lucha contra el cambio climático, sin tomar en cuenta cuál es el origen de dicha problemática: la producción capitalista.

Como se desarrolló en los apartados anteriores, la posmodernidad niega la existencia de razones universales, pues “todo depende según la perspectiva a través de la cual se observa”. De acuerdo con Bernabé (2018, p. 43), la posmodernidad es “[...] la aceptación del mundo fragmentario e inasible de la modernidad, que lejos de enfrentarse, se celebra con una mueca de inteligente desencanto”. Desde esta lógica

relativista, en contraposición a la modernidad, se celebran las campañas de empresas explotadoras que colocan arcoíris en sus logos, con el fin de mostrarse como amigables con la diversidad sexual. La explotación que llevan a cabo se oculta frente a los supuestos esfuerzos por alcanzar la inclusión. Sin embargo, esta realidad no se cuestiona al ser relativa; cada quien se enfoca en la visión que desee.

Lo señalado hasta este punto aporta elementos teóricos y conceptuales que permiten entender de manera crítica cómo los movimientos sociales también se conciben como parte de esos nichos de mercantilización; la cual corresponde a la tercera estrategia. En este punto, se debe insistir en que, al no existir un afuera del capitalismo, los actores, sus repertorios de lucha y demandas, siguen circunscritos a las contradicciones éticas generadas por dicha totalidad. Cabe mencionar que esas mismas contradicciones son utilizadas por las clases dominantes para fragmentar y relativizar las luchas colectivas, mercantilizándolas con el fin de garantizar la acumulación de capital, así como lograr su desarticulación desde lo ideológico.

De la misma forma, se considera que reflexionar sobre el capitalismo y su dinámica permite entender por qué las empresas privadas se han interesado en capitalizar y refuncionalizar ciertos movimientos sociales. En este caso, dichos insumos analíticos se emplean para reflexionar sobre la participación que han asumido múltiples compañías trasnacionales en las marchas de diversidad sexual realizadas en los últimos años en el contexto mundial. Sobre esta idea, Shangay Lily (2016) señala que el movimiento de diversidad sexual ha abrazado los valores neoliberales, en donde su ciudadanía es integrada por quienes tienen poder adquisitivo. Por ejemplo, España, Colombia, México, Estados Unidos y Costa Rica son solo algunos de los países en donde las marchas del orgullo son encabezadas y lideradas por las empresas. Incluso, dichas empresas, al ser trasnacionales, tienen representación en los países enlistados, junto a otros del mundo.

Seguidamente, incorporando los aportes de Silvia Federici¹⁰ (2018), se podría manifestar que el salario, concebido como elemento que jerarquiza entre quienes lo reciben y quienes no, es determinante a lo interno del movimiento LBGTI, pues quienes reciben un ingreso económico constante se incluyen en la ciudadanía relativizada de este movimiento, llamada como ciudadanía sexual por José Daniel Jiménez

10 Es importante aclarar que, si bien en este texto se retoman aportes puntuales de esta autora, también se discrepa de algunos elementos de su perspectiva teórica. Por ejemplo, la tesis de Federici (2018) en donde plantea que aprobar el salario para el doméstico garantizaría la liberación de las mujeres en el capitalismo, puede generar un resultado contrario, al perpetuar su explotación y opresión hacia el capital. Asimismo, se debe problematizar cómo el trabajo, y en este caso el salario, es una abstracción que emancipa, pero también aliena. Este último aspecto no es discutido con rigurosidad desde una perspectiva marxista en la producción académica de la autora.

(2018). Por su parte, Juan Gómez (2011) añade que se es parte del movimiento LGBTI en función de la capacidad de consumo, al convertirse en el público meta de muchas empresas “amigables de la diversidad”. Por tal motivo, se reafirma que el capitalismo produce en el marco ideológico y cultural.

Respecto a la producción cultural del capitalismo, Grüner (2006, p. 141, énfasis original del autor) señala que

[...] las apelaciones políticamente correctas del “multiculturalismo” y otros ideologemas de una supuesta coexistencia pacífica de los “particularismos” que – cuando sobre son *celebrados* como índice del triunfo de una globalización “democrática” – no hacen más que desplazar la atención de la poderosa unidad subterránea del poder global, en otra (pero aún más sutil) típica operación de *para pro toto* fetichizada.

Esa lógica de fetichización de lo “particular”, del “fragmento”, se acompaña de la arreferencialidad y la ahistoricidad (GRÜNER, 1995), en donde se incorporan las complejidades de la relación conflictiva entre la modernidad y sus múltiples Otros, sin cuestionarse un aspecto esencial: ¿cuál es la base material que conlleva a la opresión de esos otros concebidos de forma segregada? Este último aspecto atraviesa el análisis encauzado en este texto, pues se considera que no se puede estudiar el movimiento de diversidad sexual sin abordar las contradicciones emergentes en relación con el capitalismo, como elemento constitutivo de las diferentes relaciones de opresión existentes en la sociedad.

Finalmente, cobra relevancia reiterar cómo la fragmentación, la mercantilización y el relativismo de las luchas sociales, se han apropiado del movimiento LGBTI. Por tal razón, en los últimos años se ha podido observar cómo dicho movimiento se ha permeado de contradicciones, en donde se validan acciones, actores y proyectos que pierden su horizonte de lucha. Pareciera que las realidades de las personas son ajenas entre sí, nicho de mercantilización y, al mismo tiempo, se vuelve una paradoja relativa según el “cristal con el que se mira”.

Conclusiones

En primer lugar, es importante aclarar que el marxismo, al ser una teoría que permite explicar la realidad de forma unificada y jerarquizada, desde una perspectiva socio-histórica, la convierte en un marco teórico medular en el abordaje de la opresión enfrentada por las personas sexualmente diversas, debido a que la sitúa concretamente dentro de una totalidad mediada por condiciones histórico-sociales. Por consiguiente, afirmar que el marxismo no es una matriz pertinente para explicar la desigualdad experimentada por la población LGBTI, conlleva a una serie de errores analíticos

que reproducen estas formas de opresión.

En esta misma línea, cuando se parte de la premisa anterior, las manifestaciones de opresión hacia las personas LGBTI se logran situar en diferentes niveles de complejización. Es decir, se entienden desde una base que explica su génesis: la totalidad capitalista; y, su vez, se comprenden de forma jerarquizada. Cabe aclarar que dicha jerarquización no se establece por “grado de relevancia”, sino por el nivel al que remiten en dicho contexto y sus elementos estructurales. Lo anterior conlleva a una visión unificada y organizada sobre cómo opera y se reproduce la opresión en los espacios cotidianos. Además, se tiene claridad sobre cuál es la lógica a través de la cual se fundan y se constituyen esas mismas formas de opresión.

Por otra parte, es relevante destacar que la teoría *queer*, a pesar de que se propone como una propuesta alternativa y unívoca en el análisis de la diversidad sexual, se cimienta en un conjunto de ambigüedades, imprecisiones y planteamientos que conducen a análisis fragmentados, situados en el plano idealista, que se reducen a lo pseudo concreto. Los cuerpos en donde se materializa la opresión pasan a ser ideas y constructos sociales, ignorando que las realidades se encuentran mediadas por una serie de elementos concretos que remiten a esa totalidad señalada en los párrafos anteriores. Asimismo, impone una nueva supra categoría identitaria: *queer*, que pretende no categorizar, al contrario, difundir cualquier iniciativa de articulación y lucha, pues las identidades colectivas pasan a un segundo plano; la transformación pasa por esas idealizaciones corporales y se alcanza individualmente.

De igual manera, la teoría *queer* fortalece la dicotomía entre los campos de la redistribución y el reconocimiento. Como se ha señalado en este texto, dicha dicotomía fragmenta la transformación social mediante la división ontológica entre los viejos y los nuevos movimientos sociales. Justamente, desde lo *queer*, existe un interés inherente y exclusivo de diseñar estrategias individuales orientadas hacia lo simbólico, en reivindicar la identidad personal y el supuesto derecho a una felicidad aislada de las condiciones materiales de existencia. Lo relevante es que cada persona alcance su autodescubrimiento.

Seguidamente, el marxismo brinda insumos epistemológicos y ontológicos en la construcción de proyectos emancipatorios colectivos frente a las estrategias del neoliberalismo, las cuales se fortalecen con la lógica cultural posmoderna. Este cuerpo teórico, al aprehender la realidad desde la totalidad, supera la fragmentación de las luchas, la cual, como se señaló, ha sido apologizada por la teoría *queer*. Al mismo tiempo, el marxismo explica por qué las demandas y las luchas del movimiento de diversidad han sido mercantilizadas, despojándole de su contenido ético y político. Es pertinente resaltar que, con la posmodernidad, se incrementa el relativismo, en

donde los fenómenos responden a visiones particulares, se niegan las razones universales, y los repertorios de lucha dependen del cristal con el que se miren.

Por último, los abordajes sobre la diversidad sexual y la opresión hacia las personas LGBTI deben encauzarse desde el marxismo, con el fin de concretar proyectos transformadores que logren articular a los diferentes grupos poblacionales. Si se siguen replicando perspectivas individualistas, la desigualdad y la violencia seguirán siendo parte de la realidad cotidiana de la población. A partir de este fin transformador, junto con la concepción de la realidad y sus aportes a las luchas, reside la vigencia del marxismo para el análisis y la lucha.

Referencias

- AYALA, Roberto. *Marxismo y globalización capitalista*. San José, Costa Rica: Perro Azul, 2016.
- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra, 2005.
- BERNABÉ, Daniel. *La trampa de la diversidad*. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora. Madrid: Editorial A Fondo, 2018.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, 1990.
- CAPUTO, Orlando. *Marx y la economía mundial actual*. IEN: DUSSEL, Enrique (Org.). *Marx, 200 años*. Presente, pasado y futuro. Buenos Aires: CLACSO, 2020. p. 285-300.
- CARVAJAL, Álvaro. El análisis filosófico de la categoría de diversidad sexual. In: CARVAJAL, Álvaro (Coord.). *Diversidad sexual: democracia y ciudadanía*. Alajuela: Ediciones Guayacán, 2020.
- DRUCKER, Peter. *Warped: gay normality and queer anti-capitalism*. Chicago: Haymarket Books, 2015.
- EAGLETON, Terry. *Después de la teoría*. Barcelona: Debate, 2005.
- FEDERICI, Silvia. *El patriarcado del salario*. Críticas feministas al marxismo. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- FONSECA, Carlos; QUINTERO, María. La teoría queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, v. 24, n. 69, p. 43-60, ene./abr. 2009. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732009000100003. Acceso: 16 jun. 2023.
- FRASER, Nancy. ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo. Madrid: Traficante de Sueños, 2013.
- FURTADO, Arthur. Pós-estruturalismo e teoria queer: novos discursos sobre a multiplicidade de gêneros e sexualidades. *Temática*, v. 8, n. 5, p. 128-142, 2021. DOI: <https://doi.org/10.22478/ufpb.1807-8931.2021v17n5.59242>
- GÓMEZ, Juan. *Luchas maricas y Derechos Humanos en América Latina*. Heredia: Editorial Amo el Sur, 2011.
- GRÜNER, Eduardo. *El fin de las pequeñas historias*. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico. Buenos Aires: EGodot, 2016.
- GRÜNER, Eduardo. Marx, historiador de la praxis. In: MARX, Karl (Comp.). *Las luchas de clases de Francia de 1848 a 1850*. Buenos Aires: Luxemburg, 2012. p. 1-18.
- GRÜNER, Eduardo. Lecturas culpables, Marx(ismos) y la praxis del conocimiento. In: BORÓN, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (Comps.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 105-148.
- GRÜNER, Eduardo. El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- GRÜNER, Eduardo. Foucault: una política de la interpretación. *Topos y tropos*, v. 3, n. 1, p. 1-9, mar./jun. 1995.
- HABERMAS, Jürgen. Nuevos movimientos sociales. *Telos*, v. 49, n. 1, p. 3-37, jul./dic. 1981.

HARVEY, David. La dialéctica. *Territorios*, v. 39, n. 2, p. 21-44, ago./set. 2018.

JAMESON, Frederic; ŽIŽEK, Slavoj. *Estudios culturales*. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós, 1998.

JIMÉNEZ, José Daniel. Ciudadanía sexual en Costa Rica: los actos, las identidades y las relaciones en perspectiva histórica. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, v. 4, n. 1, p. 1-31, ene./dic. 2018. DOI: <https://doi.org/10.24201/eg.v4i0.152>

KIPACK, Yola. El marxismo frente a la teoría Queer. *Lucha de clases, Madrid, 14 feb. 2020. Disponible en:* <http://www.luchadeclases.org/teoria/38-en-defensa-del-marxismo/3282-el-marxismo-frente-a-la-teoria-queer.html>. Acceso: 5 ene. 2021.

KOLLONTAI, Alexandra. *El amor y la mujer nueva*. Buenos Aires: Cienflores, 2017.

KOSŔK, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. Buenos Aires: Grijalbo, 1965.

KOSOFKY, Eve. *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998.

LEWIS, Holly. *La política de todes*. Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección. Barcelona: Bellaterra, 2020.

LILY, Shangay. *Adiós Chueca*. Memorias del gappitalismo: la creación de la marca gay. Madrid: Foca, 2016.

LŪKACS, Georg. *Ontología do ser social: os principios ontológicos de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

MANDEL, Ernest. *El capitalismo tardío. Ciudad de México: ERA, 1979.*

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Las reivindicaciones feministas*. Lima: Amauta, 1924.

MARX, Karl. *Teorías sobre la plusvalía. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1980.*

MONTAÑO, Carlos. “*Identidade*” e *classe social*: uma análise crítica para a articulação das lutas de classes e antiopressivas. São Paulo: Anita Garibaldi, 2021.

NAHIR, Mariela. *La teoría queer y las narrativas progresistas de identidad. La ventana, v. 4, n. 37, p. 70-105, ene./jul. 2013. Disponible en:* https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362013000100005. Acceso: 16 jun. 2023.

OSORIO, Jaime. *Crítica de la economía vulgar*. Reproducción del capital y dependencia. Ciudad de México: Miguel Angel Porrua, 2004.

PLEYERS, Geoffrey. *Movimientos sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

PRECIADO, Paul. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama, 2002.

ROBINSON, William. *Una teoría sobre el capitalismo global: producción, clase y Estado en un mundo transnacional*. Bogotá: Desde Abajo, 2007.

SABOGAL, Julián. El modo de producción capitalista, su actual crisis sistémica y una alternativa posible. *Sociedad y Economía*, v. 28, n. 1, p. 75-94, jul./dic. 2015. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/soec/n28/n28a05.pdf>. Acceso: 16 jun. 2023.

SALAZAR, Gonzalo. Políticas queer y capitalismo: revoluciones moleculares en el Chile postdictatorial. *Revista Sociedad y Equidad*, v. 1, n. 1, p. 1-25, ene./dic. 2011. DOI: <https://doi.org/10.5354/rse.v0i1.10611>

TOURAINÉ, Alain. Los movimientos sociales. *Revista Colombiana de Sociología*, v. 27, n. 3, p. 255-278, ene./jun. 2006. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/7982>. Acceso: 16 jun. 2023.

TOVAR, Marianela. Discurso del capitalismo y el sujeto queer. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, v. 24, n. 52, p. 65-79, ene./dic. 2019. Disponible en: http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/17204. Acceso: 16 jun. 2023.

TRISTÁN, Flora. *Feminismo y socialismo*. Madrid: Catarata, 2022.

VALVERDE, Francisco. Persona o individuo en el (neo) liberalismo: algunos fundamentos ideológicos. *Revista Pensamiento Actual*, v. 14, n. 22, p. 29-41, ene./jul. 2014. Disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/pensamiento-actual/article/view/17777>. Acceso: 16 jun. 2023.

VASCO, Pablo. *La rebelión de las disidencias*. Buenos Aires: La Montaña, 2019.

WHITE, Harry. Pode um homossexual ser um comunista? Carta a Stalin. *Istochnik*, v. 2, n. 5, p. 185-191, ene./feb. 1993.

WOLF, Sherry. *Sexuality and socialism*. History, politics, and theory of LGBT liberation. Chicago: Haymarket Books, 2009.

ZETKIN, Clara. *La cuestión femenina y la lucha contra el reformismo*. Barcelona: Anagrama, 1976.