

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 58

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

© 2018, Asad Haider
© 2020, de esta edición, Traficantes de Sueños






Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España
(CC BY-NC-ND 3.0)

Usted es libre de:

 * Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

-  * Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
-  * No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
-  * Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

- * Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- * Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
- * Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
 - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
 - Los derechos morales del autor
 - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
- * Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

Primera edición en inglés: *Mistaken Identity. Race and class in the Age of Trump*, Londres y Nueva York, Verso, 2018.

Primera edición en castellano: 1250 ejemplares

Junio de 2020

Título:

Identities mal entendidas.

Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco

Autor:

Asad Haider

Traducción:

Sergio Ojeda Rodríguez

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13. C.P. 28012. Madrid.

Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

ISBN: 978-84-121259-6-2

Depósito Legal: M-8424-2020

Identidades mal entendidas

Raza y clase en el retorno del
supremacismo blanco

Asad Haider

Traducción:
Sergio Ojeda Rodríguez

traficantes de sueños
mapas

Índice

Prólogo. <i>Pastora Filigrana</i>	11
Introducción a la edición en castellano	15
Introducción	29
1. Políticas de la identidad	39
2. Contradicciones en el pueblo	65
3. Ideología racial	85
4. <i>Passing</i>	115
5. Ley y orden	139
6. Universalidad	165

Prólogo

Pastora Filigrana García

¿LA IDENTIDAD NACE O SE HACE? Algunas personas vivimos en medio de la *racialización* a la que nos condena el invento de la *blanquitud*. La pregunta cobra importancia, cuando nos planteamos llevar a cabo una acción política colectiva con un horizonte emancipador. Para esto es necesario unirnos con quienes quieren articular una propuesta de cambio. Vislumbrar el elemento que sirva de nexo para estas alianzas es el primer reto al que nos enfrentamos. ¿Es la identidad racial un elemento de unión para poder plantear una propuesta emancipadora? ¿Tiene la capacidad sumatoria que necesitamos? ¿Puede convertirse en un elemento excluyente que frene un movimiento de masas?

Asad Haider reflexiona sobre esta cuestión desde la identidad mestiza de un estadounidense de origen pakistaní y su compromiso militante con la teoría revolucionaria negra. Haider comienza su relato con una esclarecedora convicción: es doloroso no saber quién se es y también lo es enfrentarse a un mundo donde tantas cosas están mal o son injustas.

El autor parte de una crítica a las políticas de la identidad como trampolín para una propuesta de acción política revolucionaria. En las páginas de este libro vamos a leer algo más que reflexión teórica abstracta de los conceptos de clase e identidad en el marco de los debates de la nueva izquierda. La cuestión toma tierra a través de prácticas de luchas concretas que han sufrido los cismas entre la identidad y la clase. La experiencia militante del autor en la Universidad de Santa Cruz en California en la lucha contra la subida de tasas universitaria sirve de ejemplo para un problema amplio que se origina en el seno de los movimientos políticos disidentes, más allá de las fronteras estadounidenses, un problema que quienes participamos en ellos sufrimos cotidianamente.

Haider advierte del peligro que supone que una parte importante de la disidencia política organizada desde la identidad haya abandonado un análisis anticapitalista de la situación que sufren. Las estructuras de opresión del racismo y el patriarcado son indisolubles del orden económico y social. Cada vez más la identidad comienza así a definirse desde abstracciones teóricas y no desde injustas realidades materiales e históricas que la han conformado. Las consecuencias de esta despolitización de las luchas identitarias crean los nacionalismos raciales reaccionarios, y la aparición de líderes racializados que alejan al movimiento de la lucha contra la cuestión de clase de la que el racismo no se puede separar. En definitiva, obvian que el racismo es un factor de ordenación que el capitalismo utiliza para la distribución de la riqueza en el mundo. Por eso señala como ejemplos los intentos de captación de un movimiento de base como el *#BlackLivesMatter* por parte de las élites políticas negras. Los debates teóricos entre identidad y clase no se dan de forma espontánea en la práctica de las luchas de base,

sino que los mismos son concebidos intencionadamente como una barrera artificial que se crea para evitar alianzas más amplias.

Para abundar más en la crítica, más allá de los ejemplos prácticos concretos, la obra se detiene en una reflexión sobre el vaciamiento de significado que los conceptos de *interseccionalidad* y *privilegio blanco* han sufrido a manos de las políticas de la identidad.

Partiendo del origen de estos conceptos, y sin negar la realidad que han representado, alerta sobre la peligrosa interpretación de los mismos que nos lleva como sujetos políticos a la inacción del *afropesimismo* de Frank Wilderson. Así mismo alerta del error de estrategia política que supone desechar a la clase obrera blanca como un potencial sujeto revolucionario, rechazando toda posible alianza.

La identidad racial es innegable, existe, es posible que sea creación de la *blanquitud* sobre la que el capitalismo necesitó auparse. Es posible que los grupos políticos racializados hayan hecho de la necesidad virtud y hayan encontrado confort dentro de la identidad y experimentado un enamoramiento del síntoma. Sin duda el sufrimiento compartido a partir del concepto de raza construye identidad, genera colectividad. La cuestión que toca preguntarse es si se puede construir una acción política emancipadora universal desde esta identidad racial o es necesario trascenderla.

Los peligros de hacer política desde la identidad los conocemos. El neoliberalismo reinterpreta estas luchas identitarias y las contiene con concesiones simbólicas permitiendo mayores cuotas de representación social, pero dejando intactas las reglas del juego económico que crean las desigualdades que sufren los grupos racializados.

¿Debemos abandonar la identidad racial como elemento aglutinador de luchas y caminar hacia el universalismo homogenizador obviando los diferentes puntos de partida?, o ¿es posible construir una propuesta de cambio universal desde lo fragmentado? Al fin y al cabo las identidades, creadas o no, consoladoras o no, existen y efectivamente la conjunción capitalismo-patriarcado-racismo crea diferentes categorías de sub-humanidad, también dentro de la misma clase.

Haider propone un horizonte de liberación colectiva a través de una universalidad insurgente. Detrás de los sufrimientos específicos de cada lugar situado existe una misma causa, un capitalismo patriarcal y racista que condena a la desposesión material e inmaterial a dos tercios de la población mundial.

Necesitamos ser muchos y muchas en la implicación de una propuesta colectiva de transformación y esto nos exige un diálogo para trenzar alianzas, sin engaños en la homogenización de circunstancias desiguales, pero encaminadas a una propuesta de cambio en las reglas del juego que nos salve a todos y todas. Asad Haider propone aquí una universalidad insurgente.

Introducción a la edición en castellano

POR LO GENERAL, se asume que la raza forma parte de algo llamado identidad, la cual no requiere ninguna explicación por nuestra parte. Igualmente, a menudo se nos dice que una política que se opone al racismo forma parte de las «políticas de la identidad». Como resultado, se equipara el cuestionamiento de las políticas de la identidad con negar la importancia del racismo, o con otorgar un estatus secundario a las luchas contra el racismo.

Mi libro *Identidades mal entendidas* pretendía intervenir en el campo ideológico estructurado por estas asunciones. Si cuestionamos estas equiparaciones, puede que ello nos lleve a ver estas cuestiones de otro modo. De hecho, puede que lleguemos a la conclusión de que las políticas de la identidad suponen un obstáculo para las luchas antirracistas, en lugar de ser su equivalente.

Antes de proceder a la evaluación de las políticas de la identidad, me gustaría empezar aclarando la asunción básica tras esta problemática ideológica, y preguntar si la raza es siquiera una identidad. Con esto no quiero decir que vaya a aportar definiciones definitivas de raza o

identidad. Más bien voy a analizar la raza en algunos sentidos que están activos en el discurso cotidiano, y de ahí intentaré extraer qué puede significar la identidad. Como forma de ilustrar y profundizar en el contenido de *Identidades mal entendidas*, voy a señalar a continuación la metodología que creo más apropiada para tratar la raza. Luego plantearé la cuestión de qué aspecto debería tener una política emancipadora contra el racismo.

El primer sentido es el de la raza como expresión de diferencias biológicas en distintos grupos de seres humanos, la cual se refleja en diferentes civilizaciones, culturas, comportamientos, capacidades físicas, niveles de inteligencia, etcétera. Es importante reconocer que este sentido de raza es falso. Se trata de pseudociencia: es producido por el racismo y no al revés. Las sociedades racistas utilizan esta falsa noción de raza para justificar un sistema de dominación y explotación.

El segundo sentido parece casi idéntico, pero en realidad es profundamente diferente. Es la raza como relación social material, es decir, el sistema mediante el cual se usan características físicas arbitrarias para diferenciar a grupos de seres humanos e insertarlos en una jerarquía social, excluyendo así a ciertas personas de la ciudadanía o de la categoría legal de persona. En este sentido, la raza es real; es un aspecto real de la estructura social, que produce la falsa noción de la raza como efecto. Por este motivo, no basta con refutar la falsedad de la raza; debemos comprender cómo las relaciones reales de raza se ven reflejadas en las falsas nociones de raza.

El tercer sentido de raza muestra esta relación entre el primer y el segundo sentido. Es el de la raza como identidad, según el cual las categorizaciones raciales son atributos del yo, que tienen su origen en las características que están reconocidas socialmente, así como en

nuestra experiencia vital. Si bien este tercer sentido no suele plantearse como biológico, al menos hoy en día, explica la raza como el efecto de una sustancia que es inherente a los individuos. Esta debe explicarse empezando por el reconocimiento y la experiencia, en lugar de la estructura social que va más allá de los individuos y es indiferente a los mismos. Esta estructura social no puede ser reducida a la intersubjetividad del reconocimiento; no hay dos individuos que reconozcan la identidad del otro de manera particular, sino un proceso mediante el cual se constituye a esos dos individuos por los procesos sociales impersonales de diferenciación. Es más, la identidad no puede explicarse nunca mediante la experiencia parcial. Es imposible que experimente la totalidad de las cosas que han sucedido a mis espaldas, bajo mi conciencia y que me han hecho ser quien soy.

Así pues la identidad es imaginaria en un sentido muy preciso. No es la conciencia de nuestra experiencia, sino las imágenes que circulan entre nosotros las que preceden a nuestra comprensión consciente, viéndose esta limitada por nuestras capacidades perceptivas. En referencia a la raza, considero la identidad parte de la ideología racial. Es lo que representa nuestra relación imaginaria con nuestras condiciones reales de existencia.

Al igual que no podemos prescindir de la conciencia y la experiencia, no podemos prescindir de la identidad. Es imposible concebir una realidad en la que las relaciones imaginarias desaparecieran sin más, siempre estamos envueltos en relaciones imaginarias. Pero si tomamos la experiencia imaginaria como conocimiento de raza, nos metemos en problemas.

Producir conocimiento de raza es complicado, en tanto puede que no tengamos una teoría general de raza. De hecho, deberíamos radicalizar la declaración

hasta el punto de decir que no existe la raza, que es distinto a decir que una cierta noción de raza es falsa, o que la identidad es imaginaria.

La ideología racial sugiere que existe una sustancia común llamada raza, que se expresa en aquellos atributos particulares de nuestro yo que rodean nuestra experiencia. Pero un estudio de la historia muestra que hay formaciones raciales específicas y procesos de racialización específicos, y no todos operan de la misma manera. Así pues insisto en que no existe la raza, solamente regímenes de racialización específicos. Es necesario tener en cuenta este importante punto a la hora de leer *Identidades mal entendidas* más allá del contexto nacional en el que fue escrito originalmente. No abogo simplemente por copiar y pegar sus conclusiones en otros contextos; más bien propongo extender su método a otras situaciones concretas.

Rechazo por tanto la idea de que deberíamos aportar una teoría general de la raza, lo cual es una noción interna de la ideología racial. Repito, la raza no tiene una realidad biológica o civilizatoria, y en este sentido constituye una manera errónea de entender la diversidad en los seres humanos. Equipara equivocadamente la naturaleza y la cultura como funciones de esta diversidad. Si creemos que la raza es real, entramos en el terreno de la ideología racial, que invisibiliza las relaciones sociales reales que la producen. En su lugar, necesitamos análisis concretos sobre la producción de raza. En este sentido, los regímenes de racialización son reales en tanto hechos sociales materiales.

La raza como categoría general, incluso cuando se la usa para intentar entender aspectos de la estructura social material, es una abstracción que la historia ha introducido en nuestras cabezas. Intentar resolver esta

abstracción quedándonos en el nivel de lo abstracto — en otras palabras, observar la complejidad de la vida social e intentar destilar de ella la esencia abstracta— no resulta un modo útil de proceder. En su lugar, deberíamos tomar todas esas ideas que tenemos en la cabeza y añadir los factores sociales que las han determinado, pasando así de lo abstracto a lo concreto. En lugar de ver la raza como un aspecto general y transhistórico de la vida humana, debemos apuntar a la particularidad histórica y observar los racismos históricamente específicos. Ciertamente puede que haya cosas en común en diferentes formaciones sociales, pero al comenzar por los elementos comunes obviamos la especificidad histórica.

Identidades mal entendidas hace referencia en el subtítulo a «la raza y la clase», proponiendo un debate sobre la relación de la raza con otros fenómenos sociales. Existen muchas maneras de plantear la cuestión sobre la relación entre raza y clase, que a menudo subyacen a los intentos por determinar si un factor causal es más importante que otro. Pero considero que proceder así constituye un error.

Cuando se trata de raza y clase, el intento de otorgar mayor causalidad a uno de los factores podría consistir en un análisis estadístico: que el 65 % del tabaco producido en la Virginia colonial fue producido por el capitalismo y el 35 % por la supremacía blanca. Aunque probablemente nadie respalde esos cálculos, nos encontramos sin embargo con la insistencia metafísica de encontrar la causa definitiva que aparecerá en algún lugar, una vez podamos deshacernos de todos los inoportunos hechos adicionales que se interponen en el camino.

Otra cuestión que se plantea a menudo es si el capitalismo necesita el racismo, del mismo modo que un

inversor de riesgo necesita una taza de kombucha¹ fresco cada mañana. Pero plantear la cuestión de si el capitalismo *necesita* algo o no, corre el riesgo de imaginar que puede haber una historia del capitalismo diferente de la que realmente sucedió —como si pudiéramos formular una definición abstracta y medir la realidad con ella—.

A menudo entre los autoproclamados marxistas, observamos el siguiente modo de pensar: la esencia del capitalismo es difícil de entender; ha aparecido en tantos lugares diferentes y ha cambiado tanto a lo largo del tiempo, que se hace necesario eliminar todos los fenómenos accidentales y excesivos para construir un modelo ideal. De este modo y según este método, uno determina la relación entre raza y clase al nivel del modelo, y puede descubrir entonces que la raza es menos importante que la clase, o que el capitalismo no «necesita» el racismo.

Sin embargo, el problema no queda resuelto al decir: sí, el capitalismo necesita al racismo, porque esta declaración sigue atrapada en una abstracción. Repito, las categorías abstractas no son objetos que están ahí fuera en el mundo y que nosotros simplemente nombramos o definimos. La relación entre raza y clase, por lo tanto, no puede determinarse en este nivel de abstracción.

Lo que existe «ahí fuera» es una realidad concreta con una estructura compleja, que se desarrolla de manera desigual, en lugar de una simple expresión de una esencia que se desarrolla de manera lineal. La realidad concreta no se desarrolla uniformemente en el tiempo: el cambio histórico de una cosa no constituye un

¹ Kombucha o té de kombucha, es una bebida fermentada no alcohólica a base de té azucarado. La fermentación se produce por la acción de una colonia simbiótica compuesta por bacterias y levaduras. [N. de E.]

cambio total de todos los elementos entrelazados. De este modo sería un error decir, como hacen los llamados «reduccionistas de clase», que debido a la abolición de la esclavitud o al fin de la segregación racial, el factor raza ha disminuido en Estados Unidos y ahora sólo hay puras cuestiones de clase. Al contrario, las relaciones generadas por la esclavitud racial sobrevivieron bajo la forma de *aparcería*² y en las leyes de Jim Crow. Así pues, incluso después de que la segregación racial fuera legalmente abolida, esta sobrevivió en los mercados inmobiliarios y en toda una serie de diferentes relaciones, que van desde las relaciones legales a los hábitos cotidianos. Somos capaces de entender estos fenómenos una vez reconocemos que la raza y la clase no son esencias que existen ahí fuera, sino conceptos que producimos para entender aspectos específicos de esta estructura compleja y desigual. Para entenderlos, no podemos intentar definirlos en abstracto, sino que debemos estudiar ejemplos sociales específicos para entender su relación en una realidad concreta.

En mi análisis he hecho hincapié en el estudio de la blanquitud, dado que la blanquitud suele entenderse como neutral, la posición libre de raza, mientras que los otros grupos supuestamente «tienen una raza». De

² La *aparcería* es una forma de agricultura en la que un propietario permite a un arrendatario utilizar la tierra a cambio de una parte de los cultivos producidos en ella. La *aparcería* tiene una larga historia, así como una amplia gama de diferentes situaciones y tipos de acuerdos en los que se ha utilizado. Algunos se rigen por la tradición y otros por la ley, como los sistemas de contratos legales de la *mezzadria* italiana, el *métayage* francés, el mediero español o el sistema islámico de *muqasat*. En Estados Unidos, la *aparcería* se generalizó en el Sur como respuesta a la agitación económica causada por el fin de la esclavitud durante y después del periodo de Reconstrucción. La *aparcería* era una forma de que los agricultores pobres, tanto blancos como negros, se ganaran la vida con tierras propiedad de otros. [N. de E.]

hecho, la blanquitud, al haber sido inventada en Estados Unidos, reúne un amplio abanico de poblaciones que en su momento en Europa fueron categorizadas en complicadas jerarquías. La blanquitud define a estas poblaciones según un color de piel compartido partiendo de la exclusión de otros grupos, extendiendo a la nueva población blanca ciertos privilegios que suprimen la diferenciación entre ellos, incluyendo la diferenciación de clase.

Sostengo que la forma primordial de raza es la raza blanca. Hay muchas ideologías sobre el color de piel, la estructura ósea, la religión y demás, que influyeron en lo que ocurrió durante la transición capitalista en los Estados Unidos coloniales. No obstante, la invención de la raza blanca ha generado una estructura compleja específica de exclusión, subordinación y violencia que perdura hasta hoy. La ideología racial de Estados Unidos es un fenómeno complejo, en tanto integra ideologías anteriores y las reconfigura en combinación con nuevas relaciones legales, políticas y económicas. Creo que esta ideología racial en particular se ha generalizado por medio del imperialismo, hasta el punto de que en otros contextos internacionales el lenguaje de la «raza» se usa en un modo que está incrustado en la ideología racial de Estados Unidos. En este sentido, el debate de *Identidades mal entendidas*, más allá de su método implícito, puede ser relevante en otras situaciones nacionales y geográficas.

Pero estas situaciones específicas son diferentes — no podemos hablar de todas ellas al mismo tiempo—. Lo que deberíamos mantener es que el método de análisis debería operar bajo la premisa de la especificidad histórica, en vez de ser general y transhistórico. De este modo, pasar de lo abstracto a lo concreto significa

añadir todos los factores históricos que desmontan la ideología de la raza totalizadora. Podemos encontrar diferentes nociones de raza a lo largo de la historia — por ejemplo, las diferentes ideologías de la Inquisición española y el comercio ibérico de esclavos— pero tenemos que entender cómo encajan en formaciones sociales específicas, y cómo se reconfiguran cuando otras relaciones de la formación social se transforman.

La raza no es, por lo tanto, transhistórica y tampoco debe entenderse como real, salvo en la medida en que cualquier ideología hace referencia a relaciones sociales reales, es producida por prácticas e instituciones reales y tiene efectos reales. Lo que la raza representa es la división de las poblaciones en grupos basándose en características físicas arbitrarias, de tal manera que ciertas personas se ven sometidas a una mayor violencia y explotación. En otras palabras, por adornarlo un poco, el racismo es real como relación social, y produce una ideología de raza, de diferencia biológica y de civilización, que es falsa, pero que hace referencia a relaciones reales y tiene efectos reales, al tiempo que reproduce las relaciones sociales del racismo.

Es por eso por lo que soy crítico con la asociación de raza e identidad. Si la identidad se convierte en una categoría general que es supuestamente la esencia de cualquier racismo históricamente específico, si se convierte en transhistórica y universal, perdemos completamente la especificidad a la hora de entenderla. Lo que es más, la identidad tiene una función particular dentro de la ideología racial; asocia la raza con el fenómeno experiencial de la autodefinición, la pertenencia a un grupo y el reconocimiento social. Estos fenómenos experienciales no explican los complejos procesos históricos que han asignado las supuestas «razas» a la

gente. Creo que el lenguaje de la identidad oscurece estos complejos procesos, y por lo tanto reproduce la lógica de la sociedad existente.

Al otro lado nos encontramos con un problema igualmente serio, que podemos asociar con los reduccionistas de clase. Me estoy refiriendo a quienes imaginan que la clase tiene un único objetivo y realidad material, mientras que la raza es mera identidad y por lo tanto no material. Pero esto también supone aceptar la ideología racial en lugar de comprender las relaciones materiales que la han generado; asumir que las relaciones sociales reales no tienen realidad material.

Sin embargo, la importancia de la clase no está en que sea más material que otras relaciones sociales materiales, sino que la clase desposeída fue una vez considerada el agente de la emancipación universal. La narrativa clásica según la cual la clase obrera se hace con el poder como parte de una teleología histórica no se ha realizado. Pero eso no significa que debemos abandonar la idea de la emancipación universal, sino que hemos de ser capaces de reconocer que las luchas contra el racismo la han perseguido de manera evidente. Así, mientras a menudo se plantea la cuestión de si la raza o la clase es más importante, más fundamental, etc.; en realidad, creo que las dos categorías son problemáticas a su manera, y ninguna sirve como fundamento para la política, aunque ambas sean categorías ineludibles de la propia política.

Responder preguntas al nivel del análisis social parece proporcionar una garantía para la acción política. Una vez que hemos determinado correctamente la relación de raza y clase, sabemos qué decir o qué hacer para mediar en los diferentes debates políticos que surgen hoy en día. Pero el problema es que las definiciones

de lo que ya existe no pueden servir como base para luchar por la excepción a lo establecido, es decir, una forma de vida humana que trascienda cualquier forma de dominación y explotación.

A menudo, los movimientos sociales han unificado la raza y la clase en su análisis, en tanto era claramente el requisito para la emancipación real. Sin embargo, lo han hecho desde la especificidad de sus situaciones, y se han propuesto hacerlo desde el punto de vista de la emancipación. La emancipación no puede derivarse del análisis social; debe ser suficiente por sí misma. Reivindicar de modo artificial la prioridad constitutiva de una abstracción como la raza o la clase es tan contraproducente como descartar una de las dos por completo. Las decisiones sobre la prioridad se toman de manera estratégica y coyuntural, y las prácticas particulares de la política deben formarse con la emancipación como propósito.

Lo que he criticado como políticas de la identidad es una política en torno a la raza que no es emancipadora. No se trata de algo único de la raza, porque ha habido muchos ejemplos de políticas en torno a la clase que no son emancipadoras. Las categorías del análisis social describen los efectos de la estructura social; cuando el análisis social es el punto de partida y se entiende la conciencia como el efecto del ser social, nos quedamos al nivel de lo que existe y no en la capacidad de la gente para pensar en lo que es distinto y excepcional, lo que es más de lo que ya existe.

Como resultado, los intentos de dar a la emancipación un fundamento en una categoría de análisis social siempre nos llevarán de vuelta a lo que ya existe. Sin embargo el mayor problema es que, al mismo tiempo, el proyecto de emancipación solo existe en

circunstancias históricas concretas y específicas, y trata con categorías de análisis social. No hay ninguna política fuera de la historia concreta de los movimientos de emancipación que establezca los términos desde los que partimos. El surgimiento de una política emancipadora es poco frecuente, y tenemos que afirmar todas y cada una de sus apariciones.

Los movimientos de masas contra el racismo en los Estados Unidos del siglo XX constituyeron uno de los ciclos políticos más importantes de la historia. Por eso hemos de considerar las ideas emancipadoras que plantearon. Fueron la expresión autoorganizada de aquellos que, siendo excluidos de la estructura de poder político existente, aspiraban a una organización de la vida humana absolutamente igualitaria y autónoma.

Estos movimientos, estudiados a lo largo de *Identidades mal entendidas*, adelantaron una serie de principios que siguen siendo válidos y necesarios, aunque de ningún modo son exhaustivos:

1. La acción directa de masas como principio regulador de la práctica política.
2. Una solidaridad que traspase todas las fronteras, geográficas o culturales.
3. El apoyo mutuo como medio para formar una colectividad autoorganizada y militante.
4. Una insistencia intransigente en la persecución de la justicia, sin respetar los límites impuestos por el Estado.

No creo que estos puedan ser entendidos como principios de identidad, pero aquellas de nosotras que aspiramos a la emancipación hoy en día deberíamos mantenernos fieles a estos principios. Esto significa ir más allá de la raza como identidad, y pensar en términos de emancipación contra el racismo y cualquier otra forma de dominación.

Agradecimientos

EN PRIMER LUGAR tengo que dar las gracias a Chris Conery, quien me animó a escribir este libro, fue la primera persona en leer el manuscrito al completo y me presionó para convertirlo en un libro coherente; y a Ben Mabie, responsable de dar una forma concreta a esta idea con su habilidad como editor. Ambos fueron también preciados interlocutores en la formación de las ideas que este libro presenta.

De hecho, la producción de estas ideas se realizó de manera colectiva junto con amigos, camaradas y colegas. No puedo mencionarlos a todos, pero espero que todos acepten mi enorme gratitud. Voy a mencionar aquí a aquellos que trataron estas cuestiones conmigo en el torbellino de la práctica política, aquellos que me animaron a anotar mis pensamientos y me ayudaron a hacerlos comprensibles y aquellos que, valientemente, leyeron y comentaron el borrador entero: Robert Cavooris, Deborah Gould, Erin Gray, Evan Grupsmith, David Lau, Patrick King, Wendell Hassan Marsh, Dave Mesing, G.S. Sahota, Jason Smith, Alberto Toscano, Delio Vasquez, Gavin Walker y Philip Wohlstetter.

Mis aventuras en el mundo de la publicación comenzaron con una colaboración intelectual y política con Salar Mohandesi, cuya influencia está presente a lo largo de todo el libro. Por el camino, he llegado a colaborar con el colectivo Viewpoint, y todos ellos han sido preciados lectores, críticos e interlocutores.

Emma Teitelman, Tim Barker y Matt Karp, cuyos ánimos aprecié enormemente, revisaron los detalles históricos del manuscrito. La clarividente y precisa revisión de estilo de Sarah Grey dio al texto un refinamiento indispensable. Cualquier error restante es responsabilidad mía.

Probablemente no he tenido una sola idea en mi vida que no se haya formado en algún tipo de diálogo con mi hermano, Shuja Haider. Se ha convertido en uno de los críticos más significativos de las políticas de la identidad hoy en día; si no lo he citado en el libro, ha sido sólo para evitar confundir a los lectores.

Nunca habría producido nada sin el constante apoyo personal de Julie McIntyre. También es una fuente de inspiración y estímulo intelectual mucho mayor de lo que está dispuesta a admitir. Espero ansioso su primer libro.

Dedico este libro a mis padres, Jawaid Haider y Talat Azhar, que me enseñaron a no traicionar nunca mis principios éticos, incluso aunque estos vayan en contra de la creencia predominante y provoquen la ira de las autoridades.

Introducción

TODOS TENEMOS QUE NACER en alguna parte, escribió el filósofo Louis Althusser. Yo nací en un pequeño pueblo en el centro del estado de Pensilvania, aunque era difícil comprender por qué. Nadie sabía pronunciar mi nombre y en casa hablábamos otra lengua, y uno de cada dos veranos hacíamos las maletas y pasábamos horas en vuelos interminables e insoportables para ver a nuestra familia en Karachi.

No estoy seguro de haber salido de esta experiencia con algo parecido a una identidad. Cualesquiera que fueran los trozos y las partes que puedan haber constituido mi individualidad, parecían estar diseminados por todo el globo. Paradójicamente, parecía que la identidad se determinaba —o, quizá más significativamente, no se determinaba— de manera externa. Entre los niños blancos de Pensilvania que me preguntaban de dónde era (al parecer, no de Pensilvania) y los familiares pakistaníes que señalaban mi acento americano parecía que, si yo tenía una identidad, en realidad nadie estaba preparado para reconocerla.

Pero supongo que llegué a experimentar mi identidad de manera diferente en septiembre de 2001. Un día llegué al colegio y descubrí que el país había sido atacado; y durante el resto del día estuvimos viendo los aviones chocar contra el World Trade Center, una y otra vez. Me costó analizar las reacciones de mis compañeros. Como es lógico, estaban horrorizados, enfadados, devastados. Yo estaba desconcertado.

No era extraño ver en televisión reportajes sobre atentados terroristas, acciones militares e incluso golpes de Estado en Pakistán. Recuerdo a un presentador del telediario anunciando solemnemente que Karachi era «la ciudad más violenta del mundo». Allí, durante los veranos de mi infancia, había visto las calles llenas de niños de mi edad; sin hogar, muriéndose de hambre, demasiado débiles para espantar las moscas.

Algo fallaba en la geometría política, y la visión desde Pensilvania parecía excesivamente limitada. Cuando Bill Clinton ordenó un ataque con misiles en la planta farmacéutica de Al-Shifa, en Sudán, mi profesor de sexto curso nos hizo sentarnos y escribir un texto explicando por qué era necesaria una acción como esa. Pero yo sabía que, al otro lado de la pantalla, había una masa de gente que veía las cosas de otra manera.

El derrumbe de las Torres Gemelas, que contemplamos con incredulidad, también resonaba en mi experiencia cotidiana. Hasta entonces, había aprendido a vivir en una cultura de condescendencia y tolerancia excluyente, pero ahora se revelaba un trasfondo de abierta hostilidad. De repente, mis compañeros de clase me llamaban «Osama», mientras el profesor observaba con apatía o aprobación. Me asaltó un miedo inesperado en la heladería cuando, al ver a mi familia, un hombre blanco mayor frunció el ceño y empezó a

despotricar en nuestra dirección sobre los «terroristas de Irak», mientras avanzábamos hacia una mesa blandiendo amenazadoramente nuestros cucuruchos.

Mi identidad se había convertido en un asunto de seguridad nacional. Pero, ¿cómo podía responder ante semejante escenario? ¿Debía reivindicar orgullosamente una identidad pakistaní inamovible, una identidad que nunca llegué a sentir del todo, que pertenecía a un lugar al otro lado del mundo? ¿O debía integrarme en el mundo de la blanquitud que me rodeaba, aunque era racista y provinciano y en realidad nunca me había aceptado?

Si había una respuesta a estas preguntas, no la daban en el colegio. Así que, junto con mis otras lecturas (las más memorables, el *Manifiesto Comunista* y *Trópico de Cáncer*), comencé a estudiar la cuestión de la identidad. Pero no lo hice para adoptar una identidad. Entre el «¡Trabajadores del mundo, uníos!» de Marx y Engels y el nomadismo de Henry Miller —en el que, como dijo Gilles Deleuze, «todo es partida, devenir, pasaje, salto, destino, relación con el exterior»— estaba convencido de la imposibilidad de asentarme en un territorio determinado.¹

En sexto curso hice un trabajo de ciencias sobre las tres leyes del movimiento de Newton. En la biblioteca pública, en la sección de biografías, al lado de Isaac Newton se encontraba «Newton, Huey P.». Era un libro de aspecto impresionante con un título desconcertante: *Revolutionary Suicide* [El suicidio revolucionario]. Su historia me llegó. En este mismo país, en este mundo blanco y alienante había otros que habían pasado por la experiencia de la exclusión; una experiencia, de hecho, mucho peor que

¹ Gilles Deleuze, «On the Superiority of Anglo-American Literature», en Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues II*, Nueva York, Columbia University Press, 2007, p. 36 [ed. cast.: *Diálogos*, trad. por José Pérez Vázquez, Pre-Textos, Valencia, 2004].

cualquier cosa que yo hubiera vivido. Leí con horror el relato de reclusión en solitario de Newton en la cárcel y me conmovió su compromiso por aprender a leer recorriendo *La República* de Platón una y otra vez. Unió su desarrollo intelectual a su práctica política como fundador de los Panteras Negras, y esto estableció para mí un modelo de vida intelectual que resultaba mucho más convincente que el hedonismo bohemio de Henry Miller o el ascenso social por propio interés que se esperaba de los miembros de una «minoría modelo».

Pero lo que más me importó fue que Newton no se detuvo en su propia identidad. Su experiencia lo llevó más allá de sí mismo a adoptar una política basada en la solidaridad con Cuba, China, Palestina y Vietnam. Su ejemplo corroboraba el *Manifiesto comunista*: la inmensa pobreza de la que había sido testigo en Pakistán y la larga historia de opresión racial que resonaba en la Pensilvania de hoy iban de la mano. Cualquier solución tendría que enfrentarse a ambas. Las ideas de Karl Marx, ese brillante pensador, no pertenecían a Europa. Pertenecían al mundo entero, a todo aquel que luchara contra la injusticia. Se habían pulido y desarrollado en Asia, África y Latinoamérica. Incluso aquí, en el vientre de la bestia, entre la bilis del patriotismo y el evangelismo, los estadounidenses negros habían mostrado que este legado no se podía confinar geográficamente.

Leí después *La autobiografía de Malcolm X*, y la abordé con sentimientos encontrados, escéptico como me había vuelto hacia todas las formas de religión. Nunca, ni siquiera cuando me enfrentaba cara a cara con la discriminación a los musulmanes, parte de la cual iba dirigida específicamente hacia mí, me sentí tentado de defender el Islam. Odiaba a los fanáticos religiosos que nos habían metido al resto en este lío; odiaba toda esa cultura

de irracionalismo, de la mitología y de la vergüenza sexual. Sin embargo, formaba parte de mí, con palabras, sonidos, música, arquitectura... y acercó a Malcolm al mundo que yo conocía. A él, el Islam le había servido como camino más allá del fanatismo; lo había conducido a superar la fijación en su propia identidad, hacia una solidaridad con el mundo entero. Como dijo en la Universidad de Oxford en 1964: «Personalmente, me uniré a cualquiera, no me importa de qué color seas, siempre y cuando quieras cambiar las lamentables condiciones que existen en esta tierra». Este era el tipo de musulmán que hacía que me sintiera orgulloso de que se me asociara con él, frente al creciente sentimiento antimusulmán expresado incluso, por supuestos izquierdistas, que despotricaban contra el «islamofascismo».

Pero no había una solución real al doble lío en que me habían metido musulmanes y blancos. ¿Era posible reaccionar a los ataques a musulmanes sin racionalizar la ideología conservadora y reaccionaria del Islam? Por otro lado, ¿era posible criticar el daño causado por el fundamentalismo islámico sin entrar en el juego de los racistas blancos?

La obra de Hanif Kureishi, un novelista británico-pakistaní que se atrevió a unirse a las subculturas bohemias que surgieron en el Londres punk, fue toda una revelación. Su película *My Son the Fanatic* [Mi hijo el fanático], basada en su propia historia, trataba estas cuestiones de una manera que jamás había visto en la cultura estadounidense. Un joven británico-pakistaní llamado Farid se cansa de estudiar para ser contable y deja tirada a la prometida blanca cuyos padres, ingleses tradicionales, habían tenido tantos problemas para tolerarlo. Súbita e inesperadamente, se convierte en un musulmán fundamentalista —para sorpresa de

su padre, Parvez, un taxista mucho más interesado en escuchar a Louis Armstrong que al profeta Mahoma. Farid convence a su padre para que permita que un mulá de Lahore que está de visita se quede en su casa. El mulá pasa la mañana viendo dibujos animados occidentales y finalmente pide ayuda a Parvez para conseguir un visado y poder vivir en la civilización occidental que condena con tanta intensidad.

El descubrir que otros se sentían tan a la deriva como yo —algunos de ellos incluso pakistaníes, aunque parecían estar localizados principalmente en Inglaterra— supuso tanto un shock como un alivio. En una introducción al guion de *My Son the Fanatic*, Kureishi habla de ese doble lío que compartíamos:

El fundamentalismo proporciona seguridad. Para los fundamentalistas, como para todos los reaccionarios, todo ha sido decidido. La verdad ha sido acordada y nada debe cambiar. Para los liberales más serenos, por otra parte, el consuelo de saber parece menos satisfactorio que el placer del desconcierto y de querer descubrir por uno mismo. Pero el sentimiento de que uno no puede saberlo todo, de que siempre habrá preguntas exasperantes sobre quién es uno y cómo es posible llevar una vida con otras personas que no lo aceptan a uno, puede ser devastador. Quizá uno sólo puede vivir con ese tipo de desconcierto durante un tiempo. Los racionalistas siempre han subestimado la necesidad de creencias de la gente. Los valores de la Ilustración —el racionalismo, la tolerancia, el escepticismo— no te ayudan a superar una mala noche, no proporcionan consuelo espiritual, comunidad o solidaridad.²

² Hanif Kureishi, «The Road Exactly: Introduction to *My Son the Fanatic*», en *Dreaming and Scheming: Reflections on Writing and Politics*, Londres, Faber and Faber, 2002, p. 220 [ed. cast.: *Soñar y contar: reflexiones sobre escritura y política*, trad. por Fernando González Corugedo, Alberto Coscarelli, Anagrama, Barcelona, 2004].

Los valores de la Ilustración son muchas veces buenas ideas y los que leemos muchos libros a menudo esperamos poder cambiar el mundo con ellas. Yo no fui una excepción. Leí a Noam Chomsky de manera obsesiva, armandome con hechos y principios, y me lancé de cabeza al movimiento contra la guerra de Irak, un movimiento que creció rápidamente en el campus de la universidad cercana cuando yo era un estudiante de segundo año en el instituto. Este racionalismo político ofrecía un cierto tipo de confort. Confirmaba que yo no tenía que depender de mi identidad para sostener que la solución a la violencia y el sufrimiento que nos asaltaban cada día en el telediario estaba en el fin del imperialismo estadounidense, y por ende del capitalismo global.

Con los años, sin embargo, he aprendido cómo este racionalismo puede fallar estrepitosamente. Como observa Kureishi, vivir con preguntas sobre quién eres es devastador; también es devastador enfrentarse a un mundo donde tantas cosas están mal o son injustas. Para oponerse a esa injusticia, el proyecto de emancipación universal, de una solidaridad revolucionaria y global, solo puede realizarse mediante la acción y la organización. Creo que es posible lograrlo, continuar la lucha de quienes vinieron antes. Pero la ideología dominante trabaja duro para convencernos de que no hay alternativa. En esta realidad plana y sin esperanza algunos eligen el consuelo del fundamentalismo. Pero otros eligen el consuelo de la identidad.

1. Políticas de la identidad

EN 1977 EL Combahee River Collective (CRC), un grupo de militantes negras lesbianas que se había formado en Boston tres años antes, introdujo en el discurso político el término *políticas de la identidad* en su forma contemporánea. En su influyente texto colectivo «Una declaración feminista negra», las miembros fundadoras Barbara Smith, Beverly Smith y Demita Frazier sostenían que el proyecto del socialismo revolucionario había sido socavado por el racismo y el sexismo dentro del movimiento. Escribieron:

Somos socialistas porque creemos que el trabajo debe organizarse para el beneficio colectivo de quienes hacen el trabajo y crean los productos, y no para provecho de los jefes. Los recursos materiales deben distribuirse de forma igualitaria entre quienes crean dichos recursos. Sin embargo, no estamos convencidas de que una revolución socialista que no sea también una revolución feminista y antirracista pueda garantizar nuestra liberación.

La declaración exponía brillantemente que «los grandes sistemas de opresión se conectan entre sí» y proclamaba

la necesidad de articular «la condición real de clase de personas que no son meros trabajadores sin raza ni sexo».¹ Las mujeres negras, cuya posición social específica había sido descuidada tanto por el movimiento de liberación negro como por el movimiento de liberación de la mujer, podían desafiar este reduccionismo de clase más o menos vacío simplemente reivindicando sus propias políticas autónomas. Como una manera de conceptualizar este importante aspecto de su práctica política, el CRC presentaba la hipótesis de que las políticas más radicales surgían de colocar su propia experiencia en el centro del análisis y situar el origen de sus políticas en sus propias identidades particulares:

El concepto de políticas de la identidad encarna el centrarnos en nuestra propia opresión. Creemos que las políticas más profundas y potencialmente más radicales provienen directamente de nuestra propia identidad, frente a trabajar para terminar con la opresión de otras personas.²

Ahora bien, para el CRC, esto no significaba que las políticas debieran reducirse a las identidades específicas de los individuos involucrados en ellas. Como Barbara Smith reflexionaba recientemente:

Lo que decíamos es que tenemos derecho no solo como mujeres, no solo como negras, no solo como lesbianas o como trabajadoras o de clase obrera, que somos personas que encarnan todas esas identidades, y tenemos el derecho de construir y definir la teoría y la práctica política basándonos en esa realidad... A

¹ Combahee River Collective, «The Combahee River Collective Statement» en Barbara Smith (ed.), *Home Girls*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 2000, pp. 268, 264.

² Combahee River Collective, «Statement», op. cit. p. 267.

eso nos referíamos con políticas de la identidad. No queríamos decir que, si no eres como nosotras, no eres nada. No decíamos que no nos importaran quienes no fueran exactamente como nosotras.³

De hecho, el CRC demostró esta perspectiva en su práctica política real. Demita Frazier recuerda el énfasis que la organización puso en las alianzas:

Nunca pensé que Combahee, o los otros grupos feministas negros en los que participé, debieran centrarse solamente en asuntos de interés para nosotras como mujeres negras, o que como mujeres lesbianas o bisexuales debiéramos centrarnos solo en asuntos lésbicos. Es muy importante mencionar que Combahee fue decisivo en la creación de un centro local para mujeres maltratadas. Trabajábamos conjuntamente con activistas de la comunidad, mujeres y hombres, lesbianas y heteros. Fuimos muy activas en el movimiento por los derechos reproductivos, incluso aunque en aquel momento la mayoría de nosotras éramos lesbianas. Participamos en una alianza con el movimiento obrero porque creíamos en la importancia de apoyar a otros grupos, aunque los individuos de ese grupo no fueran todos feministas. Comprendimos que construir alianzas era crucial para nuestra propia supervivencia.⁴

Para el CRC, la práctica política feminista significaba, por ejemplo, participar en piquetes durante las huelgas de la construcción en los años setenta. Pero la historia subsiguiente pareció darle la vuelta a todo. Como escribe Salar Mohandesi, «lo que empezó como una promesa de superar algunas de las limitaciones del socialismo

³ Keeanga-Yamahtta Taylor (ed.), *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective*, Chicago (IL), Haymarket, 2017, pp. 59-60.

⁴ Demita Frazier, «Rethinking Identity Politics», *Sojourner*, Septiembre de 1995, p. 12.

para construir una política socialista más rica, más diversa y más inclusiva» acabó «siendo explotado por aquellos con unas políticas diametralmente opuestas a las del CRC». ⁵ El ejemplo más reciente y más impactante fue la campaña presidencial de Hillary Clinton, que adoptó el lenguaje de la «interseccionalidad» y el «privilegio» y utilizó las políticas de la identidad para combatir la aparición de un desafío de izquierdas en el Partido Demócrata en torno a Bernie Sanders. Se etiquetó a los partidarios de Sanders como los «Bernie Bros», a pesar de contar con un apoyo generalizado entre las mujeres; se los acusó de descuidar las preocupaciones de los negros, a pesar del devastador efecto que tuvo para muchos americanos negros el compromiso de la corriente dominante del Partido Demócrata con las políticas neoliberales. Como Michelle Alexander escribió en *Nation*, el legado de la familia Clinton consistió en una rendición demócrata «a la respuesta negativa de la derecha al movimiento por los derechos civiles» y a «la agenda de Reagan sobre raza, crimen, prestaciones sociales e impuestos». La nueva marca de liberalismo Clinton acabó «haciendo más daño a las comunidades negras del que hizo Reagan». ⁶

Jennifer Palmieri, directora de comunicaciones de la campaña de Clinton, dijo esto en una entrevista en la *MSNBC* sobre las protestas anti-Trump posteriores a la toma de posesión: «Es un error mirar a esta muchedumbre y pensar que eso significa que todos quieren quince dólares por hora. No asuman que la respuesta a las grandes masas es mover la política hacia la izquierda [...] Ahora se trata de tener la identidad a nuestro lado».

⁵ Salar Mohandesi, «Identity Crisis», *Viewpoint*, marzo de 2017.

⁶ Michelle Alexander, «Why Hillary Clinton Doesn't Deserve the Black Vote», *Nation*, Febrero de 2016.

Para ser justos, Palmieri no es la única a quien culpar de este error de juicio. De hecho, en realidad ella solamente estaba expresando un principio clásico e inexorable del liberalismo. Judith Butler ha explicado que «las identidades se constituyen dentro de los acuerdos políticos contemporáneos y en relación con ciertos requisitos del estado liberal». En el discurso político liberal, las relaciones de poder se equiparan con la ley, pero como demostró Michel Foucault, en realidad se producen y se ejercen en múltiples prácticas sociales: la división del trabajo en la fábrica, la organización espacial en el aula y, por supuesto, los métodos disciplinarios en la cárcel. En estas instituciones se separa a grupos de personas en individuos subordinados al poder dominante. Pero esta «individualización» también los convierte en sujetos políticos —al fin y al cabo, la unidad política mínima del liberalismo es el individuo—. Dentro de esta estructura, sostiene Butler, «la afirmación y la reivindicación de los derechos solo puede hacerse de acuerdo a una identidad singular y agraviada».⁷

La palabra *sujeto*, señala Butler, tiene un extraño doble significado: significa tener agencia, ser capaz de ejercer poder, pero también estar subordinado, estar bajo el control de un poder externo. La forma liberal de la política es aquella en la que nos convertimos en *sujetos* que participan en la política a través de nuestra *sujeción* al poder. Así, Butler sugiere que «lo que llamamos políticas de la identidad es algo producido por un Estado que solo puede otorgar derechos y reconocimiento a sujetos totalizados por la particularidad que constituye su estatus de demandantes». Si podemos afirmar haber

⁷ Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1997, p. 100 [ed. cast.: *Mecanismos psíquicos del poder*, trad. por Jacqueline Cruz, Cátedra, Madrid, 2001].

sufrido algún tipo de agravio en base a nuestra identidad, como al presentar una querrela ante un tribunal, sobre la base de lo mismo podemos exigir el reconocimiento del Estado y, dado que las identidades son la condición de las políticas liberales, se vuelven cada vez más totalizadoras y reduccionistas. Nuestra acción política por medio de la identidad es exactamente lo que nos encierra dentro del Estado, lo que asegura nuestro sometimiento continuado. Por lo tanto, la tarea urgente, tal y como explica Butler, es encontrar maneras de «rechazar el tipo de individualidad asociada al aparato disciplinario del Estado moderno».⁸

Pero no es posible lograr esto si damos por sentadas estas formas de individualidad; si las aceptamos como punto de partida de nuestro análisis y nuestra política. La «identidad» es claramente un fenómeno real: se corresponde con la manera en la que el Estado nos divide en individuos, y con la manera en la que formamos nuestra individualidad como respuesta a una amplia gama de relaciones sociales. Pero no deja de ser una abstracción, que no dice nada sobre las relaciones sociales específicas que la han constituido. Un método materialista de investigación debe ir de lo abstracto a lo concreto; debe traer esta abstracción de vuelta a la realidad moviéndose a través de todas las especificidades históricas y las relaciones materiales que lo han puesto en nuestra cabeza.

Para ello, tenemos que rechazar la «identidad» como base del pensamiento sobre las políticas de la identidad. Por esta razón, no acepto la Santísima Trinidad de «raza, género y clase» como categorías de identidad. Esta idea del Espíritu Santo de la Identidad, que toma tres formas divinas y consustanciales, no tiene lugar en el análisis

⁸ Butler, *Psychic Life of Power*, cit., p. 101.

materialista. La raza, el género y la clase hacen referencia a relaciones sociales totalmente diferentes, y ellas mismas son abstracciones que deben explicarse en términos de historias materiales específicas.

Precisamente por esta razón, este libro se centra completamente en la raza. Ello es debido en parte a que mi propia experiencia personal me ha obligado a pensar en la raza más allá de la simple abstracción teológica de la identidad. Pero también se debe a que las hipótesis aquí presentadas se basan en la investigación de la historia de la raza, el racismo y los movimientos antirracistas. Por supuesto, estudiar cualquier historia concreta nos obliga necesariamente a tratar con todas las relaciones que la constituyen, y así nos encontraremos con los efectos de las relaciones de género y los movimientos contra la opresión relacionada con el género. Pero no afirmo que estoy ofreciendo un análisis exhaustivo del género como tal; hacerlo requeriría un curso de investigación diferente, y tratar el género simplemente como una cuestión secundaria respecto de la raza sería completamente inaceptable. Ya hay mucho trabajo a tener en cuenta en esta línea. *El género en disputa* de Butler es una de las críticas más profundas y clarividentes de las políticas de la identidad, tal como existe dentro del discurso específico de la teoría feminista. En palabras de Butler, su crítica «cuestiona el marco fundacional en el que se ha articulado el feminismo como una política de la identidad. La paradoja interna de este fundacionalismo es que asume, fija y limita a los propios “sujetos” a los que espera representar y liberar».⁹ Pero aquí me centro en la raza, y me

⁹ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1999, p. 189 [ed. cast.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. por M^a Antonia Muñoz, Paidós, Barcelona, 2007].

ocuparé principalmente de la historia de los movimientos negros, no solo porque creo que estos movimientos básicamente han dado forma a los parámetros políticos del momento histórico actual, sino porque las figuras a las que estos movimientos dieron lugar están en la cima del pensamiento sobre el concepto de raza. También está el asunto de mi contacto personal con la teoría revolucionaria negra, que me mostró por primera vez las críticas de Malcolm X y Huey Newton a los precursores de las políticas de la identidad. Continuando con su práctica, defino las políticas de la identidad como la *neutralización* de los movimientos contra la opresión racial. Es la ideología que surgió para apropiarse de este legado emancipador al servicio de las élites políticas y económicas. Para poder criticarla y teorizar sobre ella, es necesario aplicar el marco de la lucha revolucionaria negra, incluyendo al propio Combahee River Collective. Estos movimientos no deben considerarse desviaciones de un universal, sino más bien la base para alterar la categoría de identidad y criticar las formas contemporáneas de las políticas de la identidad —un fenómeno que la lucha negra no pudo predecir o identificar en su forma histórica específica, pero a cuyos precursores se opuso y a los que sí identificó—.

El análisis de Malcolm se vio interrumpido en 1965 cuando fue asesinado por los nacionalistas culturales de la Nación del Islam, con los que había roto relaciones tras conectar con movimientos revolucionarios anticoloniales en África y Asia, a los que siempre hacía referencia en sus discursos. Malcolm había profundizado en su análisis estructural de la supremacía blanca y el sistema económico en el que descansaba. Como ha demostrado Ferruccio Gambino, esto no sorprende cuando observamos la vida de Malcolm como trabajador,

como encargado de las maletas en trenes nocturnos y como especialista en la cadena de montaje de Ford Wayne, donde se encontró con la tensión entre el antagonismo de los trabajadores hacia el patrón y la contención impuesta por la burocracia del sindicato.¹⁰ «Para una persona blanca es imposible creer en el capitalismo y no creer en el racismo», dijo Malcolm en un debate en 1964. «No se puede tener capitalismo sin racismo. Y si encuentras a alguien así y consigues que participe en una conversación, y tiene una filosofía que deja claro que este racismo no forma parte de su perspectiva, normalmente son socialistas o su filosofía política es el socialismo».¹¹

El Partido de los Panteras Negras continuó con la emergente práctica política de Malcolm de la solidaridad revolucionaria y la crítica al nacionalismo cultural de la Nación del Islam, que ellos llamaban «nacionalismo pork-chop» [nacionalismo de chuletas de cerdo]. A los nacionalistas pork-chop, sostenía Huey Newton en una entrevista en 1968, «les preocupa volver a la antigua cultura africana y así recuperar su identidad y su libertad», pero básicamente eliminaban las contradicciones políticas y económicas dentro de la comunidad negra. El inevitable resultado del nacionalismo pork-chop fue una figura como «Papa Doc» Duvalier, que usó la identidad cultural y racial como apoyo ideológico para su dictadura corrupta y brutalmente represora en Haití. Newton sostenía que era necesario trazar una «línea divisora» entre este tipo de nacionalismo y el nacionalismo que abrazaban los Panteras:

¹⁰ Ferruccio Gambino, «The Transgression of a Laborer: Malcolm X in the Wilderness of America», *Radical History*, invierno de 1993.

¹¹ Malcolm X, *Malcolm X Speaks*, George Breitman (ed.), Nueva York, Grove Press, 1990, p. 69.

Hay dos tipos de nacionalismo, el nacionalismo revolucionario y el nacionalismo reaccionario. El nacionalismo revolucionario necesita en primer lugar una revolución del pueblo cuyo objetivo último sea dar el poder al pueblo. Por lo tanto, para ser nacionalista revolucionario hay que ser necesariamente socialista. Si eres nacionalista reaccionario, no eres socialista y tu objetivo último es la opresión del pueblo.¹²

Otra líder del Partido de los Panteras Negras, Kathleen Cleaver, ha reflexionado sobre cómo el nacionalismo revolucionario de los Panteras los llevó a entender la lucha revolucionaria como una lucha específicamente interracial:

En un mundo de polarización racista, buscábamos solidaridad [...] Organizamos la *Rainbow Coalition*, reunimos a nuestros aliados, incluyendo no solo a los *Puerto Rican Young Lords*, la pandilla conocida como los *Black P. Stone Rangers*, los *Chicano Browns Berets* y los asiáticos de *I Wor Kuen*, sino también al *Peace and Freedom Party*, predominantemente blanco, y al *Appalachian Young Patriots Party*. Planteamos un desafío no solo teórico, sino práctico, a la forma en que nuestro mundo estaba organizado. Y éramos hombres y mujeres trabajando juntos.¹³

Esa conclusión resulta obvia cuando se entiende el socialismo como lo hacía Huey Newton: como «el pueblo al poder». El socialismo se define en términos del poder político del pueblo como tal, no puede reducirse a la redistribución de la riqueza o la defensa del Estado del bienestar. Así que no solo el socialismo es un componente

¹² Philip S. Foner, (ed.), *The Black Panthers Speak*, Boston (MA), Da Capo Press, 1995, p. 50.

¹³ Kathleen Neal Cleaver, «Women, Power, and Revolution», en Kathleen Cleaver y George Katsiaficas (eds.), *Liberation, Imagination and the Black Panther Party*, Nueva York, Routledge, 2001, p. 125.

indispensable de la lucha negra contra la supremacía blanca: la lucha anticapitalista debe incorporar también la lucha por la autodeterminación negra. Cualquier duda al respecto, señaló Newton, podía ser disipada estudiando la historia estadounidense y observando que las dos estructuras estaban inextricablemente unidas:

El Partido de los Panteras Negras es un grupo nacionalista revolucionario, y vemos una gran contradicción entre el capitalismo en este país y nuestros intereses. Nos damos cuenta de que este país se hizo muy rico con la esclavitud y de que la esclavitud es el capitalismo llevado al extremo. Tenemos dos males contra los que luchar, el capitalismo y el racismo. Debemos destruir tanto el racismo como el capitalismo.¹⁴

Sin embargo, esta no era una percepción nueva de los Panteras Negras. Mientras crecía, el movimiento por los derechos civiles se había convertido en algo digerible por el gran público, y yo había estado buscando el legado más militante de los Panteras Negras. Pero gracias al trabajo de académicos y activistas fieles al contenido revolucionario del movimiento por los derechos civiles, se está haciendo cada vez más evidente que el reconocimiento de una identidad dañada no puede describir el alcance y las aspiraciones de este movimiento. Nikhil Pal Singh escribe en su importante libro *Black Is a Country* [El negro es un país] que la narrativa predominante del movimiento por los derechos civiles «no logra reconocer el alcance histórico y la heterogeneidad de las luchas negras contra el racismo, reduciendo el alcance político de la acción negra y reforzando una visión formal y legalista de la igualdad negra».¹⁵

¹⁴ Foner, op. cit., p. 51.

¹⁵ Nikhil Pal Singh, *Black Is a Country*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004.

Como desarrolla la historiadora Jacquelyn Dowd Hall en su análisis del «largo movimiento por los derechos civiles», se ha convertido a Martin Luther King Jr. en un símbolo vacío, «congelado en 1963». Al citarlo de manera selectiva, observa Hall, la inspiradora retórica de sus discursos ha sido despojada de su contenido: su oposición a la Guerra de Vietnam, a través de un análisis que relacionaba segregación e imperialismo; su compromiso democrático socialista con la sindicalización; su orquestación de la Campaña de los Pobres; y su apoyo a la huelga de los trabajadores de la sanidad cuando fue asesinado en Memphis.¹⁶

Cuando vamos más allá de la engañosa y restrictiva narrativa dominante, resulta claro que el movimiento por los derechos civiles fue en realidad el equivalente estadounidense más cercano a los movimientos de masas de trabajadores en la Europa de posguerra. Esos movimientos europeos estructuraron el proyecto revolucionario y el desarrollo de la teoría marxista.¹⁷ Pero en los Estados Unidos se bloqueó el desarrollo de un movimiento semejante —y, como veremos, muchos militantes llegaron a la conclusión de que el principal obstáculo para su desarrollo era la supremacía blanca—.

Sin embargo, lo que convierte a un movimiento en anticapitalista no es siempre la cuestión en torno a la cual se moviliza. Lo que es más importante es si es capaz de atraer a un amplio espectro de las masas y permitir su autoorganización, buscando construir una sociedad en la que la gente se gobierne a sí misma y

¹⁶ Jacquelyn Dowd Hall, «The Long Civil Rights Movement and the Political Uses of the Past», *Journal of American History*, vol. 91, núm. 4, 2005.

¹⁷ Un relato excepcional de esta historia es Geoff Eley, *Forging Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

controlen sus propias vidas, una posibilidad que está en esencia bloqueada por el capitalismo. Así que la lucha por la libertad negra fue lo que más se pareció a un movimiento socialista; como el intelectual y militante C. L. R. James expuso, los movimientos por la autodeterminación negra fueron «luchas independientes» que representaban la movilización y la autoorganización de las masas, y se encontraban por consiguiente a la vanguardia de cualquier proyecto socialista.¹⁸ James Boggs, trabajador del automóvil y especialista en la organización del trabajo, llevó este argumento aún más lejos, llegando a sugerir en *The American Revolution* [La Revolución Americana]:

En este punto de la historia estadounidense en el que el movimiento obrero está en declive, el movimiento negro está en auge. Hemos de afrontar el hecho de que desde 1955 el ímpetu y el desarrollo de la lucha negra han convertido a los negros en la única fuerza revolucionaria dominante en la escena estadounidense [...] El objetivo de una sociedad sin clases es precisamente lo que se ha hallado y se halla hoy en lo más profundo de la lucha negra. Son los negros quienes representan la lucha revolucionaria por una sociedad sin clases.¹⁹

También había conexiones directas con una historia específicamente anticapitalista, porque en los años treinta el Partido Comunista (PC) había formado a muchos de los militantes y establecido muchas de las redes

¹⁸ C. L. R. James, «The Revolutionary Answer to the Negro Problem in the United States», en C. L. R. James on the «Negro Question», Scott McLemee, Jackson (ed.), Jackson C. L. R. James on the «Negro Question», Scott McLemee (ed.), Jackson C. L. R. James on the «Negro Question», Scott McLemee, Jackson (MS), University Press of Mississippi, 1996.

¹⁹ James Boggs, «The American Revolution» (1963), en Stephen M. Ward (ed.), *Pages from a Black Radical's Notebook*, Detroit (MI), Wayne State University Press, 2011, pp. 136-37.

organizativas que formaron parte del movimiento por los derechos civiles. Como ha expresado Robin D. G. Kelley, cuyo libro *Hammer and Hoe* [La azada y el martillo] es una gran historia del trabajo antirracista del Partido Comunista de los Estados Unidos, el PC ayudó a crear «la infraestructura que [...] se convertirá en el Movimiento por los Derechos Civiles en Alabama».²⁰

Rosa Parks, por ejemplo, se involucró en política a través de la defensa organizada por los comunistas de los «Chicos de Scottsboro», nueve adolescentes negros acusados injustamente en Alabama de la violación de dos mujeres blancas y condenados por un jurado completamente blanco. En los años cuarenta, una coalición de radicales negros y líderes sindicales, incluyendo a figuras que tuvieron un papel destacado en los años sesenta como A. Phillip Randolph, formaron un «sindicalismo de los derechos civiles». Jacquelyn Dawd Hall señala que sus acciones se basaban en «la aceptación de que, desde la fundación de la República, el racismo ha estado atado a la explotación económica». Como respuesta, los sindicalistas de los derechos civiles llevaron a cabo un programa político en el que se igualaba la «protección contra la discriminación» a las «políticas universales de bienestar social». Sus demandas comprendían no solo la democracia en el lugar de trabajo, salarios sindicales y empleo pleno y justo, sino también vivienda asequible, emancipación política, igualdad educativa y sanidad universal.²¹

Esta fue la primera fase del movimiento por los derechos civiles. Mientras el movimiento se desarrollaba

²⁰ Entrevista de Michel Martin a Robin D.G. Kelley, «How “Communism” Brought Racial Equality to the South», National Public Radio, 16 de febrero de 2010.

²¹ Hall, op. cit., p. 1245.

hacia su etapa más famosa y «clásica», respondía a las cambiantes circunstancias y desafiaba los límites estratégicos y organizativos. La opresión racial estaba atada no solo a la segregación legal, sino también a la organización del espacio urbano, las jerarquías de representación política, la violencia del aparato represivo del Estado y la exclusión y marginación económica.²² Las extraordinarias victorias de las movilizaciones por los derechos civiles en los años cincuenta y sesenta, la Ley de Derechos Civiles de 1964 y la Ley de Derecho al Voto de 1965, no transformaron estas estructuras básicas. Después de 1965, las masivas movilizaciones tuvieron que incorporar diferentes estrategias y diferentes demandas, y los lenguajes del Black Power y el nacionalismo negro respondieron a esa necesidad.

Las luchas anteriores siempre habían sido complejas y heterogéneas, yendo más allá de las hoy celebradas protestas no violentas del sur. La resistencia armada había desempeñado un papel vital a la ahora de posibilitar el uso de tácticas no violentas, y los movimientos del norte iban en paralelo a sus equivalentes por debajo de la línea Mason-Dixon. Pero organizaciones como la NAACP (Asociación Nacional por el Avance de las Personas de Color), lideradas por las élites de la comunidad negra, habían tratado de distanciarse de las posibilidades revolucionarias de la lucha, desviando fondos y recursos hacia la batalla contra la segregación racial en el sur. Conforme el tiempo pasaba, esto se convirtió en un límite significativo del alcance de la movilización de masas.

Pero, a lo largo de los años sesenta, el epicentro de la lucha comenzó a virar hacia las rebeliones de los

²² *Ibidem*, pp. 1239-42.

centros urbanos del norte, las cuales irrumpieron contundentemente al margen de esta contención burocrática. El movimiento estaba buscando nuevas formas de autoorganización que pudieran superar los obstáculos que la Ley de Derechos Civiles y la Ley de Derecho al Voto habían sido incapaces de abordar; el nacionalismo negro aportó una aproximación prometedora. Lo que el nacionalismo significaba era una perspectiva política: activistas negros organizándose por sí mismos en lugar de ser liderados por organizaciones blancas, construyendo instituciones nuevas en lugar de intentar entrar en la sociedad blanca.

Sin embargo, la contradicción de las movilizaciones nacionalistas llegó en forma de lo que Huey Newton describió como «nacionalismo reaccionario», representado por grupos como la US Organization de Ron Karenga, con la que los Panteras chocarían violentamente más adelante. Como Newton señaló, el nacionalismo reaccionario proponía una ideología de identidad racial, pero también se basaba en un fenómeno material. La eliminación de la segregación había hecho posible que políticos y hombres de negocios negros entraran en la estructura estadounidense de poder a unos niveles que no eran posibles antes; estas élites fueron capaces de usar la solidaridad racial como un medio para esconder su postura clasista. Al tiempo que afirmaban representar a una comunidad racial unitaria con un interés unificado, podían reprimir las demandas de los trabajadores negros cuyos intereses eran, en realidad, totalmente diferentes a los suyos.

De este modo, el Partido de los Panteras Negras debía abrirse camino entre dos problemas. Reconocían que el pueblo negro había sido oprimido por una razón específicamente racial, y por lo tanto tenían que

organizarse de manera autónoma. Pero, al mismo tiempo, si hablabas de racismo sin hablar de capitalismo, no estabas hablando de poner el poder en manos del pueblo. Estabas sentando las bases para una situación en la que el poli blanco sería reemplazado por un poli negro. Para los Panteras, esto no era la liberación.

Pero esa era claramente la situación a la que estábamos llegando en Estados Unidos, mientras los liberales optimistas celebraban la sustitución de los movimientos de masas, los disturbios y las células armadas por una plácida multiculturalidad. El legado de los movimientos antirracistas había sido canalizado a lo largo de varias décadas en el avance económico y político de individuos como Bill Cosby o Barack Obama, que más tarde estarían al frente del ataque contra los movimientos sociales y las comunidades marginadas. Keeanga Yamahatta Taylor llama la atención sobre este fenómeno en *Un destello de libertad: de #BlackLivesMatter a la liberación negra*: «La transformación más significativa de los últimos cincuenta años en la vida negra, tomada en su conjunto, ha sido la emergencia de una élite negra, apuntalada en la clase política negra, responsable de la administración de los recortes y del manejo de un presupuesto exiguo a costa de los votantes negros».²³

Por supuesto, la existencia de élites dentro de la comunidad negra no era algo nuevo en sí mismo. A pesar de sus diferencias, tanto el espíritu emprendedor de Booker T. Washington como el «Talented Tenth» [El décimo talentoso] de W. E. B. Dubois fueron inversiones tempranas en el potencial político de la élite negra. Sin

²³ Keeanga-Yamahatta Taylor, *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*, Chicago, Haymarket Books, 2016, pp. 15, 80 [ed. cast.: *Un destello de libertad. De #BlackLivesMatter a la Liberación Negra*, trad. por Ezequiel Gatto, Traficantes de Sueños, Madrid, 2017].

embargo, como relata Taylor, la posterior historia de la política americana y el desarrollo de la lucha negra por la libertad han transformado el papel estructural de la élite negra. Como señala en un análisis del asesinato de Freddie Gray y las consiguientes revueltas en Baltimore, nos hemos apartado necesariamente del contexto que produjo el vocabulario clásico de la lucha antirracista:

Siempre ha habido diferencias de clase entre los afroamericanos, pero esta es la primera vez que esas diferencias se han manifestado bajo la forma de una minoría negra que posee un significativo poder político y autoridad sobre la mayoría de las vidas negras. Esto plantea preguntas fundamentales, tanto respecto al rol de la élite negra en la lucha por la libertad, como respecto del lado en el que están. No es una exageración. Cuando una alcaldesa negra, que gobierna una ciudad mayoritariamente negra, se vale de una unidad militar dirigida por una mujer negra para suprimir una rebelión negra, entramos en un nuevo periodo de la lucha por la libertad negra.²⁴

Desde dentro de la academia y de los movimientos sociales no hubo una fuerte oposición a la apropiación del legado antirracista. Los intelectuales y los activistas permitieron que la política se redujera a una vigilancia de la lengua, a la dudosa satisfacción de provocar la culpa blanca, mientras persistían las estructuras institucionales de opresión racial y económica. Como James Boggs reflexionaba en 1993:

Puede que antes de la Ley de Derechos Civiles de 1964 tuviéramos el dinero, pero no podíamos ir a la mayoría de hoteles o comprar una casa fuera del gueto. Hoy, la única razón por la que no podemos ir a un hotel o comprar una casa decente es porque no tenemos

²⁴ *Ibidem*, p. 80.

dinero. Pero aún estamos centrados en el tema de la raza, y esto nos está paralizando.²⁵

Para que esta confusa historia tenga algún sentido es necesario trazar una línea divisoria entre los masivos movimientos de liberación del pasado, que luchaban contra el racismo, y las ideologías contemporáneas de la identidad que van ligadas a las políticas de una élite multirracial. La existencia de este problema está ampliamente reconocida, pero debatir sobre él de manera constructiva resulta bastante difícil. A menudo, quienes expresan las críticas a las políticas de la identidad son hombres blancos que siguen en su bendita ignorancia o se muestran indiferentes a las experiencias de otros. También se usan a veces dentro de la izquierda para rechazar cualquier demanda política que no se ajuste a lo que está considerado como un programa puramente «económico» —el mismo problema que pretendía tratar el Combahee River Collective—.

Sin embargo, aquí el término *políticas de la identidad* parece amplificar estas dificultades. A menudo, los radicales de hoy en día se resisten a criticar incluso las expresiones más elitistas de ideología racial, porque al hacerlo parece que se desestima cualquier movimiento contra el racismo o el sexismo. Otros intentan valientemente establecer un gradiente de políticas de la identidad, como si existiera una dosis mínima efectiva y los problemas surgieran solo al llevarla al extremo. Pero esta lógica del gradiente no puede explicar la aparición de posturas políticas fundamentalmente opuestas y antagónicas: las políticas revolucionarias de base del CRC frente a la política de la clase dominante de la élite del Partido Demócrata.

²⁵ James Boggs, op. cit., p. 367.

La vaguedad de nuestra categoría contemporánea de identidad ha sido la que ha difuminado los límites. Sus obstáculos políticos han sido contundentemente expuestos por Wendy Brown, quien sostiene que «lo que hemos llegado a llamar políticas de la identidad depende en parte del fin de una crítica del capitalismo y de los valores culturales y económicos burgueses». Cuando la reclamación de identidad se presenta sin unas nociones básicas de crítica del capitalismo, sugiere Brown:

Las políticas de la identidad relacionadas con la raza, la sexualidad y el género no aparecerán como un complemento de la política de clases, o una extensión de las categorías de opresión y liberación de la izquierda, o un aumento enriquecedor de las formulaciones progresistas del poder y las personas —todo lo cual son—, sino como algo atado a una formulación de la justicia que reestablece el ideal burgués (masculino) en tanto medida.²⁶

En otras palabras, al codificar las demandas de grupos subalternos o marginales como políticas de la identidad, se consagra la identidad masculina blanca con el estatus de neutral, general y universal. Sabemos que esto es falso —de hecho, existen las políticas de la identidad blancas y el nacionalismo blanco— y, como podemos ver, la blanquitud es la forma prototípica de la ideología racial en sí misma. Las luchas antirracistas como las del CRC revelan la falsa universalidad de esta identidad hegemónica.

Sin embargo, cuando las reivindicaciones de identidad pierden su base en los movimientos de masas, el ideal burgués masculino se apresura a llenar ese vacío.

²⁶ Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1995, p. 59 [ed. cast.: *Estados del agravio: poder y libertad en la modernidad tardía*, trad. por Jorge Cano y Carlos Valdés, Lengua de Trapo, Madrid, 2019].

Este ideal, escribe Brown, «representa oportunidades educativas y laborales, movilidad ascendente, relativa protección contra la violencia arbitraria y recompensa en proporción al esfuerzo». Si no se cuestiona, la gente de color, así como otros grupos oprimidos, no tienen otra opción que articular sus demandas políticas en términos de inclusión en el ideal burgués masculino.

Solicitar la inclusión en la estructura social tal cual es significa renunciar a la posibilidad de un cambio estructural. Como señala Brown, esto significa que la condición facilitadora de la política es la «renaturalización del capitalismo que puede decirse ha marcado el discurso progresista desde los años setenta».²⁷ Es la equiparación de la acción política con la pertenencia a una «clase media» mítica, que supuestamente caracteriza a todo el mundo en la sociedad estadounidense. La propia clase media, sostiene Brown, es «una identidad conservadora», que hace referencia a «un pasado fantasmático», un imaginado momento histórico idílico (implícitamente localizado alrededor de 1955), libre e incorrupto, cuando «la vida era buena». Este fue un momento histórico centrado ideológicamente en la familia nuclear, con el varón blanco cabeza de familia que trae el pan a casa. Y aun así, señala Brown, paradójicamente encarna «el ideal al que muchas identidades no relacionadas con la clase hacen referencia como prueba de su exclusión o agravio».

Por supuesto, el agravio de ser excluidos de los prolongados beneficios de la clase media blanca heterosexual es un agravio real. La seguridad en el trabajo, no ser perseguido, el acceso a la vivienda —todas estas son demandas significativas—. Pero el problema es que las «identidades politizadas» no plantean estas

²⁷ *Ibidem*, pp. 59-60.

demandas en el contexto de una rebelión desde abajo. La estructura misma de la política de la identidad supone demandar restitución e inclusión; como señala Brown: «Sin la posibilidad de recurrir al ideal de clase media blanca masculina, las identidades politizadas abandonarían buena parte de sus afirmaciones de agravio y exclusión, sus reivindicaciones de la relevancia política de su diferencia».²⁸

Crecí en un mundo completamente modelado por esta renaturalización del capitalismo. Sentía que había algo insatisfactorio en la política de identidad, pero no podía encontrar una manera de afrontarlo, más allá de una especie de débil ambivalencia dialéctica. Al fin y al cabo, no podía ignorar el hecho de que, si bien eso de «caras negras en puestos altos» no significaba la liberación, verlas era profundamente significativo aún para quienes habían sufrido los traumas psicológicos de una sociedad racista. Durante mis años de formación, todo aquel que veía en televisión que se pareciera a mí era un taxista o un terrorista árabe. (Aún no entiendo por qué usan a indios para representar a terroristas árabes. ¿Por qué no terroristas pakistaníes, al menos?) Todos los presidentes habían sido blancos y, a pesar de mi falta de interés en Obama, su victoria electoral me hizo pensar en las personas negras que habían muerto luchando *solo por el derecho a votar*; la idea me hizo llorar. ¿Acaso era la burguesía multicultural, con su ideología de la identidad, un mal necesario, un componente de la alianza entre clases necesario para combatir el racismo?

A veces lo pensaba. Pero, mientras seguía participando en los movimientos sociales, me vi obligado a cambiar de idea. Por eso, al lanzar una crítica de las

²⁸ *Ibidem*, p. 61.

políticas de la identidad, no tengo intención de desviarme del legado del Combahee River Collective o de los movimientos de masas contra el racismo que han modelado el mundo contemporáneo. Es más bien un intento de tratar con la realidad contradictoria a la que no podemos evitar enfrentarnos.

Las políticas de la identidad son, en su forma ideológica contemporánea más que en su forma inicial como teorización de una práctica política revolucionaria, un método individualista. Se basan en la demanda de reconocimiento del individuo, y toman la identidad de ese individuo como punto de partida. Dan por sentada esta identidad y suprimen el hecho de que todas las identidades se construyen socialmente. Y, como todos nosotros tenemos necesariamente una identidad que es diferente a la de todos los demás, esta socava la posibilidad de la autoorganización colectiva. El marco de la identidad reduce la política a quién eres como individuo y a obtener reconocimiento como individuo, en lugar de a tu pertenencia a un colectivo y a la lucha colectiva contra una opresiva estructura social. Como resultado, paradójicamente las políticas de la identidad acaban reforzando las mismas normas que pretenden criticar.

Aunque esta redefinición puede parecer drástica, este tipo de cambio en el significado es típico del lenguaje político, que no siempre se alinea de manera clara con la práctica política. Por ejemplo, una palabra como nacionalismo termina por revelar divisiones irreconciliables. Al final necesita una modificación, y podemos acabar decidiendo que ha de abandonarse en favor de términos nuevos y más adecuados. De hecho, el nacionalismo era precisamente el obstáculo epistemológico que condujo a Barbara Smith al tipo de política que trazaría las líneas generales del CRC. Recordaba:

Fui a una importante movilización contra la guerra en Washington DC. en el otoño de 1969 [...] Pensé que era la última manifestación a la que iría; una de las razones era que la gente negra de Pitt tenía un montón de cosas desagradables que decir sobre el hecho de que yo participara en lo que ellos llamaban una entidad «blanca», concretamente el movimiento contra la guerra [...] era un momento muy difícil para ser una mujer negra políticamente activa que no quería ser un peón [...] Realmente pensaba que nunca volvería a ser políticamente activa porque el nacionalismo y las actitudes patriarcales dentro de las organizaciones negras eran muy fuertes.²⁹

El objetivo inicial del CRC era precisamente superar estas divisiones degradantes y despolitizadoras. «Creo firmemente que tiene que haber espacio para todas nosotras en nuestras múltiples identidades y dimensiones», reflexionaría después Demita Frazier. «Se corre el riesgo de que una identidad cristalice y de que pierda potencia al exigir a todo el mundo que se ajuste a la misma». Esta tensión también existía dentro del CRC. Las diferencias de clase internas al grupo supusieron un desafío a la hora de mantener las formas democráticas de organización, recuerda Frazier:

La clase era otro asunto muy importante que observábamos y que sin embargo no conseguíamos entender del todo. Teníamos un análisis basado en nuestras propias tendencias socialistas y en una visión democrática del mundo, y aun así, cuando se trataba el tema, teníamos muchas mujeres que se sentían excluidas en tanto sentían que no tenían la formación educativa y el privilegio del liderazgo.

²⁹ Kimberly Springer, *Living for the Revolution*, Durham (NC), Duke University Press, 2005, p. 56.

Igual de significativa era la cuestión de las relaciones con otros grupos, especialmente otros grupos feministas. Desde el principio, el movimiento de liberación de las mujeres se había percibido como algo blanco, y parte del objetivo del CRC era insistir en que las mujeres negras podían articular su propio feminismo. Pero esto no significaba necesariamente mantener una división rígida con las feministas blancas o formar una identidad negra cristalizada. En las propias palabras de Frazier:

Una de las cosas que siempre me han molestado es que yo quería formar parte de una organización feminista multicultural, un movimiento feminista multicultural, y nunca sentí que el movimiento feminista estuviera totalmente integrado... No es que Combahee no trabajara en alianza con otros grupos, sino que no éramos capaces de establecer esas conexiones entre culturas y hacerlas tan firmes como yo esperaba que pudieran ser.³⁰

Cualquiera que haya experimentado las vicisitudes de la práctica política ha sentido intensamente el problema de las alianzas. Mis propias experiencias con el auge y la caída de las alianzas me convencieron de la perspectiva del académico de la cultura británica negra Paul Gilroy: «La acción contra las jerarquías raciales puede actuar de manera más efectiva cuando ha sido despojada de cualquier vestigio de respeto por la idea de "raza"». ³¹

³⁰ Frazier, op. cit., p. 13. Véase también Winifred Breines, *The Trouble Between Us*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.

³¹ Paul Gilroy, *Against Race*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, p. 13.

2. Contradicciones en el pueblo

EL 15 DE FEBRERO DE 2003, entre diez y quince millones de personas en más de seiscientos ciudades tomaron las calles para protestar contra la invasión estadounidense de Irak —la mayor protesta en la historia de la humanidad—: yo era uno de ellos. Mis primeras experiencias como activista tuvieron lugar dentro del grupo dolorosamente pequeño de gente que se organizaba contra la guerra de Irak en State College, Pensilvania. En este grupo, la raza no era una fuente de antagonismo. Los antiimperialistas negros y los antiimperialistas blancos trabajaban juntos para organizar manifestaciones; los activistas blancos, algunos de ellos radicalizados tras informarse sobre Mumia Abu-Jamal, sostenían fervientemente que el racismo en casa estaba relacionado con el imperialismo en el extranjero. Éramos demasiado pequeños para tener divisiones.

Cuando apareció el movimiento Occupy, yo me había mudado al norte de California, donde la izquierda es lo suficientemente grande como para dar cabida a un montón de divisiones. Lo increíble de este momento fue que la clase apareció en la agenda como nunca lo

había hecho en mi vida. Entré en contacto con muchos más marxistas, y a veces me encontraba a mí mismo discutiendo con los blancos que pensaban que el anti-imperialismo e incluso el antirracismo estaban pasados de moda. El movimiento contra la guerra había fracasado, insistían, y estaba lleno de sectarios que apoyaban autocracias del Tercer Mundo. El antirracismo era poco más que un eslogan, porque los problemas reales de la gente de color podían explicarse por las contradicciones de la base económica. Yo no podía verme reflejado en esto y no veía qué tenía que ver en realidad con el marxismo. No había encontrado nada que me convenciera de rechazar la definición de socialismo de Newton como «el pueblo al poder», y me parecía que cuando la gente se organizaba para resistir al racismo y a la opresión racista estaban trabajando por la construcción de ese poder, incluso aunque las incertidumbres de la historia significaban que sus esfuerzos a menudo se quedaran cortos. Durante un tiempo mi principal preocupación fue sostener que la izquierda debía tomarse la raza más en serio.

De hecho, yo pensaba que la raza era la principal limitación del movimiento Occupy. A pesar de iniciativas como Occupy the Hood [Tomar el barrio], el movimiento del 99 % nunca pareció afianzarse en los barrios pobres y nunca consiguió diversificar sus filas adecuadamente. Como consecuencia, los grandes medios de comunicación lo representaron como un movimiento controlado por blancos y con demandas orientadas hacia los blancos. Esto supuso una inaceptable derrota propagandística. No era sólo que los negros habían sufrido un profundo daño, incluso desproporcionado, a causa de los préstamos abusivos y las consecuencias de la recesión. Debería haber sido posible traspasar los

límites de la raza, los barrios y las instituciones para enfrentarnos al status quo con un movimiento de masas multirracial, ya que también teníamos el legado revolucionario negro para recurrir a él.

Pero nada de esto ocurrió, y finalmente el movimiento Occupy desapareció. El problema de la raza volvió, como un retorno de los oprimidos. En 2014 pudimos comprobar lo infructuoso que había sido el multiculturalismo liberal. A pesar de tener una familia negra en la Casa Blanca, la violencia policial contra la comunidad negra no había cesado. Cuando un joven negro llamado Michael Brown fue linchado por un agente de policía blanco recalcitrante, una explosión de descontento estalló en Ferguson, Missouri, y se extendió por Atlanta, Chicago, Filadelfia, Nueva York y Oakland.

Lo que quedó expuesto en ese momento no fue sólo la persistencia de la supremacía blanca. Igual de aparentes eran las contradicciones de clase de la comunidad negra. Mientras las élites políticas negras, como Al Sharpton, llamaban a la calma, las revueltas señalaban demandas que iban más allá de hacer hueco a los negros en el sueño americano de la movilidad social. Los jóvenes negros seguían siendo enviados a la cárcel o asesinados por la policía; se mantenía a las comunidades negras en un estado de pobreza inadmisibles; los rebeldes en las calles vieron claramente que colaborar con Sharpton u Obama no haría avanzar su lucha. Estas contradicciones y tensiones sólo se acelerarían con el paso del tiempo, incorporando la indignación ante el caso similar de Eric Garner en Nueva York y uniéndose al movimiento conocido como Black Lives Matter.

Este movimiento llevó adelante un legado revolucionario básico, que Malcolm había descrito en su monumental discurso «Message to the Grassroots» [Mensaje a

las bases]. Su famoso análisis del «negro doméstico» no era una mera respuesta retórica a individuos con tendencia al compromiso liberal. Era un complejo análisis del papel estructural que desempeñaba el liderazgo negro y su supresión de la acción autónoma de las masas. «Ellos te controlan», dijo Malcolm. «Te frenan; te mantienen en la plantación».¹ Como señaló Cornel West, las revueltas de Ferguson supusieron una nueva sublevación contra el control por parte de estas élites negras:

La impetuosa aparición de Black Lives Matter supone una nueva y maravillosa militancia que muestra los primeros signos de la destrucción del sonambulismo neoliberal en la América Negra. Esta aparición muestra la podredumbre espiritual y la cobardía moral de demasiados líderes negros —políticos, intelectuales y religiosos—. El arribismo corto de miras y el narcisismo crónico que impidieron cualquier crítica seria al neoliberalismo de Obama son ahora de dominio público y están en deuda con los valientes jóvenes que se plantaron delante de los tanques para mostrar su amor a aquellos abatidos por una policía que no responde ante nadie, con un presidente negro, un fiscal general negro y un miembro del gabinete de seguridad nacional también negro.²

El movimiento Black Lives Matter venía por tanto de la base. Por eso, no trazó una frontera artificial entre clase y raza. Como escribió Erin Gray en su análisis de este «movimiento revolucionario anti-linchamientos del siglo XXI»: «Las acciones directas organizadas por los indignados en defensa de las vidas negras se han hecho cada vez más anticapitalistas: han incluido la destrucción de la propiedad, la ocupación de

¹ Malcolm X, op. cit., p. 13.

² George Souvlis y Cornel West, «Black America's Neo-liberal Sleepwalking Is Coming to an End», *OpenDemocracy*, junio de 2016.

autopistas, el bloqueo de gasolineras y jefaturas de policía y cierres temporales de importantes corporaciones, como Walmart».³

Pero aunque estábamos presenciando la autonomía en la movilización de sectores demográficos a los que el movimiento Occupy no había conseguido llegar, ese contenido de clase emergente no era siempre fácil de mantener y desarrollar. De hecho, apareció una tendencia reaccionaria, nutrida por los grandes medios de comunicación y las élites negras, que intentó establecer una rígida barrera entre el movimiento Black Lives Matter y las luchas anticapitalistas en curso, dado que supuestamente correspondían a identidades diferentes y sin relación entre sí.

Me topé con este problema de un modo para el que no estaba preparado en la Universidad de California, en Santa Cruz, donde el movimiento Black Lives Matter apareció en el contexto de un movimiento contra la privatización liderado por una alianza de estudiantes y trabajadores. En los años inmediatamente posteriores a Occupy, diferentes sindicatos —que aglutinaban a todo tipo de gente, desde trabajadores de la sanidad a conductores de autobús, conserjes y profesores de apoyo— habían llevado a cabo negociaciones por el convenio y habían cerrado el campus durante unas huelgas que causaron mucho alboroto. Contaban con el apoyo de activistas estudiantiles, incluyendo grupos multirraciales de izquierdas, como Autonomous Students, pero también grupos comunitarios, como el Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán (popularmente conocido como MEChA).

³ Erin Gray, «When the Streets Run Red: For a 21st Century Anti-Lynching Movement», *Mute*, enero de 2015.

Por supuesto, grupos como este último habían surgido del significativo incremento del nacionalismo en los años sesenta, lo que tuvo un poderoso efecto en California, especialmente en las instituciones de educación superior —los departamentos de estudios étnicos en el Estado de San Francisco y Berkeley, por ejemplo, se crearon gracias a las huelgas estudiantiles del Third World Liberation Front—.

Pero este legado resultó contradictorio en el momento en el que el Consejo Rector de la Universidad de California (UC) anunció un aumento del 27 % de las tasas universitarias en noviembre de 2014. Yo no esperaba mucho; estaba sentado en mi despacho corrigiendo, y planeaba dejarme caer brevemente por la concentración de camino a casa. Entonces oí a la multitud que estaba fuera: el edificio de al lado había sido ocupado y la dirección expulsada. Cambio de planes.

La ocupación duró alrededor de una semana, interrumpida por visitas de Cornel West, Chris Hedges y los *Teamsters*. Tras un enérgico estallido inicial, las conversaciones tenían finalmente que empezar —había que debatir el análisis, imprimir eslóganes en folletos—. Notablemente, y por encima de todas estas acciones, la cuestión de la raza lo dominaba todo. En términos de reunir a las tropas, parecía que lo más efectivo era decir que el aumento de las tasas «afectaba especialmente a los estudiantes de color».

Pero no había explicación alguna, ni siquiera un argumento detrás de esta declaración. De hecho, al ponerlo en el contexto de las políticas de la universidad sobre la admisión de minorías, podía no ser el caso en absoluto. Puede que hubiera razones para afirmar que los estudiantes de color que crecían en barrios económicamente segregados y asistían a escuelas públicas

con una segregación similar se veían más gravemente afectados a causa de la tendencia general a la privatización que representaba el aumento de las tasas, a pesar del hecho de que los más pobres de ellos no pagan tasas. Pero la insistencia en que el aumento de las tasas en sí mismo tenía tintes raciales ensombreció las complicadas cuentas que sustentaban las indecisiones en las políticas de la UC, y arrinconaron al movimiento en una esquina retórica —como si de algún modo una privatización racialmente equitativa de la universidad fuera aceptable—.

Junto a esta falta de claridad básica se encontraba la pasmosa oposición a las palabras *ocupar u ocupación*, que podían haber evocado a las fábricas autogestionadas en Argentina y Uruguay, pero que en su lugar fueron acusadas de celebrar el genocidio del pueblo indígena. En una inversión asombrosa de las modas académicas previas, el significante *ocupar* quedó reducido a un único significado que se remontaba a Cristóbal Colón, siendo rechazada cualquier sugerencia de polisemia, como si se tratara de un insulto personal. Un debate que probablemente debería haber tenido lugar en un seminario sobre semiótica ocupó horas en reuniones en las que podríamos haber planeado charlas, concentraciones y talleres o asignado tareas de limpieza. En su lugar, tuvimos que leer detenidamente el diccionario del activista en busca de sinónimos como *expropiación o toma*.

Pero las cosas empeoraron. Empezó con un debate sobre las prácticas autoritarias en una desorganizada asamblea general. La multitud, la más grande hasta entonces, estaba llena de recién llegados emocionados y preparados para unirse. Pero se los silenció por completo, se los redujo a recibir órdenes que no habían

sido discutidas democráticamente. Mucha gente alzó la voz para criticar esta práctica, yo incluido. Pero todos los moderadores eran «PDC»⁴ —es decir, «personas de color»— y después de que la asamblea se disolviera totalmente, se empezó a extender el rumor, casi cómicamente infundido, de que los moderadores habían sido atacados por racistas. El rumor se hizo imposible de sofocar; incluso algunos de los simpatizantes habituales escucharon que la ocupación no era un «espacio seguro», y dejaron de venir.

Por supuesto, no es que estas quejas salieran de la nada. Desde antes de que la palabra *microagresión* pasara a formar parte del vocabulario popular, yo experimentaba precisamente esas formas de racismo sutil y la paranoia racial que cultiva. Pero las universidades han fomentado un discurso despolitizado sobre estos problemas, como la miembro del Combahee River Collective observaba en una entrevista reciente: «Desgraciadamente, como la gente más joven ha conocido las políticas de la identidad a través de académicos que sólo tienen un conocimiento parcial de la profundidad de las mismas, ellos también están confundidos al respecto. Las advertencias, los espacios seguros, las microagresiones, todo eso es real, pero la cuestión es que esas no eran las cosas en las que estábamos centradas».⁵

Pero este era el enfoque en Santa Cruz. Algunas personas empezaron a organizar reuniones de PDC por separado, a los que unía su complejidad frente a una colección ficticia de anarquistas blancos. El color de mi piel me permitió entrar. Después de escuchar un confuso surtido de posturas políticas —un estudiante leyó

⁴ En el original «POC» «persons of color», en el texto aparecerá con la abreviatura «PDC» «personas de color». [N. de E.]

⁵ En Taylor (ed.), op. cit., p. 60.

en voz alta un e-mail de un administrador que acusaba de forma conspiratoria a los manifestantes estudiantiles de intentar socavar las iniciativas por la diversidad en el campus— sentí la necesidad de intervenir. Me levanté e intenté invocar a algunos demonios retóricos lo mejor que pude; pensé en Malcolm X, y cómo siempre hablaba en segunda persona («¡Tú no sabes lo que es una revolución!»). Dejé caer nombres como los de Frantz Fanon e intenté convencer a un grupo absolutamente heterogéneo de abandonar el acto de PDC y ayudar a construir un movimiento mejor. Algunos observadores chasquearon los dedos con aprobación ante la ocasional floritura oratoria —e ignoraron lo que dije—.

Estaba demasiado frustrado para seguir asistiendo a las reuniones de PDC. Culpa mía. Había verdaderos ideólogos en el grupo, solo cuatro o cinco, pero hablaban lo suficiente y eran lo suficientemente apasionados como para arrastrar a los jóvenes e indecisos recién llegados. La autoproclamada dirección decidió que unas cuantas reuniones no eran suficientes: rebautizados como el «caucus PDC», convocaron una asamblea general especial y anunciaron, de modo muy discordante, que iban a separarse para oponerse al racismo del movimiento contra el aumento de las tasas, liderado por blancos. Una pequeña multitud multirracial observaba confusa. No pudimos hacerles preguntas o discutir con ellos, pues los separatistas salieron por la puerta al terminar de hablar. En este momento me convencí de que tenía la responsabilidad personal de declarar públicamente, como PDC, que me oponía a este tipo de división y autocomplacencia. Me levanté de nuevo y me puse a despotricar mientras caminaba en círculos, comparándolos con la Nación del Islam. Escribí muchos correos enfadado a las listas de distribución

de activistas, y en una comenté: «Me dirijo a los compañeros activistas de color: no podemos permitir que los nacionalistas reaccionarios hablen por nosotros, y debemos empezar a reivindicar el legado de los movimientos revolucionarios antirracistas».

Muchos de los principales convocantes de la ocupación de Santa Cruz, que eran personas de color, reconocieron rápidamente que la ideología causante de la división amenazaba con atar la cultura activista al manejo de marionetas desde arriba. Escribieron una carta respondiendo a la acusación, cada vez más extendida, de que la ocupación, y por extensión cualquier coordinación en el campus, era un «espacio blanco». Esta retórica, señalaba la carta, no solo invisibilizaba totalmente a los activistas de color que habían organizado la ocupación, también beneficiaba objetivamente a la administración, que disfrutaba dándose unos aumentos de sueldo exorbitantes mientras amenazaba con aumentar las tasas. Si esta manera de pensar se extendía, el movimiento se desintegraría en «colaboración con PDC, administradores simbólicos, que nos sonreirán y nos apuñalarán por la espalda». Con furiosas mayúsculas, la carta declaraba: «YA NO PODEMOS PERMITIRNOS DEJAR QUE ESTA CULTURA TÓXICA SOCAVE A LOS MOVIMIENTOS AUTÓNOMOS CONTRA EL AUMENTO DE LAS TASAS».

Pero, como si fuera algún tipo de broma de la historia, justo cuando estábamos llegando a un acuerdo todo se vino abajo en Ferguson —cuando oímos que el gran jurado había absuelto a Darren Wilson, el policía que asesinó a Michael Brown—. Para nosotros estaba claro que cualquier movimiento social en Estados Unidos, incluido el nuestro, debía reaccionar ante esta flagrante demostración de racismo del sistema judicial. Pero las

tendencias más recientes en políticas de la identidad hacían imposible una conexión entre asuntos como la violencia policial y el acceso a la educación superior.

En los años noventa nos acostumbramos a la idea de que todas las demandas de reconocimiento de una identidad marginada debían ser reconocidas y respetadas; una forma de estilo discursivo que a veces se resume en la palabra de moda, interseccionalidad, término que tiene su origen en estudios jurídicos y que ahora tiene una función intelectual comparable a «abracadabra» o «dialéctica». Cuando Kimberlé Crenshaw introdujo el término en 1989, tenía un significado preciso y delimitado. Crenshaw comenzaba con un análisis de «cómo los tribunales simplifican e interpretan las historias de las demandantes negras». Citaba casos en los que los tribunales determinaban que una demanda por discriminación «debe analizarse para averiguar si expone una causa por discriminación racial, sexual o cualquiera de las dos de manera alternativa, pero no una combinación de ambas». Continuaba relacionando esta cuestión legal específica con el problema general que ya había descrito el Combahee River Collective: que los marcos políticos centrados en un único asunto acabarían situando en el centro a los miembros más privilegiados de un grupo, marginando a aquellos que por sus identidades estaban expuestos a otras formas de subordinación.⁶

Sin embargo, en el uso que se le da en el activismo del campus, la *interseccionalidad* parece ir en la dirección contraria, desmarcándose de las prácticas para generar alianzas del CRC y generalizando en su lugar

⁶ Kimberlé Crenshaw, «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, núm. 1, 1989, p. 141.

la condición de la demanda: equiparando la práctica política con la demanda de restitución por un agravio, dando lugar a la construcción de intersecciones barrocas e inviables formadas por una letanía de las diferentes identidades a las que una persona puede pertenecer. Aquellos cuya identidad se inscriba en el mayor número de intersecciones pueden afirmar ser los más agraviados, y por tanto se los recompensa con protección discursiva e institucional en el marco jurídico al que se reduce ahora la política. Este estatus de protección excluye tanto la subjetividad política que da el organizarse de manera autónoma como la solidaridad necesaria para las alianzas que puedan llevar a cabo con éxito la acción política.

De hecho, la reacción inmediata al intento por parte de los militantes estudiantiles de organizarse en relación a la violencia policial fue cuestionar si a un grupo no identificado como negro debería permitírsele siquiera tratar el tema. Como resultado, los grupos identificados como negros organizaron un par de efímeras protestas simulando estar muertos, mientras que la alianza de radicales —que incluía, como mínimo, a activistas blancos, negros, mejicanos, puertorriqueños, dominicanos, indios, iraníes y judíos— redujo su tamaño.

Esta forma de organización se extendió por todo el país, con grupos negros separados y el excepcionalismo como supuestos puntos de partida. En las manifestaciones a las que muchos acudimos en Oakland había políticos y burócratas de organizaciones sin ánimo de lucro al frente de los actos, los cuales nos prevenían sobre blancos «agitadores de fuera» que podían intentar incitar a la violencia. Decían que sólo los negros deberían coger el micro; que solo los negros debían asumir el papel de líderes; que los negros debían estar al frente

de la manifestación, con los «aliados» blancos al final y permitiendo a las personas marrones estar en medio.

En este contexto, «marrón» se refiere presuntamente a todo aquel excluido por las categorías dominantes «blanco» y «negro». En la práctica, este perfil demográfico, engloba a la mayoría de nuestra población inmigrante. Dado que, como escribe Marie Gottschalk en el *Boston Review*, «el Estado carcelario... ha ampliado dramáticamente su capacidad de capturar, detener, castigar y deportar inmigrantes», es difícil no reaccionar de manera algo confusa a la sugerencia de que solo pueden desempeñar, literalmente, un papel secundario en los movimientos relacionados con el sistema judicial.⁷

La aceptación de que sólo las organizaciones lideradas por negros podían organizarse entorno a «sus» problemas, a pesar de las profundas divergencias políticas entre dichas organizaciones —algunas de las cuales representaban los intereses elitistas de la burguesía negra y pretendían expresamente suprimir la militancia de base— llegaría a tener un efecto profundamente dañino. Entre los intelectuales, se dio a las tendencias separatistas más reaccionarias el estatus de pseudofilosofía con el influjo del llamado afropesimismo de Frank Wilderson. Un síntoma esencial de esta tendencia fue la proliferación del término *antinegritud* en lugar de *racismo*. Este último término, más cotidiano, implica que los grupos oprimidos se unen en una lucha antirracista. El problema de la «antinegritud» reside en que radicaliza y ontologiza una perspectiva separatista y excepcional negra, y rechaza el más mínimo gesto hacia las alianzas que implica el término *personas de color*. Afirmo, basándose

⁷ Marie Gottschalk, «The Folly of Neoliberal Prison Reform», *Boston Review*, junio de 2015.

en dudosas interpretaciones de Gramsci y de la historiografía de la esclavitud, que la «negritud» se basa en la «muerte social», la pérdida de identidad y la dominación total impuestas a los esclavos al nacer —a pesar de que el creador del término, el sociólogo Orlando Patterson, lo usaba para definir todas las formas de esclavitud, incluyendo las no racializadas—. ⁸ Del razonamiento de Wilderson se deduce que la sociedad civil «blanca» al completo se basa en esta violencia absoluta, cuya historia se reduce al efecto de un pretendido disfrute blanco ante el sufrimiento negro, «como si el principal negocio de la esclavitud», en las inimitables palabras de la historiadora Barbara Fields, «fuera la producción de supremacía blanca en lugar de la producción de algodón, azúcar, arroz y tabaco». ⁹

Con las ideologías de unidad racial actuando como un bloqueo del desarrollo de políticas antagonistas de masas, no sorprende que los lenguajes aparentemente extremistas de negritud y antinegritud llevaran a los intelectuales a reconciliarse con el *statu quo*. Por supuesto, cuando el discurso afropesimista hablaba ocasionalmente de la clase política negra, lo hacía con un tono de severa crítica. Pero esta crítica reproducía las dinámicas políticas que llevaron a su auge: se castigaba a los líderes negros por sus alianzas, reforzando así la ideología de unidad racial que ocultaba sus posturas de clase; su programa reformista de otorgar más derechos civiles a la población negra fue rechazado en un lenguaje que recordaba a las anteriores críticas de la integración, ocultando la incorporación política de la élite

⁸ Véase Frank Wilderson III, «Gramsci's Black Marx: Whither the Slave in Civil Society?», *Social Identities*, vol. 9, núm. 2, 2003.

⁹ Karen E. Fields y Barbara J. Fields, *Racecraft*, Nueva York, Verso, 2014, p. 117.

negra que lleva sucediendo desde el fin de la segregación.¹⁰ La ideología de la negritud en el afropesimismo de Wilderson funciona como una negación de la integración real de las élites negras en la «sociedad civil», ahora difícilmente considerada algo «blanco». Cuando una clase dirigente racialmente integrada ejerce los letales efectos de la supremacía blanca, la negritud como vacío antipolítico se convierte en una postura conveniente para el ejercicio de la marginación.

La ideología separatista impide la construcción de unidad entre los marginados, el tipo de unidad que realmente podría terminar con su marginación. En una entrevista en la radio de 2014, Wilderson atacaba la idea de que la experiencia de los negros en Ferguson se podía comparar en cierto modo a la de los palestinos. Atribuía esta idea a «la sociedad civil blanca reaccionaria de derechas y a la llamada sociedad civil de color progresista», y proclamaba: «Eso son sandeces. En primer lugar, no hay ningún periodo de tiempo en el que la vigilancia a los negros y la dominación de los esclavos hayan terminado. En segundo lugar, los árabes y los judíos forman parte del comercio de esclavos negros —la creación de la negritud como muerte social— como el que más [...] La antinegritud es tan importante y necesaria en la formación de la psique árabe como en la formación de la psique judía».¹¹

Si uno escuchara las confusas repeticiones de tópicos neoconservadores de Wilderson, no creería que los activistas de Ferguson habían estado en contacto

¹⁰ En una entrevista en la radio, Wilderson describe la respuesta de Sharpton y de la clase política negra como «control de la ira negra», y a las alianzas como «una formación anti-negra». *IMIXWHATILIKE!*, «Irreconcilable Anti-Blackness and Police Violence», octubre de 2014.

¹¹ *Ibidem*.

frecuente con palestinos, quienes habían señalado que les estaban disparando con los mismos botes de gas lacrimógeno y compartían con ellos tácticas de lucha callejera aprendidas en su amarga experiencia. Una declaración de solidaridad firmada por varios activistas y organizaciones palestinas declaraba: «Con el puño del *Black Power* en alto, saludamos al pueblo de Ferguson y nos unimos a vosotros en vuestras demandas de justicia». Esta solidaridad fue correspondida en enero, cuando un grupo de activistas del movimiento visitó Palestina.

En el apogeo del movimiento Black Lives Matter, el lenguaje afropesimista se extendió rápidamente en Twitter y Tumblr, llevando a un gran número de activistas a describir la violencia policial en términos del sufrimiento impuesto a los «cuerpos negros» y a intentar monopolizar la propia categoría de muerte. Era una elección de palabras en cierto modo asombrosa en un momento en el que las personas negras de Ferguson formaban parte de una lucha global que rechazaba aceptar el sufrimiento, que rechazaba morir. Como ha señalado Robin D. G. Kelley:

Al interpretar la experiencia negra a través del trauma se puede caer con facilidad en pensar en nosotros mismos como víctimas y objetos en lugar de agentes, sometidos a siglos de violencia gratuita que han estructurado y sobredeterminado nuestro propio ser. En el argot de nuestro tiempo, la palabra «cuerpos» —cuerpos vulnerables y amenazantes— representa cada vez más a personas reales con nombres, experiencias, sueños y anhelos.

Pero de hecho, señala Kelley, «lo que sostenía al pueblo africano esclavizado era un *recuerdo de libertad*, el sueño

de alcanzarla y las conspiraciones para llevar esto a cabo» —una herencia de resistencia borrada por la retórica de los «cuerpos negros»—. Es más, sostiene Kelley:

Si sostenemos que la violencia del Estado es simplemente una manifestación de antinegritud porque es lo que *vemos y sentimos*, no nos queda ninguna teoría del Estado y no tenemos manera de comprender la violencia policial racializada en lugares como Atlanta y Detroit, donde la mayoría de los polis son negros, a menos que recurramos a algún tipo de explicación metafísica.¹²

Aquí llegamos al quid del problema. La «explicación metafísica» —el modo clásico de superstición ideológica— oculta no solo las relaciones sociales del Estado, sino también la contradicción entre la rebelión de masas y la creciente élite negra que afirmaba representarla. Wilderson afirma que el afropesimismo busca «destruir el mundo» en lugar de construir uno mejor, dado que el mundo había sido irremediabilmente fundado en la «antinegritud». En realidad, el afropesimismo ha servido como lastre ideológico para las estructuras emergentes en Ferguson y más allá, en tanto que la retórica supuestamente radical del separatismo y el reformismo de la élite se han unido para impedir la posibilidad de construir un movimiento de masas. Entre los «representantes» del movimiento Black Lives Matter que disfrutaron de más tiempo en los medios se incluía el director ejecutivo de Saint Louis Teach for America, organización que había impulsado la privatización de la educación y ataques a los sindicatos de profesores. De hecho, un grupo de estos «representantes» se reunió de

¹² Robin D. G. Kelley, «Black Study, Black Struggle», *Boston Review*, marzo de 2016.

manera entusiasta con Arne Duncan, secretario de educación a favor del endurecimiento de los estatutos y de los exámenes, durante su visita a Ferguson —independientemente de su pertenencia a la sociedad civil blanca o no—. Si este tipo de tendencias sigue extendiéndose, el único mundo que se destruirá será aquel en el que los estudiantes negros pobres puedan asistir a la escuela pública o esperar conseguir un trabajo remunerado.

En Santa Cruz, la ideología de la identidad nos alejaba cada vez más de un proyecto genuinamente liberador. Sus consecuencias fueron no sólo la desmovilización del movimiento, sino también una humillante parcelación política. En ausencia de una reivindicación identitaria creíble, las luchas antineoliberales, como el movimiento contra el aumento de las tasas, fueron separadas artificialmente de las cuestiones de «raza». Los activistas «PDC» se centraron en la brutalidad policial, los estudios étnicos y la teoría postcolonial; el aumento del precio de la vivienda, la privatización de la educación y la inseguridad laboral se convirtieron en asuntos «blancos». Empecé a darme cuenta del drástico error que suponía que ansiosos analistas blancos representarían las políticas de la identidad como una forma de oposición radical al *statu quo*. Esta experiencia me demostró que, por el contrario, las políticas de la identidad son parte integral de la ideología dominante; hacen imposible la oposición. Somos vulnerables a ello al no reconocer que la integración racial de la clase gobernante y las élites políticas ha modificado irremediabilmente el campo de la acción política.

Durante un fin de semana de debate político entre los activistas más comprometidos leímos y discutimos colectivamente la entrevista «Black Editor» a John Watson, que explica la función organizadora del periódico

de la League of Revolutionary Black Workers. Si bien publicar y vender periódicos no es una táctica muy de hoy en día, el problema que pretende tratar parecía bastante actual:

Desde 1960 o 1959 ha habido gente involucrada en distintas organizaciones centradas en un único asunto, que tenían objetivos específicos como promover sentadas, la brutalidad policial, la guerra, el movimiento por la paz, etc. Estas organizaciones tenían vida propia, actividad organizativa interna, con un montón de gente realizando un trabajo concreto contra el sistema. Pero no podían sostenerse, y se desmoronaron. Entonces aparecían otros, surgía una nueva organización. El movimiento se comportaba como las mareas, tenía sus subidas y sus bajadas, y como se centraba en un único asunto no tenía una ideología clara.¹³

No se podía seguir posponiendo la tarea de repensarlo todo, descubrir cómo hemos llegado hasta aquí, intentar recuperar nuestra historia y encontrar enfoques alternativos. ¿Cómo podíamos entender la distancia entre nuestra situación actual y las movilizaciones masivas del pasado cuando un movimiento de base contra el racismo estaba siendo socavado por el propio lenguaje del antirracismo? Organizamos un grupo de estudio de historia de los movimientos antirracistas y leímos textos escogidos entre una amplia gama de textos históricos que finalmente formaron la base del *Black Radical Tradition Reader*, del que salieron grupos de lectura en Oakland, Filadelfia, Nueva York y más sitios.¹⁴

¹³ John Watson, «Black Editor: An Interview», *Radical America*, vol. 2, núm. 4, 1968, pp. 30-31.

¹⁴ Ben Mabie, Erin Gray, y Asad Haider (eds.), *Black Radical Tradition: A Reader*, Nueva York, Verso, próxima publicación.

El problema con el que nos encontramos fue que formar una nueva ideología implicaba enfrentarse a la firmeza de la ideología existente. Y la «raza» es una de las ideologías más firmes.

3. Ideología racial

INCLUSO EN LOS DISCURSOS de las políticas de la identidad que presentan la raza como una entidad fija, se trata de una categoría extraordinariamente difícil de determinar. Una de las expresiones más desconcertantes de lo resbaladizo de este concepto está en el modo en el que se reacciona ante la gente de color que critica las políticas de la identidad. A mí se me incluye frecuentemente en listas de «socialistas blancos» que no se toman la raza en serio, por ejemplo. Por supuesto, no se trata de algo único de las políticas de la identidad. Los blancos tienen la tendencia de asumir que cualquiera que esté interactuando socialmente con ellos y sea «limpio» y «elocuente», como Joe Biden dijo de Barack Obama, también debería estar incluido en la categoría de «blanco». Recuerdo que una vez una persona blanca me dijo en un bar etíope de Filadelfia que era inquietante cómo toda la «gente de color» estaba separada en la otra habitación. A mí me parecía que los clientes etíopes del bar estaban perfectamente felices viendo el fútbol sin que los molestaran los blancos liberales condescendientes; yo, por otra parte, estaba bastante inquieto porque mi presencia, y la presencia de

muchos otros amigos que eran gente de color, hubiera sido considerada como insignificante.

La parte más alarmante, por supuesto, es que este *white-washing* [blanqueamiento] no se aplica de manera consistente. No sucedió así cuando volaba de vuelta al aeropuerto JFK en las Aerolíneas Turcas y todos los hombres con nombre musulmán fueron conducidos por guardias armados a una habitación siniestra en la parte de atrás, donde esperamos durante horas para ser entrevistados acerca de nuestros planes de viaje. Me ha llevado muchos años sentirme cómodo al no afeitarme antes de cada vuelo.

En los movimientos sociales, estas prácticas inconsistentes son una fuente no sólo de incomodidad personal, sino también de errores de organización. Recuerdo una reunión política en la que un hombre divagaba acerca de que no «veía ninguna persona marrón en la sala». El camarada negro y yo, que estábamos sentados justo enfrente de él, nos mirábamos con incredulidad.

¿Cómo es que una categoría que las políticas de la identidad asumen como una esencia fija resulta ser tan indeterminada? En efecto, ¿cómo puede algo que es completamente obvio y visible, que salta a la vista, conseguir escapar de nuestro alcance? Althusser señaló que la obviedad es una de las características principales de la ideología; cuando algo se nos aparece como obvio, como la noción de que los seres humanos deben competir entre sí para tener acceso a lo que necesitan para sobrevivir, sabemos que estamos en el mundo de la ideología.

No hay ninguna razón intrínseca para organizar a los seres humanos sobre la base de las características que la ideología nos dice que son «raciales». La

ideología de la raza sostiene que podemos categorizar a la gente según características físicas específicas, que normalmente giran en torno al color de la piel. Pero esta es una forma de clasificación arbitraria que si tiene un significado es solo por sus efectos sociales.

El racismo equipara estos efectos sociales de la categorización de la gente con cualidades biológicas. Tal reducción biológica de la cultura humana es generalmente rechazada y considerada aberrante. Pero es posible rechazar el racismo y a la vez seguir siendo víctima de la ideología de la raza. Tomar la categoría de raza como algo dado, como base del análisis político, sigue reproduciendo esta ideología. Esto no es inocente, porque, de hecho, el racismo produce la ideología de raza, no al contrario.

Existen muchos casos del fenómeno de la raza, y todos son bastante diferentes. Para comprender cómo operan, tenemos que hablar de estos casos en su especificidad. Consideren los siguientes ejemplos: el colonialismo español y el holandés; el colonialismo inglés en India y el colonialismo japonés en Corea; el conflicto étnico en el África poscolonial y el conflicto étnico en los Balcanes poscoloniales. Todos estos ejemplos tienen relación con distintas ideologías de raza. Pero no ganamos nada al reducir esos casos concretos a una abstracción común, la cual luego intentamos explicar aislándola de sus circunstancias específicas. Como ya he sugerido anteriormente, la mejor manera de proceder es reconocer que esta abstracción de la «raza» es ya un componente activo de nuestra forma de entender el mundo, pero explicarla añadiendo todos los factores concretos y específicos que la han generado —dejando atrás nuestros pensamientos y centrándonos en el mundo material y su historia—.

También tenemos que romper con la presunción de que la «raza» solo describe lo que es diferente, secundario y «Otro». La forma primordial de «raza» es la «raza blanca», y no podemos aceptarla como la posición neutral y universal desde la que se promueve una teoría de la raza como «diferencia». En los discursos de las políticas de la identidad se teoriza muy poco la categoría de raza blanca porque está instrumentalizada como la base para el privilegio blanco. La historia de este término es contradictoria. Normalmente se lo asocia con la autora blanca Peggy McIntosh y su influyente artículo, «White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack» [Privilegio blanco: deshacer la mochila invisible]. Aquí, en un bienintencionado intento de incentivar una conducta más civilizada entre los blancos, vemos un claro ejemplo de un movimiento idealista desde lo concreto a lo abstracto.

Por supuesto, McIntosh no fue la primera en tratar de describir las consecuencias de la blanquitud. W. E. B. Du Bois escribió un famoso texto sobre las ventajas sociales y legales garantizadas a los blancos en *Black Reconstruction* [Reconstrucción negra]:

Se debe recordar que, al grupo de trabajadores blancos, aunque recibían un salario bajo, se les compensaba en parte con una especie de salario público y psicológico. Se les mostraba deferencia pública y títulos de cortesía porque eran blancos. Se los admitía libremente con todas las otras clases de gente blanca en eventos públicos, parques públicos y las mejores escuelas. La policía estaba formada por gente de su condición, y los tribunales, que dependían de sus votos, los trataban con indulgencia suficiente como para promover la ilegalidad. Su voto seleccionaba a los oficiales públicos, y mientras que esto no repercutiera mucho en su situación económica, provocaba un gran

efecto sobre su tratamiento personal y la deferencia que se les mostraba.¹

Sin embargo, el artículo de McIntosh opera en un registro muy distinto del de la investigación histórica de Du Bois sobre la composición de las clases en los Estados Unidos de posguerra. Esto sucede porque McIntosh hace referencia a lo largo de su artículo a «mi raza», «mi grupo racial» y «mi color de piel» como términos intercambiables. El primer «privilegio blanco» que nombra es: «Puedo, si así lo deseo, organizarme para estar en compañía de gente de mi raza la mayor parte del tiempo». Otro consiste en que ella puede «ir a una tienda de música y contar con que voy a encontrar representada, la música de mi raza».²

Dejaremos aparte lo que parece ser una falta de familiaridad con la historia de la música popular estadounidense. Lo que es significativo es la equiparación de color de piel, la categoría de «raza» y las agrupaciones separadas de seres humanos.

Con esta equiparación, la culpa blanca reproduce la ficción fundacional de la raza: que hay una base biológica, expresada en fenotipos físicos, para distintos grupos de seres humanos que tienen distintas culturas y formas de vida. El concepto de «raza blanca» como una construcción histórica específica está oculto por la metáfora de la mochila.

McIntosh escribe: «El privilegio blanco es como una mochila invisible e ingrátida, sin provisiones especiales,

¹ W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction*, Nueva York, Free Press, 1998, pp. 700-701.

² Peggy McIntosh, «White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack», *Peace and Freedom*, julio-agosto de 1989, pp. 10-12.

mapas, pasaportes, libros de códigos, visas, ropas, herramientas y cheques en blanco». ³ La mochila la lleva un individuo que navega por un campo social completamente abierto. Contiene herramientas que permiten al individuo navegar a través de este campo con mayor efectividad que aquellos cuyas mochilas están completamente vacías. Los recursos que contiene la mochila constituyen la blanquitud como un privilegio, porque la mochila la lleva un individuo que pertenece a la identidad blanca.

Si la mochila de privilegios la lleva un individuo ya identificable como blanco, entonces la blanquitud ha de ser necesariamente entendida como un rasgo biológico. La falsedad de esta noción es evidente: las personas a las que actualmente se describe como blancas disponen de un amplio y complejo rango de ascendencias genéticas, muchas de las cuales fueron previamente consideradas como «razas» propiamente separadas. Como apunta Nell Irvin Painter en su revelador libro *The History of White People* [La historia de los blancos], «Durante la mayor parte de los siglos pasados —cuando la raza se reducía realmente a cuestiones de ley— los norteamericanos instruidos creían firmemente en la existencia de más de una raza europea». ⁴

Podríamos concluir que solo se ha producido un pequeño error de descripción: en realidad, la blanquitud en sí misma se constituye por los contenidos de la mochila. La constitución de la blanquitud como identidad y su constitución como privilegio son simultáneas: las provisiones de la mochila otorgan a su portador no solo ventajas sino también identidad.

³ McIntosh, op. cit.

⁴ Nell Irvin Painter, *The History of White People*, Nueva York, W. W. Norton, 2010. IX.

Pero entonces, ¿cómo sabemos que el contenido de la identidad otorgada tiene algo que ver con la blanquitud? Sin duda, además de los artículos específicos que otorgan un privilegio, en una mochila de identidad uno encontraría un número infinito de detalles arbitrarios: la longitud del pelo, los andares, preferencias dietéticas, habilidades informáticas, etc. Esto es, para poder describir la identidad de un individuo, la mochila debería contener todo lo que constituye el «ser» de ese individuo en particular. No nos ofrecería ningún entendimiento del principio organizador que determina estos rasgos como algo a lo que se puede llamar «blanco». No habría ningún modo de distinguir las características «blancas» de las humanas, de las de Pensilvania o de las del *heavy metal*.

Este es el fracaso del pensamiento liberal. Una construcción política como la blanquitud no se puede explicar empezando por la identidad de un individuo —la reducción de la política a la psicología del yo—. El punto de partida tendrá que ser la estructura social y sus relaciones constitutivas, dentro de las cuales se conforman los individuos. Y se olvida muy frecuentemente que décadas antes de la mochila de McInstosh, el término *privilegio blanco* se había originado con una teoría semejante.

La teoría del «privilegio de la piel blanca» fue promovida por los miembros de una temprana escisión anti-revisionista del Partido Comunista de EEUU (el Comité Provisional de Organización), y llegaría a tener una enorme influencia en la Nueva Izquierda y el New Communist Movement. Una serie de ensayos escritos por Theodore Allen y Noel Ignatiev, agrupados en el panfleto *White Blindspot* [El punto ciego blanco], ofrecía la formulación inicial. El argumento de Ignatiev y Allen

consistía en que el legado de la esclavitud era la imposición por parte de la clase dirigente de la supremacía blanca como un instrumento de división de clase y control social. Pero esta era una teoría política, no cultural o moral, y sostenía que el «chovinismo blanco» era de hecho perjudicial para los trabajadores blancos, al impedir la unidad con los trabajadores negros. Así pues, la lucha contra la supremacía blanca era en realidad una parte central de un programa político que favorecía la autoorganización de los trabajadores. Ignatiev argumentó rotundamente que «el final de la supremacía blanca no es solamente una demanda de los negros, separada de las demandas de clase de la clase obrera en su conjunto». No se podía dejar que los trabajadores negros lucharan contra la supremacía blanca como si se tratara de su propio asunto «particular», mientras los trabajadores blancos hacían poco más que expresar su simpatía y «luchar por sus “propias” demandas». La lucha contra la supremacía blanca era un punto central de la lucha de clases a un nivel fundamental:

La ideología del chovinismo blanco es un veneno burgués dirigido principalmente a los trabajadores blancos, utilizada como un arma por la clase dirigente para subyugar a los trabajadores blancos y negros. Tiene su base material en la práctica de la supremacía blanca, que es un crimen no solo en contra de los no blancos, sino en contra del proletariado entero. De hecho, considerando el papel que esta vil práctica ha jugado históricamente a la hora de contener la lucha de la clase trabajadora estadounidense, la lucha contra la supremacía blanca se convierte en la tarea central e inmediata de la clase trabajadora en su conjunto.⁵

⁵ Noel Ignatiev y Ted Allen, «The White Blindspot Documents», en Carl Davidson, (ed.), *Revolutionary Youth and the New Working Class*, Pittsburgh (PA), Changemaker, 2011, pp. 152-153.

Sin embargo, aunque este léxico fue aceptado por la Nueva Izquierda experimentó considerables transformaciones ideológicas. El manifiesto, *You Don't Need a Weatherman to Know Which Way the Wind Blows* [No necesitas al hombre del tiempo para saber por dónde sopla el viento], que circuló por la turbulenta conferencia de los Students for a Democratic Society de 1969, proponía una política centrada más en la culpa blanca que en la unidad proletaria. El Weather Underground utilizó el concepto de «privilegio» para rechazar a la clase trabajadora como una fuerza de cambio revolucionario, escribiendo: «Prácticamente toda la clase trabajadora blanca también tiene determinados privilegios del imperialismo, aunque sean de poca envergadura, no son privilegios falsos, sino que son muy reales, les proporcionan la ventaja de los intereses establecidos y los vinculan hasta cierto punto a los imperialistas».⁶ En la práctica, esto significaba que el Weather Underground equiparaba la lucha política con los grupos de vanguardia como ellos, que atacaban sus propios privilegios al adoptar un estilo de vida revolucionario. Esto equivalía a la autoflagelación (con explosivos) de los radicales blancos, que reemplazaron a las masas y centraron la atención de manera narcisista en ellos mismos en lugar de los movimientos negros y del Tercer Mundo a los que afirmaban apoyar —reduciendo así esos movimientos a una fantasía romántica de insurrección violenta—. En otras palabras, el proyecto de autonomía negra y autoliberación —que implicaba la autoliberación total de la clase pobre y trabajadora— fue efectivamente ignorado por el pensamiento de la raza del Weather Underground.

⁶ Karin Asbley, Bill Ayers, Bernardine Dohrn, John Jacobs, Jeff Jones, Gerry Long, Home Machtinger, Jim Mellen, Terry Robbins, Mark Rudd, y Steve Tappis, «You Don't Need a Weatherman to Know Which Way the Wind Blows», *New Left Notes*, 18 de junio de 1969.

Ignatiev atacó sin piedad la problemática del Weatherman en un trabajo llamado *Without a Science of Navigation We Cannot Sail in Stormy Seas* [Sin una ciencia de la navegación no podemos navegar en mares tormentosos], que supone, todavía hoy, un descubrimiento estremecedor:

La supremacía blanca es el auténtico secreto de la burguesía y el motivo oculto detrás del fracaso del movimiento obrero en este país. Los privilegios de la piel blanca sirven solo a la burguesía, y precisamente por esa razón no nos van a dejar escapar de ellos, sino que nos van a perseguir cada hora de nuestras vidas, no importa dónde vayamos. Son un cebo envenenado.

Esta perspectiva de la supremacía blanca implicaba una concepción de las políticas del privilegio blanco muy diferente, tal y como elaboró Ignatiev:

Sugerir que la aceptación del privilegio de la piel blanca es del interés de los trabajadores blancos es equivalente a sugerir que tragarse el gusano con el anzuelo atravesado es del interés del pez. Argumentar que repudiar estos privilegios es un «sacrificio» implica argumentar que el pez está haciendo un sacrificio cuando salta del agua, mueve la cola, agita la cabeza vigorosamente en todas las direcciones y arroja la ofrenda punzante.⁷

Las políticas sobre el privilegio de hoy en día no se pueden permitir, de ninguna forma, una posición de este tipo. Nos quedamos, en su lugar, con infinitas variaciones de la postura del Weatherman, pero sin los llamamientos a la lucha armada, los robos de bancos y la teoría del imperialismo de Lenin. Cuando los

⁷Noel Ignatiev, «Without a Science of Navigation We Cannot Sail in Stormy Seas», disponible en marxists.org.

liberales blancos actuales adaptan la postura Weatherman, suelen terminar afirmando que una nueva ola de socialistas «pro blancos» ha surgido para defender a la «clase blanca trabajadora». Pero su caricatura oculta una importante cuestión, formulada por revolucionarios negros a lo largo de la historia estadounidense, de que el proyecto de emancipación requiere superar la ideología de raza. Aun si bien caracterizó las ventajas materiales de la blanquitud como un «salario psicológico», W. E. B. Du Bois no simplificó la blanquitud como el efecto de una psicología individual. De hecho, precediendo inmediatamente a la parte sobre el salario psicológico, Du Bois escribió:

La teoría de la raza se complementó con un método cuidadosamente planeado y lentamente desarrollado, que abrió tal brecha entre los trabajadores blancos y negros que probablemente no hay hoy en día dos grupos de trabajadores cuyos intereses sean prácticamente idénticos que se odien y se teman tan profunda y persistentemente, y a los que se mantenga tan lejos el uno del otro que ninguno pueda ver nada que sea de interés común.⁸

Cuando Du Bois sugería que tanto los trabajadores blancos como los negros tienen «intereses prácticamente idénticos», no estaba apelando a una «clase blanca trabajadora» de características míticas. Menos aún era él culpable de ningún tipo de «reduccionismo clasista», que decide en el plano abstracto que clase es más fundamental que raza. Naturalmente, algunas personas sí que mantienen este argumento; y les dan mucha ventaja a los liberales «identitarios», que se preguntan cómo es posible que la mujer joven que decide

⁸ Du Bois, op. cit., p. 700.

abortar, el manifestante evangelista, el inmigrante indocumentado y el trabajador asalariado tengan todos los mismos «intereses».

Pero este reto se ve afectado por la misma condición que afirma diagnosticar. Confunde la descripción casual de un rasgo compartido con una demanda sobre la identidad. Todos tenemos numerosos intereses que están relacionados con nuestras identidades, pero también con dónde trabajamos y vivimos. Decir que estas diferentes esferas de la vida se cruzan e interactúan es una perogrullada que no explica ni cómo se estructura y reproduce nuestra sociedad ni cómo podríamos formular una estrategia para cambiar esta estructura.

Du Bois estaba reconociendo la realidad que experimenta la clase trabajadora, que contiene blancos y gente de color, gente de todos los géneros y sexualidades, empleados y desempleados, una multitud de gente que no puede reducirse a ninguna descripción individual. No existe por defecto un interés común significativo entre todos ellos. No podemos reducir ningún grupo de personas, así como las multitudes que contiene, a un solo interés común, como si estuviéramos reduciendo una fracción. Un interés común se constituye por la composición de estas multitudes como un grupo. Se trata de un proceso de práctica política.

La supremacía blanca es el fenómeno por el cual la pluralidad de intereses de un grupo de gente se reorganiza en torno a la ficción de una raza blanca cuya propia existencia se basa en la violenta y genocida historia de la opresión sobre la gente de color. La lucha autoorganizada de los oprimidos contra la supremacía blanca ha conseguido debilitar significativamente este tipo de organización, aunque de ninguna manera, ha conseguido eliminarla.

No fue casualidad que estas luchas plantearan finalmente la idea de que era necesario constituir un interés común a través de la organización de clase, lo que se opone totalmente al sistema capitalista —porque es la estructura del sistema capitalista la que impide que todas aquellas personas a las que se les ha desposeído de los medios de producción, sin importar sus identidades, tengan el control de sus propias vidas y por lo tanto puedan perseguir cualquier interés particular que tengan—.

Esto no quiere decir, no obstante, que un argumento «reduccionista de clase» sea una posición viable. Mientras la solidaridad racial entre blancos sea más poderosa que la solidaridad de clase entre razas, tanto el capitalismo como la blanquitud continuarán existiendo. En el contexto histórico estadounidense, la retórica de la «clase trabajadora blanca» y los argumentos positivistas de que la clase importa más que la raza refuerzan uno de los principales obstáculos para construir el socialismo.

Allen e Ignatiev recurrieron a esta cuestión en sus investigaciones posteriores, inspirados por las ideas de Du Bois. Durante el proceso presentaron un modelo ejemplar de una investigación materialista sobre la ideología de la raza, un modelo que iba de lo abstracto a lo concreto. Este trabajo surgió junto a los de Barbara Fields y Karen Fields, David Roediger y muchos otros, como un corpus de pensamiento dedicado a exponer la raza como un constructo social. Toda esta investigación, de diversas maneras, ha examinado la historia de la «raza blanca» en su especificidad. La idea principal que debe extraerse de la investigación es que este fenómeno racial no se trata simplemente de un atributo biológico o incluso cultural de cierta «gente blanca»: fue producido por la supremacía blanca dentro de un

proceso histórico objetivo y concreto. Como Allen indicó en la tapa negra de su extraordinaria historia vernácula *The Invention of the White Race* [La invención de la raza blanca]: «Cuando los primeros africanos llegaron a Virginia en 1619, no había ningún blanco allí».

En el nivel más inmediato, Allen estaba señalando el hecho de que la palabra *blanco* no apareció en la ley colonial de Virginia hasta 1691. Obviamente, esto no significa que no hubiera racismo antes de 1691. El argumento de Allen era mostrar que el racismo no estaba asociado al concepto de raza blanca. Existían ideas acerca de la superioridad de la civilización europea, pero estas no se correspondían con diferencias en el color de la piel.

El ejemplo más claro es el de los irlandeses, cuya opresión racial por parte de los ingleses precede varios siglos a la opresión a la que los mismos ingleses sometieron a los africanos. Actualmente los nacionalistas blancos tergiversan esta historia, intentando utilizar la opresión racial de los irlandeses para tratar de desestimar la historia de la supremacía blanca. Pero lo que hace este ejemplo, es derribar por completo su marco teórico. Lo que ilustra el ejemplo de los irlandeses es una forma de opresión racial que no se basa en el color de la piel y que de hecho precede a la misma categoría de blanquitud.

Ciertamente, las formas tempranas de la ideología racial inglesa representaban a los irlandeses como inferiores e infrahumanos, y esta ideología fue repetida más tarde, palabra por palabra, para justificar tanto el genocidio de los indígenas en las Américas como la esclavitud de los africanos. Y no se trataba solo de una cuestión de palabras: las propias prácticas del asentamiento de colonos, apropiación de tierras y producción de plantaciones se establecieron primero en Irlanda. Allen demuestra este hecho con referencias a leyes específicas:

Si bajo el esclavismo anglo-americano, «la violación de una esclava no era un crimen, sino un mero allanamiento de la propiedad del amo», así, en 1278, dos anglo-normandos, llevados a juicio acusados de violar a Margaret O'Rorke, fueron declarados inocentes porque «la mencionada Margaret es irlandesa». Si una ley promulgada en Virginia en 1723 estipulaba que «el homicidio involuntario de un esclavo no es punible», así bajo la ley anglo-normanda bastaba para la absolución mostrar que la víctima de un asesinato era irlandesa. Los sacerdotes anglo-normandos garantizaban la absolución sobre la base de que no era «más pecado matar a un irlandés que a un perro u otro animal».⁹

Así pues, la opresión racial surge en el caso irlandés sin que el color de la piel esté en su base. Estamos forzados a preguntarnos cómo terminamos con una ideología racial centrada en el color de la piel que representa a los africanos como infrahumanos y considera tanto a los irlandeses como a los ingleses como parte de una «raza blanca» unitaria.

Los registros históricos demuestran con bastante claridad que la supremacía blanca y, por tanto, la raza blanca se forman dentro de la transición estadounidense hacia el capitalismo, específicamente debido a la centralidad de la esclavitud racial. No obstante, debemos resistir la tentación, que nos impone la ideología racial, de explicar la esclavitud a través de la raza. La esclavitud no es siempre racial. Existía en la antigüedad en Grecia y en Roma, y también en África, y no estaba asociada específicamente a una ideología racial. La esclavitud es una forma de trabajo forzado caracterizada por el intercambio mercantil del trabajador. Pero hay varias formas de trabajo forzado, y la

⁹ Theodore W. Allen, *The Invention of the White Race*, vol. 1, Nueva York, Verso, 2012.

primera forma que adoptó en Virginia fue la de mano de obra forzada a trabajar por un determinado periodo de tiempo para pagar una deuda, frecuentemente con algún incentivo como la propiedad de la tierra al finalizar el periodo. A los primeros africanos que llegaron a Virginia en 1619 les pusieron a trabajar como *indentured servants*,¹⁰ dentro de la misma categoría que los europeos, que también trabajaban bajo esta modalidad. De hecho, hasta 1660, toda la mano de obra afroamericana, eran *indentured servants*, como sus homólogos europeos y americanos. No existía ninguna diferenciación legal basada en la ideología racial: los afroamericanos libres tenían tierras, posesiones, y a veces sus propios *indentured servants*. Había ejemplos de matrimonios entre europeos y africanos. Solo a finales del siglo XVII la mano de obra de las colonias americanas se desplazó de manera decisiva hacia los esclavos africanos que no tenían límites en sus periodos de servidumbre

Como indica Painter en *The History of White People* [La historia de los blancos], estas formas de trabajo y sus transformaciones son fundamentales a la hora de entender cómo se produce la ideología racial:

El trabajo juega un papel central en la cuestión de la raza, porque es probable que la gente que hace el trabajo sea representada como intrínsecamente

¹⁰ Literalmente «siervos por contrato», hace referencia a esta forma utilizada masivamente en la colonización inglesa de América, y tanto en las Antillas como en el continente, que obligaba no solo a la prestación de trabajo durante un tiempo determinado, sino que privaba también de casi todas las libertades civiles, asimilándolo a la condición de un bien mueble en manos de su propietario. En las colonias francesas existía una fórmula parecida conocida como *engagement*. Hemos preferido mantener la voz inglesa de esta condición estatutaria del trabajo coaccionado en América, dado el buen número de monografías que hacen ya uso de la misma en su lengua original. [N. del E.]

merecedora del trabajo duro y la pobreza que genera el estatus de mano de obra. Todavía se asume, erróneamente, que la esclavitud en cualquier lugar del mundo debe estar basada en la diferencia racial. Una y otra vez, las clases altas han concluido que esas personas se merecen lo que les ha tocado: debe de haber algo dentro de ellos que los sitúa en lo más bajo. En los tiempos modernos, reconocemos este tipo de razonamiento ya que se relaciona con la raza negra, pero en otros tiempos se aplicaba la misma lógica a gente que era blanca, especialmente cuando se trataba de inmigrantes empobrecidos que buscaban trabajo.¹¹

«En suma», escribe Painter, «antes del boom de la trata de esclavos africanos en el siglo XVIII, entre la mitad y dos tercios de todos los primeros inmigrantes blancos en las colonias británicas del hemisferio occidental llegaron como mano de obra no libre, unas 300.000 o 400.000 personas».¹² Las definiciones de la blanquitud como libertad y la negritud como esclavitud no existían todavía.

Resulta que definir la raza requiere responder algunas preguntas históricas inesperadas: ¿Cómo llegaron algunos de esos *indentured servants* a ser forzados a la esclavitud de por vida? ¿Cómo llegó a representarse en términos de raza esta categoría de trabajo forzado? ¿Por qué la clase dirigente colonial llegó a depender de la esclavitud racial cuando existía disponibilidad de otros tipos de trabajo?

El primer boom económico de las colonias americanas se dio en la producción de tabaco en Virginia en los años veinte del siglo XVII, se basaba principalmente en *indentured servants* europeos. Los afroamericanos suponían solo una quinta parte de la fuerza laboral: la

¹¹ Painter, op. cit., xi.

¹² *Ibidem*, p. 42.

mayor parte del trabajo forzado era inicialmente de origen europeo, y la clase colonial latifundista dependía de este trabajo forzado para su crecimiento económico. Pero no podían confiar solo en el trabajo de los siervos europeos por tiempo limitado ya que este estaba basado en la migración voluntaria, y el incentivo de participar en una vida de trabajo brutal y morir pronto no era suficiente para generar una fuerza laboral en constante crecimiento. Como afirma Barbara Fields: «Ni la piel blanca, ni la nacionalidad inglesa protegían a los siervos de las formas más repugnantes de brutalidad y explotación. La única degradación que se les perdonó fue la de la esclavitud perpetua junto a su descendencia, el destino que finalmente cayó sobre los descendientes de los africanos».¹³

Los afroamericanos, por otro lado, habían sido secuestrados forzosamente de sus lugares de origen. Así pues cuando la clase dirigente comenzó a alterar sus leyes para poder denegar a algunos trabajadores el final de sus periodos de servidumbre, solo pudieron lograrlo para el caso de los trabajadores africanos. Lo que realmente cambió todo fue la Rebelión de Bacon en 1676. Esta comenzó como un conflicto dentro de la élite latifundista, que se dirigió luego hacia un brutal ataque sobre la población indígena. Pero también dio lugar a una multitud rebelde de trabajadores europeos y africanos, que incendiaron la capital, Jamestown, y obligaron al gobernador a huir. La alianza insurreccional de los trabajadores europeos y africanos supuso una amenaza existencial y fundamental para la clase colonial dirigente, la posibilidad de una alianza entre las gentes explotadas que debía de ser evitada para siempre.

¹³ Fields y Fields, op. cit., p. 122.

Aquí podemos observar un punto de inflexión en el largo y complejo proceso de la invención de la raza blanca como forma de control social. La clase dominante desplazó la composición de su fuerza laboral de forma decisiva hacia los esclavos africanos, y así eludió lidiar con las demandas de libertad y propiedad de la tierra de los *indentured servants*. Se fortaleció así la blanquitud como categoría legal, la base para negar el término del periodo de servidumbre para el trabajo forzado que realizaban los africanos. Cuando llegó el siglo XVIII la clase latifundista euroamericana había entrado en negociación con las clases trabajadoras euroamericanas, que estaban formadas en su mayoría por agricultores de subsistencia independientes: se intercambiaron ciertos privilegios sociales a cambio de una alianza euroamericana entre clases que preservara una fuerza laboral africana sobreexplotada. Esta alianza racial euro-americana fue la mejor defensa de la clase dirigente contra la posibilidad de una alianza de la clase trabajadora euroamericana y afroamericana. Es en este punto, concluye Nell Painter, donde vemos la «ahora familiar ecuación que convierte la raza en el negro y el negro en el esclavo».¹⁴

La invención de la raza blanca se aceleró más cuando la clase dirigente euroamericana se topó con un nuevo problema en el siglo XVIII. Mientras la clase colonial dirigente comenzaba a exigir su independencia de los dirigentes elegidos por mandato divino y la riqueza en tierras de la nobleza inglesa, reclamaba la igualdad intrínseca de todas las personas y la idea de los derechos naturales. Como dice Barbara Fields:

¹⁴ Painter, op. cit., p. 42.

La ideología racial aportó los medios para explicar la esclavitud a aquellos cuyo terreno era una república fundada sobre doctrinas radicales acerca de la libertad y los derechos naturales, y, lo que es más importante, una república en la que esas doctrinas parecían representar con exactitud el mundo en el que todos, excepto una minoría, vivían. Solo cuando la denegación de libertad se convirtió en una anomalía aparente incluso para los miembros menos reflexivos y observadores de la sociedad euroamericana, fue la ideología la que explicó sistemáticamente la anomalía.¹⁵

En otras palabras, la clase dirigente euroamericana tuvo que promover la ideología de la inferioridad de los africanos para racionalizar el trabajo forzado; tenían que incorporar a las poblaciones europeas dentro de la categoría de raza blanca, a pesar del hecho de que muchas de estas poblaciones habían sido previamente consideradas inferiores.

Esta ideología racial se desarrolló más aún cuando la nueva nación americana se encontró con el fenómeno de la migración voluntaria de trabajadores libres desde Europa, muchos de los cuales procedían de poblaciones que se consideraban como distintas razas europeas: los italianos, los europeos del este y los judíos, pero especialmente el caso ejemplar de los irlandeses, cuya emigración a los Estados Unidos alcanzó su máximo volumen con las hambrunas de mediados del siglo XIX producidas por el colonialismo inglés.

A los irlandeses, uno de los grupos más oprimidos y rebeldes en Europa, se les ofreció el trato que había protegido a la clase dirigente americana. Frederick Douglas señaló este aspecto muy claramente en 1853, en el encuentro del aniversario de la American and

¹⁵ Fields y Fields, op. cit., p. 141.

Foreign Anti-Slavery Society [Sociedad Antiesclavista Esadounidense] en Nueva York:

Los irlandeses, que en casa simpatizan fácilmente con los oprimidos de cualquier lugar, son instruidos en cuanto ponen un pie en nuestro suelo a odiar y despreciar a los negros. Se les enseña a creer que se comen el pan que les pertenece a ellos. Se les cuenta la cruel mentira, que les privamos de trabajo y recibimos el dinero que de otra forma podría haber acabado en sus bolsillos. Señor, los americanos de origen irlandés descubrirán su error algún día.¹⁶

Douglass se había ido a Irlanda para evitar que lo enviaran de vuelta a la esclavitud y dijo que había sido la primera vez en su vida que lo trataban como a una persona normal, exclamando en una carta al abolicionista William Lloyd Garrison, «Respiro y ¡hete aquí! El esclavo se convierte en hombre... No encuentro nada que me recuerde a mi tez».¹⁷ Por supuesto, esto sucedía no debido a algún tipo de amabilidad intrínseca de los irlandeses. Era más bien porque, en esta etapa de la historia, no había gente blanca allí. Esto estaba claro para Douglass que llegó durante la Gran Hambruna. Escribiendo en sus memorias acerca de las canciones que cantaban los esclavos de las plantaciones americanas, añadió: «En ningún lugar fuera de mi querida y vieja Irlanda, en los días de necesidad y hambruna, he oído sonidos tan tristes».¹⁸

Pero de lo que se dieron cuenta los inmigrantes irlandeses tras inmigrar a los Estados Unidos fue que podían mejorar su subyugación uniéndose al club de

¹⁶ Frederick Douglass, *Life and Times of Frederick Douglass*, Londres, 1882, p. 259.

¹⁷ *Ibidem*, p. 211.

¹⁸ Douglass, *op. cit.*, p. 28.

la raza blanca, tal y como ha relatado Ignatiev.¹⁹ Podían hacerse miembros de una «raza blanca» con un estatus más alto si apoyaban de manera activa la continuación de la esclavitud y de la opresión de los afroamericanos. Así pues, el proceso de hacerse blanco significaba que aquellas categorías raciales previas eran abolidas al tiempo que los grupos racializados, como los irlandeses, eran incorporados progresivamente en la raza blanca como un medio de fortalecer e intensificar la explotación de los trabajadores negros.

Fue de una gran perspicacia por parte de Frederick Douglass describir este fenómeno como el error de los americanos de origen irlandés. Douglass enfatizó claramente la novedad de la misma descripción de la gente como blanca: «La palabra *blanca* es un término nuevo en la legislación de este país. Nunca se usó en los mejores días de la República, sino que se ha extendido en el momento de nuestra degeneración nacional».²⁰ Seamos claros en lo que significó la invención de la raza blanca. Significó que se evitó que los trabajadores euroamericanos se unieran a los afroamericanos en una rebelión, a través de una forma de control social impuesta por la clase social dirigente euroamericana. A cambio del privilegio blanco, los trabajadores euroamericanos aceptaron la identidad blanca y se convirtieron en agentes activos en la brutal opresión de los trabajadores africanos. Pero también rebajaron fundamentalmente sus propias condiciones vitales. Como consecuencia de este trato con sus explotadores, permitieron que las condiciones de los trabajadores blancos del sur se

¹⁹ Noel Ignatiev, *How the Irish Became White*, Nueva York, Routledge, 1995.

²⁰ Frederick Douglass, «The Kansas-Nebraska Bill» [1854], en Philip S. Foner (ed.), *The Life and Writings of Frederick Douglass*, vol. 2, Nueva York, International Publishers, 1950, p. 317.

convirtieran en las más empobrecidas de la nación, al generar las condiciones que bloquearon el desarrollo de un movimiento de masas de trabajadores.

Esta es la razón por la que la lucha contra la supremacía blanca ha sido de hecho la lucha por la emancipación universal —algo que era obvio para los insurgentes afroamericanos—. Como señala Barbara Fields, estos insurgentes no utilizaron una noción de raza como explicación de su opresión o sus luchas por la liberación:

No eran los afroamericanos [...] los que necesitaban una explicación racial; no fueron ellos los que se inventaron a sí mismos como una raza. Los euroamericanos resolvieron la contradicción entre esclavitud y libertad definiendo a los afroamericanos como raza: los afroamericanos resolvieron la contradicción de manera más directa reclamando la abolición de la esclavitud. Desde la época de las revoluciones francesa, americana y haitiana en adelante, reivindicaron la libertad como suya por derecho natural.²¹

No obstante, este hecho no siempre fue reconocido por los movimientos socialistas. Los primeros socialistas estadounidenses de finales del siglo XIX y principios del XX a veces no lograron reconocer que la división entre los trabajadores blancos y negros evitaba que todos los trabajadores se emanciparan con éxito. No deberíamos simplificar demasiado este punto o usarlo para desacreditar la historia entera del movimiento obrero. Los primeros partidos socialistas estaban compuestos en su mayoría por inmigrantes que frecuentemente no estaban completamente incorporados en la raza blanca, y hubo socialistas negros muy significativos

²¹ Fields y Fields, *Racecraft*, cit., p. 141.

—incluyendo, por ejemplo, a Hurbert Harrison, que desempeñó un importante papel conectando el nacionalismo negro con el socialismo a principios del siglo XX—. La mayoría de los primeros socialistas estadounidenses no eran racistas, de hecho se oponían al racismo abierta y vigorosamente.

Sin embargo, la mayoría de estas primeras organizaciones socialistas no lograron reconocer que había algo único en las demandas de los trabajadores negros. También estuvieron dispuestos a trabajar con sindicatos de oficio que discriminaban a los trabajadores negros, y que por ende no intentaban reclutar a miembros negros. Sin un análisis de la supremacía blanca, estas organizaciones socialistas no abordaron el hecho de que a los trabajadores negros se les excluía con frecuencia de trabajos que sí estaban disponibles para los blancos, que estaban sometidos a la violencia racista más allá del puesto de trabajo, y que no podían esperar que empleadores racistas les subieran el salario.

El coste de esta indiferencia hacia la raza fue que el socialismo siempre compitió por la contratación con la blanquitud. Los nuevos inmigrantes europeos eran con frecuencia muy radicales y estaban preparados para unirse a las luchas obreras militantes. Pero también eran invitados a unirse a la raza blanca. Una vez más, en el caso de los irlandeses, esto significó dejar atrás finalmente la opresión racial que se había hecho tan familiar en Europa.

Esto comenzó a cambiar con la reconfiguración de los socialistas estadounidenses dentro del Partido Comunista en 1919. En los años veinte de ese siglo, el PC había incorporado no solo a muchos inmigrantes socialistas sino también a la organización clandestina llamada African Blood Brotherhood [La Hermandad africana

de la sangre], en la que se incluían muchos comunistas negros importantes, como Cyril Briggs, Claude McKay y Harry Haywood. Estos comunistas negros resultaron absolutamente fundamentales para la organización comunista. Argumentaron que el partido tenía que atacar directamente la blanquitud si quería construir un movimiento obrero. Como resultado de su trabajo durante los años veinte y principios de los años treinta del siglo XX, el PC se dedicó a la organización antirracista.

Esto significaba, antes que nada, poner un fuerte énfasis en educar a los miembros blancos a rechazar el chovinismo blanco, organizando algunos de los únicos eventos sociales interraciales celebrados en los Estados Unidos segregados. El partido trabajó para eliminar la influencia de la blanquitud de sus propias filas. Pero también envió a sus organizadores al sur y a los barrios negros de las ciudades del norte para trabajar en proyectos políticos. Estos incluían sindicatos para los aparceros, los agricultores arrendatarios, los mineros y los obreros siderúrgicos; defensa armada contra los linchamientos; defensa legal para víctimas negras del sistema judicial racista; y movimientos contra el desempleo, los desahucios y los cierres en los servicios públicos. Robin D. G. Kelley describe algunas de estas iniciativas en *Hammer and Hoe* [La azada y el martillo]:

Los representantes de los consejos de desempleados disuadían frecuentemente a los propietarios de desahuciar a sus arrendadores describiendo la potencial devastación que podría suceder una vez que una casa abandonada se convertía en leña gratis para todos. Cuando le cortaban la electricidad a una familia por impago, los activistas del consejo de desempleados normalmente usaban alambres de cobre de gran calibre como «puentes» para apropiarse de la electricidad de los postes de la luz o de otros hogares. Los miembros del

consejo también encontraron la forma de reactivar las tomas de agua cuando estas habían sido desactivadas, aunque el proceso era más complicado que robar electricidad. Y en al menos un caso, un grupo de mujeres negras emplearon amenazas verbales para evitar que un funcionario de la ciudad desactivara el suministro de agua de una familia.²²

Desafortunadamente, la complicada historia de las disputas políticas dentro del PC, así como la represión estatal del movimiento comunista, provocó que se interrumpiera este trabajo. El chovinismo blanco crecía dentro del PC, mientras que un cada vez más conservador liderazgo del partido se distanciaba del proyecto de la liberación negra. Al chovinismo blanco se le había combatido anteriormente de manera muy eficaz a través de una organización de masas y antirracista: uniendo a personas diferentes y demandas distintas bajo una lucha común. Pero ahora que esa práctica había sido abandonada, el partido lanzó lo que Harry Haywood denominó como una «falsa guerra contra el chovinismo blanco».

En el análisis de Haywood, esta falsa guerra solo acabó fortaleciendo los fundamentos materiales del chovinismo blanco, ahora desarraigado de sus fundamentos estructurales y visto como un conjunto de ideas que flotan libremente. En lugar de practicar la organización de masas, la oposición al chovinismo blanco se veía ahora como una cuestión de vigilar el lenguaje de aquellos que eran ostensiblemente camaradas, fortaleciendo así la burocracia del partido e introduciendo un clima de paranoia y desconfianza entre los miembros. Como escribió Haywood:

²² Robin D. G. Kelley, *Hammer and Hoe*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 1990, p. 21.

Era una atmósfera que conducía al desarrollo de un chovinismo blanco particularmente paternalista y condescendiente, así como al incremento de un nacionalismo estrecho de miras y pequeñoburgués entre los negros. El crecimiento de la parte nacionalista de esta distorsión estaba directamente asociado a la ruptura de la división básica del trabajo entre los comunistas en relación con la cuestión nacional. Esta división del trabajo, establecida largo tiempo atrás en nuestro partido y en el movimiento comunista internacional, pone la responsabilidad principal de combatir al chovinismo blanco sobre los camaradas blancos, mientras que los negros tienen la responsabilidad principal de combatir las desviaciones nacionalistas estrechas de miras.²³

En otras palabras, en ausencia de una organización de masas, la ideología racial se apresura a llenar el vacío. Y sin la división política del trabajo que describe Haywood, la lucha contra el racismo se reduce a la compensación de daños individuales.

Por supuesto, esta es la razón por la que las reacciones a la crítica de las políticas de la identidad pueden ser tan desagradables. Cuando no hay otro esfuerzo organizativo y práctico para combatir el racismo, cualquier cuestionamiento del marco de trabajo de la identidad parece un intento de negar la validez de la lucha antirracista. De hecho, se trata de algo incluso más profundo: cuestionar la ideología racial en sí misma parece ser una negación de la voluntad de los oprimidos. En su fundamental libro *Against Race* [Contra la raza], Paul Gilroy describe cómo esta reacción defensiva surge de la relación ambivalente que la gente oprimida tiene con sus identidades:

²³ Harry Haywood, *Black Bolshevik*, Chicago (IL), Liberator Press, 1978, p. 588.

La gente que ha estado subordinada por el pensamiento racial y sus estructuras sociales distintivas (no todas las cuales vienen ordenadamente codificadas por el color) ha empleado durante siglos los conceptos y las categorías de sus gobernantes, propietarios y perseguidores para resistir el destino que la «raza» les ha asignado y para disentir del humilde valor que les ha asignado a sus vidas. Bajo las condiciones más difíciles y desde materiales imperfectos que seguramente no hubieran seleccionado si hubiesen sido capaces de elegir, estos grupos oprimidos han construido tradiciones complejas de política, ética, identidad y cultura.

Al clasificar estas tradiciones dentro de la categoría de «raza», su papel en la formación de nuestra modernidad global ha sido marginado, relegado «a los remaneros de lo primitivo y lo pre-político». Reclamar y defender estas tradiciones refuerza la ideología racial pero también aporta una forma de defensa y protección. Las experiencias de «insultos, brutalidad y desprecio» son «inesperadamente transformadas en importantes fuentes de solidaridad, alegría y fuerza colectiva». Esta inversión, como continúa explicando Gilroy, es un factor poderoso en la tenacidad de la ideología racial: «Cuando las ideas de particularidad racial se invierten de esta manera defensiva y se convierten en una fuente de orgullo en lugar de culpa y humillación, es difícil renunciar a ellas. Para muchas poblaciones racializadas, la “raza” y las identidades opuestas, conseguidas con esfuerzo, no deben ser abandonadas prematura o ligeramente».²⁴ Pero esta dinámica no es solo una cuestión de autodefensa consciente del oprimido. Está enraizada en el inconsciente, como la ideología siempre lo está, y nos lleva de vuelta a la relación paradójica entre subjetivación y subordinación que Judith Butler ha

²⁴ Gilroy, op. cit., p. 12.

demostrado resulta central para la ideología y las formas modernas de la política. Un aspecto fundamental de esta paradoja del sujeto, argumenta Butler, es que está atado con un «vínculo apasionado» al poder. Este es el tipo de vínculo que los niños demuestran hacia sus padres, que son una autoridad represora arbitraria pero que constituyen también los modelos de individualidad, y las primeras fuentes de reconocimiento, y por tanto son objetos de amor.

Estamos constituidos como sujetos dentro de la individualización que es característica del poder estatal: estamos activados como agentes políticos a través de las heridas que son constitutivas de nuestra identidad. Consecuentemente, nuestras identidades nos vinculan a este poder de una forma básica y fundamental. Este complicado e inconsciente aspecto de nuestra experiencia política es lo que Butler trata de capturar:

Llamada por un nombre injurioso, llevo al ser social, y porque tengo un cierto vínculo inevitable con mi existencia, porque un cierto narcisismo se apodera de cualquier término que confiera existencia, soy conducida a aceptar los términos que me dañan porque me constituyen socialmente. La trayectoria auto-colonizadora de ciertas formas de las políticas de la identidad son sintomáticas de esta paradójica aceptación del término injurioso.²⁵

Mientras intentamos entender la forma específica del vínculo pasional con la identidad racial, tenemos que adentrarnos en el nebuloso terreno de la inconsciencia —el terreno de la poesía, la fantasía y la ilusión—.

²⁵ Butler, op. cit., p. 104.

4. *Passing**

EN EL VERANO DE 2015, la definición de raza se convirtió en un escándalo nacional con el caso de Rachel Dolezal. Dolezal, profesora de estudios afroamericanos en la Eastern Washington University y presidenta de la NAACP¹ de Spokane, resultó ser una mujer blanca de Montana que se representaba como negra. «Me identifico como negra», dijo en *The Today Show*, apelando así a su derecho soberano como individuo que trabaja dentro del marco de la identidad. Aunque esta revelación produjo confusión e indignación a partes iguales, el escándalo que la rodeó mostró la dificultad de elaborar una crítica coherente y consistente de su declaración de identidad.

Mientras la floreciente industria de la denuncia en las redes sociales se ocupaba de Dolezal, yo cogí *The*

* La palabra *passing* hace referencia a la capacidad de una persona de ser reconocida como miembro de un grupo o categoría de identidad distinta a la propia. Esta puede incluir la identidad racial, la etnia, la clase social, la orientación sexual, el género, la religión, la edad y/o la condición de discapacitado. El *passing racial* hace referencia a aquella persona que siendo clasificada como miembro de un grupo racial es aceptada como miembro de un grupo racial que no es el propio. [N. de E.]

¹ National Association for the Advancement of Colored People [La Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color].

Human Stain [La mancha humana] de Phillip Roth, que ya al final de la era Clinton hablaba de un escenario invertido. En una clase del ficticio Athena College, el profesor de lengua clásica Coleman Silk se da cuenta de que dos de los estudiantes de la lista llevan faltando todo el semestre, y pregunta: «¿Son reales o son *spooks*?». Esta palabra, *spooks*,² inmediatamente plantea un problema de interpretación: ¿presencia fantasmal de estudiantes ausentes o pulla racial de un profesor cruel?

Conforme avanza la novela descubrimos que Silk es de hecho un hombre negro de piel clara que se ha pasado la vida representándose como blanco —un «acto excepcional de invención», como lo llamó Roth, el cual Dolezal repetiría después en la dirección contraria—.³ En los Estados Unidos de los años noventa no es la identidad negra oculta de Silk lo que destruye su vida y su reputación, sino la acusación, en cierto modo ontológicamente irrefutable, de racismo antinegro. La novela sigue el paso histórico del coste personal de la segregación a las contradicciones del multiculturalismo liberal, tal y como se manifiestan en la historia de la transformación de la era de la segregación de Silk y la narrativa de su caída académica.

De hecho, como describe astutamente Michael Kimmage, toda la *Newark Trilogy* [Trilogía americana] de Roth, que culmina con *The Human Stain* [La mancha humana], revela el apuntalamiento histórico de la identidad, ya que los recuerdos personales de la historia de Estados Unidos son relatados y renarrados por el alter

² La palabra *spook* significa fantasma, pero también se usa de forma peyorativa para referirse a las personas negras. [N. de T.]

³ Phillip Roth, *The Human Stain*, Nueva York, Houghton Mifflin, 2000, p. 345 [ed. cast.: *La mancha humana*, trad. por Jordi Fibla, Alfaguara, Madrid, 2001].

ego de Roth, el escritor de ficción Nathan Zuckerman.⁴ Muestra que hay algo más allá de nuestra experiencia individual en nuestras formas de identidad: son representaciones imaginarias de nuestras condiciones reales, de transformaciones estructurales y las prácticas políticas que responden a ellas. La ficción nos proporciona una ventana única a esta relación nebulosa. En la «experiencia vivida» de sus personajes observamos cómo los individuos dan sentido a cambios históricos de gran alcance que son indiferentes a sus esperanzas, deseos y anhelos.

La *Newark Trilogy* [Trilogía estadounidense] recorre el auge y el declive del boom económico de posguerra así como la ideología estadounidense de hacerse a uno mismo, base de la que se sirven las «etnias» blancas en su aspiración por integrarse en la cultura dominante. En *I Married a Communist* [Me casé con un comunista], Roth traza los esfuerzos de los comunistas y sindicalistas judíos por introducir el ideal de igualdad social en el sueño americano —una expresión personal de la cita del Frente Popular que dice que «el comunismo es el americanismo del siglo XX»—. Como resultado de estos esfuerzos, subraya Roth, los comunistas desempeñaron un papel destacado en la lucha por los derechos civiles de los negros. Pero la búsqueda de la igualdad estadounidense, que Roth admira, se ve socavada en su narración por la fidelidad obstinada a un programa político, que le preocupa, y que fue totalmente destruido por el macartismo.

Después vienen los años sesenta. *American Pastoral* [Pastoral americana] ya había trazado la vida de un

⁴ Michael Kimmage, *In History's Grip*, Stanford, Stanford University Press, 2012.

judío asimilado, «Swede» Levov, el cual alcanza el sueño americano de éxito personal: y entonces ve cómo la economía fordista que hizo posible ese sueño se ve fragmentada por el conflicto urbano, los ecos de la segregación y el racismo, el coste social de una prolongada guerra imperialista y el pronunciado declive del empleo en la industria. A falta de un vínculo con una voluntad nacional y popular a la que alguna vez el Partido Comunista había aspirado, el desesperado intento de la hija de Swede Levov por abrazar una política de cambio social termina en el voluntarismo dogmático y la violencia del terrorismo al estilo de los Weather Underground.

Los Estados Unidos que emergen de esta historia enmarcan el clima absurdo y despolidizado de *The Human Stain* [La mancha humana]. Destruída la posibilidad de integrar la igualdad social en la cultura estadounidense tanto por la represión política como por el declive industrial, la política queda reducida a una ansiosa representación de autenticidad. La vigilancia de la identidad personal ahora une al macartismo y a los residuos de la Nueva Izquierda, evocando en un extraño giro histórico de la trama, la «guerra falsa» contra la supremacía blanca que Harry Haywood identificó en un Partido Comunista aislado de la lucha de masas. Si «lo personal es también político», lo es en el sentido de que no nos queda ninguna práctica política más allá de la formación de nuestras propias identidades personales y la vigilancia de las identidades de otros.

La ambivalencia de Roth —su especial atención a la realidad histórica de la segregación y los marcados efectos sociales de la historia económica estadounidense de posguerra, combinada con una cínica desesperación ante la despolidización que siguió— lo lleva a un fino diagnóstico de la experiencia del presente. Sin

embargo, no puede ser sustituido por el tipo de análisis histórico y respuesta política que requiere el presente. Este dilema había sido ilustrado dramáticamente en 1964, en un agrio intercambio de ideas entre Roth y el poeta y militante negro Amiri Baraka, entonces aún conocido como LeRoi Jones.

El intercambio comenzó con las reseñas negativas que Roth hizo en la *New York Review of Books* de *The Dutchman* [El holandés], de Jones, y de *Blues for Mister Charlie* [Blues para el Sr. Charlie], de James Baldwin. *The Dutchman* [El holandés] presentaba una alegoría teatral de los fracasos del integracionismo liberal y la seductora perfidia del mundo blanco. La desdeñosa reseña de Roth muestra su incompreensión de la crítica política de la obra; sin embargo, la línea que desató la verdadera polémica contiene una pizca de entendimiento. Se trataba de la especulación por parte de Roth de que Baraka/Jones había escrito *The Dutchman* [El holandés] para un público blanco, «no para que sintieran pena o miedo, sino para que se sintieran humillados y se odiaran a sí mismos». En una explosiva carta, Jones contestó: «La mayor podredumbre en las mentes de los liberales “académicos” como usted es que piensan que su visión distorsionada del mundo es de algún modo más profunda que la de los blancos pobres».⁵

Como con los personajes de las novelas de Roth, las biografías de estas dos figuras y las representaciones dramatizadas de sus experiencias revelan procesos de cambio social más amplios. La revelación es aún más dramática dado que la vida y obra de ambos giraba en torno a la misma ciudad: Newark, Nueva Jersey,

⁵ Philip Roth, «Channel X: Two Plays on the Race Conflict», *New York Review of Books*, 28 de Mayo, 1964.

un microcosmos de la historia industrial y urbana de EEUU y de las mutaciones de la identidad.

Roth, nacido en Newark solo un año antes que Baraka, tenía una experiencia de la ciudad que se diferenciaba de la de Baraka en algunos puntos bastante predecibles. Larry Schwartz señala que la juventud de Roth en el barrio judío de Weequahic formaba parte del breve periodo de alivio dentro del largo y temprano declive industrial de la ciudad —que volvió con fuerza en los años cincuenta, junto a la continua inmigración negra y la huida de los blancos—. La nostalgia de este periodo de Roth conduce a una idealización del mundo inusitadamente ingenua, ocultando las desigualdades raciales y de clase de la ciudad. Como dice Schwatz, «Al imaginar las políticas raciales de Newark, el Roth con carácter, reflexivo y de irónico realismo se convierte en un “utópico” conservador, demasiado atrapado entre la interacción de su conciencia liberal pro-derechos civiles y su imagen sentimental de Weequahic».⁶

Sin embargo, aferrarse a una identidad judía de Nueva Jersey sometería a Roth a la vigilancia religiosa y cultural de esa comunidad. Roth fue atacado públicamente de ser un «judío que se odiaba a sí mismo» tras la publicación de *Goodbye, Columbus*, en un acto en la Yeshiva University junto a Ralph Ellison en 1962 sobre «la crisis de la conciencia en escritores de ficción pertenecientes a minorías». Más tarde, en el prólogo de la edición por el trigésimo aniversario del libro, reflexionaba sobre la «ambivalencia que debía estimular su imaginación»: el deseo de repudiar y el deseo de aferrarse, un sentido de lealtad y la necesidad de

⁶Larry Schwartz, «Roth, Race, and Newark», *Cultural Logic*, 2005.

rebelarse, el atractivo sueño de escapar a lo desconocido y la cara contraria de creer profundamente en lo familiar».⁷

En el caso de Roth, la inclinación al tipo de crítica social que surge del distanciamiento no lo condujo en una dirección politizadora, sino que lo llevó a una aguda sensibilidad por las ideologías de la identidad, la cual quiebra su nostálgica individualidad. A pesar de sus evasivas políticas, lo que su reseña de *The Dutchman* [El holandés] sí había captado con exactitud era la relación peculiar del autor con su público —la blanquitud de su público, el origen del conflicto interno de LeRoi Jones—. *The Dutchman* formaba parte de una rebelión estética de Jones contra su pueblerino entorno blanco y contra su propia internalización de los estándares de identidad de dicho entorno.

Sin embargo, lo que Roth no había captado era que *The Dutchman*, representado por primera vez pocos meses antes de la aprobación de la Ley de Derechos Civiles de 1964, constituía un significativo análisis de la relación entre política e identidad en ese momento histórico. Clay, el protagonista, un intelectual de clase media casi integrado, se ve obligado a aceptar su identidad negra y supera sus aspiraciones de blanquitud con indómita rabia. Y sin embargo, sugiere Baraka, como su rebelión es interna, no puede tener éxito; termina con su asesinato.

La propia vida de Baraka representaba el paso de la rebelión individual a la organización colectiva, pasando por las políticas del nacionalismo negro basadas en la identidad hacia un universalismo marxista. De hecho, LeRoi Jones, antes de ser rebautizado como Ameer

⁷ Philip Roth, *Goodbye, Columbus*, Boston (MA), Houghton Mifflin, 1989, XIV.

Baraka por el imán Hajj Hesham Jaaber, quien ofició el funeral de Malcolm X, y de que Ron Karenga swahilizara después su nombre a Amiri Baraka, estaba desde el principio atrapado en una crisis de identidad.

Su autobiografía evoca una infancia marcada por un cierto declive del negro, el marrón, el amarillo y el blanco: «Estos son colores básicos en mi vida. Un análisis de clase más o menos personal, aunque bastante objetivo, que se corresponde (comprobadlo) con la mierda que hay en las calles, en las casas y en las cabezas de la gente». La vida «marrón» de la familia Jones en Newark no era la incorporación «amarilla» a la vida profesional blanca, ni tampoco la vida negra de «los condenados, los olvidados, los excluidos».⁸ Con unos padres que trabajaban en oficinas y habiendo pasado mucho tiempo con estudiantes y profesores blancos en el colegio, él vivió la diferenciación de clase dentro de la comunidad negra en términos ambiguos y en clave de colores.

Fue la educación de Jones, su formación como intelectual, la que lo empujó a la parte más clara del espectro. Al abandonar la blanca y alienante universidad de Rutgers, pasó por el mundo amarillo y marrón de la Howard University, donde llegó a conocer a la futura «burguesía negra», tanto en su vida social como en los cursos de E. Franklin Frazier. Después de abandonar los estudios y de un fallido intento en las fuerzas aéreas, leyó de manera intensiva y comenzó a desarrollar un cierto interés en hacerse escritor. Pero se demostró que a Jones le costaba reconocerse en ese papel. Como relataba: «Mis lecturas eran, por lo general, de personas blancas [...] de modo que mi ascenso a una cierta pose

⁸ Amiri Baraka, *The Autobiography of Leroy Jones*, Chicago (IL), Lawrence Hill Books, 1997, pp. 53-54.

intelectual ideal era al mismo tiempo un viaje hacia una “corrección blanca” que ni siquiera podía comprender». «Las palabras de los blancos» lo atraparon en una «maraña de negación de la individualidad»: «Un mundo de negación de la individualidad en el que, siendo tú, te conviertes en otro. Donde las correas de la vida negra se aflojan y flotas libremente, o eso crees, en la gran esfera intelectual bañada por el sol. Absorbiendo, devorando, llenándote de imágenes del *otro*».⁹

Cuando finalmente Jones acabó en Greenwich Village, la corrección blanca llegó a su apogeo. En una introducción a su colección de ensayos *Home*, de 1965, escribió: «Al haber aprendido que el arte era “lo que hacen los hombres blancos”, casi me convierto en uno para tener una oportunidad».¹⁰ Por consiguiente, cualquier tipo de éxito para Jones como intelectual significaba una especie de *passing*. Su poesía temprana, muy celebrada, está impregnada de la experiencia de un yo dividido, atrapado entre su experiencia del racismo y su círculo social, totalmente blanco:

Por dentro soy alguien
que me odia. Miro
a través de sus ojos.¹¹

Pero cualquier ambición de blanquitud chocaba con su naciente conciencia política. Empezando con su viaje a la Cuba posrevolucionaria en 1960, continuando con su detención en una protesta ante las Naciones Unidas

⁹ Baraka, op. cit., 174.

¹⁰ Leroi Jones, *Home*, Nueva York, Akashic Books, 2009, p. 22.

¹¹ Amiri Baraka, *SOS*, Nueva York, Grove Press, 2015, p. 57.

por el asesinato de Patrice Lumumba y finalmente estallando con el asesinato de Malcolm X, Jones se sentía cada vez más insatisfecho con un arte apolítico.

Mientras la intensidad de la lucha política negra crecía, Jones no podía seguir manteniendo su yo dividido. Llegó a abrazar el separatismo negro y atacó a los blancos en su poesía y en su política. En una ocasión especialmente conocida, en un evento en el Village tras los disturbios de Harlem de 1964, un miembro del público preguntó sinceramente a Jones si los blancos podían ayudar de algún modo. Respondió: «Podéis ayudar muriéndoos. Sois un cáncer». Cuando otra persona sacó el tema de dos activistas por los derechos civiles blancos a los que el Ku Klux Klan había asesinado recientemente en Mississippi, Jones lo despachó al declarar «Esos chicos blancos sólo buscaban calmar sus conciencias».¹²

Baraka reconocería más tarde en su autobiografía que tales comentarios eran en esencia hipócritas, dado que estos activistas blancos «¡estaban en primera línea haciendo más de lo que yo hacía!» Aún atormentado por su indecisión política, Jones rompió con la bohemia blanca y se mudó a Harlem en busca de una estética negra y de la revolución negra. Esta búsqueda lo conduciría finalmente a un retorno a una tierra nativa: la New Ark (el Arca Nueva), como llamaría el movimiento nacionalista al que se unió, a su ciudad natal. La introducción de *Home* auguraba ese regreso a Newark al reflejar una creciente rabia contra la cultura blanca hípster de Nueva York que lo había absorbido: «Para cuando este libro aparezca, seré aún más negro».¹³

¹² Baraka, *Autobiography*, cit., p. 285.

¹³ Jones, *Home*, cit., p. 22.

La «negritud» que había empezado a perseguir a mediados de los años sesenta no era una categoría puramente política en sí misma; era también una negación de la blanquitud de LeRoi Jones. Pero también representaba su giro hacia una práctica política específica: la autoorganización nacionalista. Las palizas, la detención y la encarcelación de Baraka durante los disturbios de Newark de 1967, desencadenados por la paliza que un taxista negro recibió a manos de la policía, lo convirtieron en un símbolo de la militancia negra. También provocaron que se orientara radicalmente hacia el nacionalismo cultural. En *American Pastoral*, el fabricante de guantes retirado Lou Levov intenta convencer a su hijo para que se lleve su fábrica de Newark, quejándose «Todo un negocio se está yendo por el desagüe por culpa del hijo de puta ese de LeRoi Jones, ese Peek-A-Boo-Boopy-Do, o como demonios se llame a sí mismo con ese maldito sombrero».¹⁴

Los levantamientos urbanos, en Newark y otros lugares, supusieron un punto de inflexión político a escala nacional. Subrayaron que la opresión de las personas negras continuaba tras las victorias legislativas del movimiento por los derechos civiles, así como su exclusión de la abundancia de posguerra. Eran un indicador explosivo de que tales condiciones no serían aceptadas pacíficamente.

En este contexto, el llamamiento nacionalista a la autoorganización racial parecía una alternativa viable a las decepciones de la integración. Komozi Woodard propone a Baraka como segundo modelo del desarrollo de la conciencia negra; siendo el primero el caso

¹⁴ Philip Roth, *American Pastoral*, Boston (MA), Houghton Mifflin, 1997, p. 164 [ed. cast.: *Pastoral americana*, Debolsillo, Barcelona, 2018].

ejemplar de Malcolm X «camino desde las raíces a la autotransformación y la reconstrucción ética».¹⁵

El de Baraka era el camino de un intelectual que se sentía atraído por un movimiento de masas. Su participación inicial en la cultura *beat* del Greenwich Village reflejaba un «rechazo romántico» de la sociedad, que abría la puerta a una fase de nacionalismo cultural. Este rechazo se unía políticamente al desarrollo colectivo básico de una conciencia negra al que Malcolm X dio una poderosa voz. El brillante estudio político de Baraka que realizó Woodard, *A Nation within a Nation* [Una nación dentro de una nación] muestra que esta unión fue un fenómeno organizativo y no simplemente una cuestión de conciencia. «La formación de una nacionalidad negra» estaba compuesta por los procesos de desarrollo económico y político que construían instituciones paralelas, respondiendo así a la exclusión de las personas negras de las instituciones centrales de la sociedad estadounidense con formas autónomas de autoorganización. Este proceso se remonta al Arte Negro, que no era solo un estilo estético sino también una formación paralela que incluía instituciones como teatros, colegios y centros de arte comunitarios; y, por encima de todos ellos, el *Harlem Black Arts Repertory Theater/School* (BARTS). Baraka amplió estas prácticas en Newark con el centro artístico y comunitario *Spirit House*, y finalmente con las iniciativas infraestructurales del Congress of African People (CAP), de donde salieron cooperativas de vivienda y de consumo.

En su clásico *Black Awakening in Capitalist America* [El despertar negro en la América capitalista], Robert Allen menciona que «la integración racial ofrece a la clase

¹⁵ Komozi Woodard, *A Nation within a Nation*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 1999.

media negra una agradable perspectiva de despojarse de su negritud. Pero cuando la sociedad blanca, por las razones que sean, parece cerrar la puerta a la integración, la burguesía negra responde adoptando una postura nacionalista». ¹⁶ Semejante giro por parte de la clase media negra se cruzaba con las tendencias espontáneas hacia la solidaridad grupal y la hostilidad hacia la sociedad blanca que mostraban los trabajadores y desempleados negros que participaban en los levantamientos. Al adoptar el nacionalismo, la clase media negra podía legitimar no sólo su liderazgo sobre estos estratos económicos inferiores, sino también programas de progreso económico que dejarían atrás a estos estratos.

Cuando Baraka visitó la US Organization de Ron Karenga durante una estancia en California en 1967, quedó profundamente impresionado. El carácter disciplinado de la organización de Karenga superaba ampliamente sus propios intentos de construir organizaciones en Harlem y Newark. La ideología de «Kawai-da» de la US se basaba en un «sistema de valores negro» que supuestamente se derivaba de la tradición africana. Se trataba de un acto artificial, básicamente un intento de *passing* como africanos. Baraka lo criticaría después, llamándolo «la universidad de la falsa negritud»: una amalgama incoherente de contracultura hippy y tradiciones conservadoras semif feudales, muy alejadas ambas de las vidas reales de los afroamericanos.¹⁷

Rollos de charlas de mierda abstracta metafísica
Pseudoimitadores poco serios, egoístas,
contrarrevolucionarios

¹⁶ Robert Allen, *Black Awakening in Capitalist America*, Trenton (NJ), Africa World Press, 1990.

¹⁷ Baraka, op. cit., p. 463.

Estafadores rojos, poetas para siempre en residencia
 Chulos de estudios negros con interesantes chaquetas
 de tweed
 Fraudes con piel de leopardo, embaucadores de tur-
 bante con chanchullos
 Relacionados con la piel, capitalistas de color,
 explotadores
 Negros, liantes de la embajada afroamericana.¹⁸

Sin embargo, el sistema de valores negro era un efecto ideológico de prácticas materiales que cuadraban con la situación política. El Congress of African People, la organización nacionalista en cuya construcción trabajó Baraka tras el levantamiento, unía la ideología nacionalista cultural al extenso y pragmático proyecto político de construir instituciones paralelas. Los esfuerzos del CAP a este respecto iban desde colegios a proyectos de vivienda, centrados en campañas electorales que devolverían a las personas negras a puestos de poder político local.

La ideología del nacionalismo cultural representaba estos desarrollos de la organización. Sin embargo, la formación de la nacionalidad negra resultó ser un proyecto profundamente contradictorio. Los levantamientos urbanos habían convencido a los legisladores de la necesidad de evitar futuros conflictos mediante la intervención económica, consolidando así la concesión legal de derecho al voto que había conseguido el movimiento por los derechos civiles. Lo que surgió fue una relación incómoda entre la autoorganización negra y la estructura de poder blanco. De hecho, el propio BARTS estaba financiado por la iniciativa contra la pobreza y las revueltas, Harlem Youth Opportunities Unlimited, con un considerable apoyo de la administración Johnson.

¹⁸ Amiri Baraka, *Selected Poetry of Amiri Baraka/LeRoi Jones*, Nueva York, William Morrow and Company, 1979, pp. 252-53.

Es más, las raíces auténticas de las formaciones nacionalistas atrajeron a políticos convencionales, incluyendo a tecnócratas como Kenneth Gibson. La temprana carrera política de Baraka como nacionalista estaba comprometida con la exitosa campaña para elegir a Gibson como primer alcalde negro de Newark. Tales alianzas políticas encajaban con el proyecto de construir un frente negro unido, la principal orientación estratégica del CAP —una alianza que uniría a las bases con las élites políticas negras y la burguesía negra—.

Sin embargo, el resultado cuasi paradójico de las victorias políticas del nacionalismo fue la incorporación de sus instituciones paralelas a una corriente dominante más multicolor. Es una parte central de nuestra memoria cultural de los años setenta: «Tenemos Newark, tenemos Gary, alguien me ha dicho que tenemos LA, y estamos trabajando en Atlanta», dice George Clinton en el *single* de Parliament de 1975 *Chocolate City*. Esta lista de ciudades que habían conseguido alcaldes negros empieza, no por casualidad, con la Newark de Baraka, donde él desempeñó un papel fundamental en la victoria electoral de Kenneth Gibson de 1970, y con Gary, Indiana, donde su organización había dirigido la National Black Political Convention de 1972.

«Aún la llaman la Casa Blanca, pero es un estado temporal», continúa diciendo Clinton. El día que Obama fue elegido, en mi cabeza sonaba *Chocolate City*; fue la culminación del movimiento desde los márgenes hacia el centro que comenzó en los años setenta y marcó de manera bastante decisiva el final del periodo en el que la ambigüedad de la política nacionalista aún podía abrirse al antagonismo contra la estructura de poder.

Los años setenta representaron una revolución de los términos de la política negra: las instituciones paralelas

para cuya construcción el nacionalismo había movilizad-
do a las bases estaban siendo incorporadas al mismísi-
mo Estado, con la ayuda de unos líderes políticos negros
que usaban el nacionalismo en su propio beneficio.

Resumiendo: en un momento dado, el nacionalis-
mo apareció como una ideología potencialmente re-
volucionaria. La construcción de nuevas instituciones
paralelas activó un antagonismo general hacia una es-
tructura social basada en la exclusión sistemática de las
personas negras. La posibilidad de superar la margina-
ción de la clase trabajadora negra proporcionaba una
base objetiva, si bien poco convincente, para la unidad
entre los líderes intelectuales y las bases. Pero la in-
corporación de las instituciones paralelas a la corrien-
te principal, marcada por el éxito electoral de la élite
negra, demostró la capacidad del Estado capitalista de
absorber el desafío nacionalista. Las persistentes ideo-
logías de unidad racial que quedaban del movimiento
Black Power racionalizaron el control de arriba a abajo
de la élite negra, que trabajaba para ocultar las dife-
rencias de clase mientras se aseguraba la entrada en la
cultura dominante. La clase política negra ascendió en
el contexto de crisis económica, desindustrialización y
creciente desempleo de los años setenta. Una política
concebida únicamente en términos de unidad racial
descartaba cualquier desafío estructural al imperativo
capitalista para trasladar los costes de la crisis econó-
mica al empleo. Al permitir la ofensiva de los patronos,
los políticos negros se pusieron en contra de la clase
trabajadora que constituía la base de su apoyo popular.

Baraka experimentó esto de forma directa en la
Newark de Gibson. Al concluir que Gibson era poco
más que un neocolonialista, Baraka se abrió al marxis-
mo y en consecuencia comenzó a reorientar el CAP. En

su poema *History on Wheels*, Baraka plasma los nuevos efectos de la incorporación de las élites políticas negras:

[...] El modo en que los negritos ricos aparecieron después de que nos manifestáramos y construyéramos su base material, ahora se abandona a los negratos en medio de la autopista panafricana, farfullando sobre racismo eterno, y la divina supremacía blanca una opresión de cien mil dólares al año y ahora la intelectualización, el recurso militante de la nueva clase, su valorización histórica. Entre ellos, John Johnson y Elijah, David Rockefeller apoya la cabeza y sonrío.¹⁹

Años después, Baraka reflexionaba sobre esta experiencia en un artículo del *New York Times* titulado «A Radical View of Newark» [Una visión radical de Newark], recordando: «En aquel momento yo era un nacionalista negro, un nacionalista cultural, que no entendía la realidad de la lucha de clases. Pensaba, y así les dije a miles de personas, que la lucha de las personas negras era contra las personas blancas, y punto». El error, reconocía ahora Baraka, consistía en haber creído que al poner a un hombre negro en el lugar de un político blanco «realmente estaríamos en el camino a la liberación».²⁰

«Se trata de un nacionalismo limitado, que dice que el hombre blanco es el enemigo», dijo Baraka al *Times* en 1974. «Éramos culpables de ello, pero en absoluto se

¹⁹ Baraka, op. cit., p. 160.

²⁰ Amiri Baraka, «A Radical View of Newark», *New York Times*, 17 de octubre, 1976.

trata de algo científico». ²¹ Su trabajo político estaba ahora orientado a organizar huelgas de taxistas, en lugar de a construir una cultura separatista. La experiencia nacionalista había mostrado a Baraka que no podía trazarse una línea recta entre identidad y política. En un momento dado, tal equiparación había parecido tener sentido; el nacionalismo negro presentaba un programa político para un sector demográfico marginado estructuralmente sobre la base de su identidad. Basada en procesos materiales de creación de instituciones, la ideología nacionalista exaltaba y afirmaba esta identidad marginada. Pero fue precisamente la integración racial de la élite norteamericana, la diversificación del *establishment*, lo que hizo que tal ecuación fuera definitivamente imposible.

¿Podía haber algo más práctico para un político negro recién elegido, ansioso por congraciarse con los dueños de la riqueza, que la reducción de la política a la identidad? Podían ponerse en marcha políticas neoliberales con el visto bueno del nacionalismo, silenciando fácilmente cualquier crítica al considerarla una rendición al racismo blanco. Esta dinámica, señaló Baraka, socavó dramáticamente la resistencia en la Newark del alcalde Gibson:

Una ciudad donde un musulmán negro es presidente de la Junta de Educación, y colabora con los capitalistas machacando a personas de todas las nacionalidades con recortes presupuestarios al intentar despedir al veinte por ciento de los profesores de la ciudad, y dejar el arte, el servicio de biblioteca, la música y la economía doméstica fuera del plan de estudios y condenar a los trabajadores de la cafetería, guardias de seguridad y persona de mantenimiento, que están ahora en huelga, a sueldos de 3.000 y 4.000 dólares al año. ²²

²¹ Joseph F. Sullivan, «Baraka Drops “Racism” for Socialism of Marx», *New York Times*, 27 de diciembre, 1974.

²² Baraka, op. cit.

En ese momento, el Congress of African People se reencarnó en la Revolutionary Communist League, la cual con el tiempo se fusionaría con la League of Revolutionary Struggle, que a su vez era fruto de la fusión entre el grupo comunista de Chinatown I Wor Kuen y el chicano August Twenty-Ninth Movement. Este era un movimiento comunista interracial, un movimiento que practicaba la solidaridad como principio activo. Tras esta serie de conversiones, el marxismo de Baraka nunca titubeó. Pero se situó en una coyuntura que cambiaba constantemente. Los movimientos anticapitalistas de los años setenta tenían que responder a una doble agresión: los duros ataques a los trabajadores por parte de capitalistas que buscaban eliminar todas las barreras para la acumulación de riqueza y la eliminación de cualquier espacio de maniobra para la reforma socialdemócrata. Esta última consistía no sólo en la lealtad a las empresas de los políticos liberales, sino también en la consolidación de la burocracia sindical organizada en un «sindicalismo de empresa».

Los coordinadores del movimiento por los derechos civiles, el movimiento contra la guerra y el movimiento feminista desempeñaron un papel fundamental en la militancia obrera que respondió a este ataque. Las formaciones del New Communist Movement se organizaron fuertemente en los lugares de trabajo, y algunas, como la League of Revolutionary Struggle de Baraka, incorporaron a sus miembros a las fábricas para designar candidatos militantes dentro de sindicatos como el United Auto Workers.²³ Pero la absoluta fuerza de la crisis y la reestructuración y el drástico giro a la derecha de la política estadounidense superaron completamente

²³ Ver Salar Mohandesi, «Between the Ivory Tower and the Assembly Line», *Viewpoint*, marzo de 2014.

a una izquierda fragmentada. Aún no hemos asimilado las consecuencias. Como ha demostrado Max Elbaum en su imprescindible *Revolution in the Air* [Revolución en el ambiente], un cierto catastrofismo dogmático había impedido a los comunistas formular una estrategia que se adaptara a su tiempo.²⁴ Cuando sus conjeturas sobre una inminente crisis revolucionaria demostraron ser falsas, no se presentó ninguna estrategia nueva de manera clara.

Ahora que la relevancia nacionalista había menguado, junto a sus estrategias y formas de organización, los militantes se enfrentaban a la pregunta abierta que había asolado al New Communist Movement desde el principio: ¿cómo podía construirse una organización revolucionaria en el inhóspito clima de la política estadounidense? El marxismo proporcionaba un relato claro, un análisis de clase de este proceso, sus contradicciones y las tareas políticas que se avecinaban; pero en el contexto de la reestructuración capitalista y de la descomposición de la clase obrera y sus instituciones políticas, el movimiento perdió su sostén en cualquier alternativa de organización.

La crisis política del New Communist Movement sería determinada en exceso por remanentes seminacionalistas. Los puntos ciegos de la unidad racial continuaron aún después del giro marxista del Black Power. Incluso en el nacionalismo revolucionario persistía el supuesto de una «comunidad» negra unificada con «intereses» unificados. A pesar de las duras lecciones de los años setenta, este enfoque hacía a Baraka y a muchos otros radicales negros susceptibles de incorporar sus políticas al programa mínimo de políticos negros de los Estados

²⁴ Max Elbaum, *Revolution in the Air*, Nueva York, Verso, 2002.

Unidos de Reagan. En el contexto de este ataque de la derecha, aferrarse al frente unificado negro podía parecer la mejor forma de defender los logros de los movimientos de los años sesenta y setenta. En realidad, significaba rendirse a las tendencias neutralizadoras que habían aparecido con el propósito de contenerlos.

Sin ninguna alternativa programática, muchos veteranos de los movimientos pusieron sus esperanzas en la Rainbow Coalition del reverendo Jesse Jackson. Baraka conocía a Jackson desde los viejos tiempos. Este último aparecía en multitud de eventos del Black Power, al frente de los cánticos de «¿Qué hora es?» «¡Es la hora de la nación!». A pesar de su profundo escepticismo sobre el oportunismo de Jackson, Baraka apoyó la campaña. Sus exhortaciones para unirse con una movilización masiva contra los Demócratas fue ignorada, y la rendición a Jackson resultó un grave error de cálculo estratégico cuando los esfuerzos de este último acabaron por dar un aura multicolor de legitimidad al ala derecha del Partido Demócrata. En el nuevo contexto político de los años ochenta, cuando la unidad concebida en términos raciales no podía en modo alguno conducir en una dirección revolucionaria, el sometimiento a las élites negras significaba seguir los imperativos de la austeridad. Quizá es nuestra nostalgia por las organizaciones de masas de los años sesenta y setenta lo que nos impide enfrentarnos a nuestra realidad actual. Para los intelectuales que buscan una manera de ser políticos en ausencia de dichas organizaciones, el *passing* es una tentación comprensible. Por extraño que pueda parecer, Rachel Dolezal podría representar en realidad el caso típico: ella ejemplifica las consecuencias de reducir la política a representaciones de identidad, en las que posicionarse como marginado es el procedimiento aceptado para

ser un sujeto político. Los intelectuales «de color» de hoy en día que sustituyen la identidad por la política repiten la negación inicial de LeRoi Jones de su entorno blanco y la individualidad blanca que este fomentaba. Para los estudiantes universitarios de primera generación que viven la ambivalencia diaria de dejar atrás sus barrios por una movilidad ascendente o para los profesores que esconden su posición de clase tras el color de su piel, las políticas de la identidad aparecen como una extraña introyección de culpa blanca.

El *passing* es, en este sentido, una condición universal. Todos somos Rachel Dolezal; el retroceso infinito para «revisar tus privilegios» acabará por desenmascarar a todo el mundo y presentarlo como farsante / no auténtico. Por lo tanto, no es de extrañar que nos moleste tan profundamente el *passing*: nos dice demasiado sobre la identidad; es el oscuro secreto de equiparar identidad y política.

Esto fue lo que Baraka descubrió en su paso por el nacionalismo cultural. Al experimentar la creciente diferenciación de clase dentro de la comunidad negra y la incorporación de la clase política negra, Baraka llegó a la conclusión de que su ideología de la identidad ya no era suficiente. Tal y como reflexionaba en su autobiografía, esa ideología también se situaba dentro de una postura política en particular; era el dilema de los intelectuales negros:

Sometidos durante tanto tiempo a la blanquitud, ahora reclamaban enérgicamente una «negritud» que en muchos sentidos era falsa, una especie de *bohemia negra* que ponía a la clase media de nuevo en la posición de criticar a la masa negra para que siguiera a

la clase media *negra* porque esta clase media negra sí sabía cómo ser negra, mientras que los obreros negros no sabían.²⁵

El proyecto que inició Baraka de romper con la identidad y avanzar hacia la organización de masas permanece incompleto. En los años que siguieron, el New Communist Movement se esforzó por comprender los obstáculos para la reconstrucción de la organización de masas. Paul Saba, afiliado a uno de los periódicos más sofisticados del movimiento, *Theoretical Review*, ha reflexionado recientemente sobre las deficiencias de la tendencia dominante en el periodo «que buscaba analizar el auge del reaganismo y el neoliberalismo desde la óptica de un creciente peligro fascista». En cambio, sus camaradas se acercaron a «los escritos sobre el thatcherismo que estaban produciendo en Reino Unido Stuart Hall y otros», concluyendo que «los análisis allí producidos tenían una relevancia directa para entender lo que estaba pasando también en Estados Unidos».²⁶ Con el paso de Reagan y Thatcher a Clinton y Blair y a Trump y May, el paralelismo sigue vigente.

²⁵ Baraka, op. cit., p. 342.

²⁶ Paul Saba, «Theoretical Practice in the New Communist Movement», *Viewpoint*, agosto de 2015

5. Ley y orden

LA ELECCIÓN de Donald Trump en noviembre de 2016 supuso una conmoción en muchos sectores de la sociedad americana. El eslogan de su campaña, *Make America Great Again* [Hagamos América grande de nuevo] tuvo una débil respuesta por parte de Hillary Clinton y su *America is Already Great* [América ya es grande]. Era no obstante culpa de los propios demócratas haber estado tan mal preparados. El ascenso de Trump estaba prefigurado por la ola reaccionaria que le había precedido durante décadas. Su versión estadounidense estaba representada por Ronald Reagan, que llegó a la presidencia en 1980 con carteles de campaña con un lema que rezaba *Make America Great Again!* Mientras la izquierda estadounidense todavía no había asimilado el periodo que va de Nixon a Reagan, y de Bush a Trump, el intelectual británico jamaicano Stuart Hall dedicó gran parte de su carrera a estudiar el desconcertante ascenso de Margaret Thatcher. Hall, brillante teórico de la raza y la identidad, también ha sido uno de los teóricos más agudos del poder del Estado y de la lucha de clases. Su análisis de la descomposición y desorganización del movimiento obrero y de la nueva

estrategia política de la clase dominante es fundamental para entender las transformaciones del campo político en el que arraigaron las políticas de la identidad.

El trabajo de Hall nos plantea un interesante problema de comparación. Equiparado con Estados Unidos, Reino Unido parece un lugar donde operan movimientos obreros y socialistas mucho más vivos, representados con fuerza por la existencia de un sistema sanitario público, descartado como imposible por la supuesta izquierda de la política dominante estadounidense. De hecho, Reino Unido ha tenido con frecuencia un gobierno liderado por un partido nominalmente socialista, y hay un legado de acciones militantes del movimiento obrero cuyos equivalentes estadounidenses parecen historia antigua.

Y sin embargo en el contexto europeo, en el que en algunos casos la militancia de los partidos comunistas alcanzaba millones, Reino Unido a menudo ha sido visto como un caso excepcional, un país que, a pesar de ser el *locus classicus* del análisis de Karl Marx del modo de producción capitalista y el lugar de nacimiento del primer movimiento obrero industrial, políticamente ha estado muy retrasado: con un partido Laborista reticente a enfrentarse al sistema capitalista y absorto en el oportunismo parlamentario, y con unos sindicatos incapaces de transformar las demandas sectoriales y los conflictos en un movimiento político de masas.¹ Por tanto, Reino Unido representa para nosotros dos puntos de vista diferentes: primero, a diferencia de Estados Unidos, la relativa fuerza de sus movimientos obrero y socialista. Segundo, al igual que en Estados Unidos,

¹ Sobre estos temas, ver Asad Haider, «Bernstein in Seattle», *Viewpoint*, mayo de 2016.

el fracaso de estos movimientos a la hora de constituir una organización anticapitalista de masas viable.

Junto con otros compañeros del Centre for Contemporary Cultural Studies de la Universidad de Birmingham, Hall propuso un análisis de las peculiaridades de la política británica en el libro escrito colectivamente en 1978 *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order* [Vigilar la crisis. Los atracos, el Estado, la ley y el orden]. Este trabajo, que ha tenido una profunda influencia en el campo de los estudios culturales, es bien conocido por su análisis de las representaciones de la delincuencia en los medios de comunicación, y especialmente porque estas representaciones están profundamente implicadas en la política de raza. Pero la gran virtud de *Policing the Crisis* estuvo en situar las representaciones raciales en los cambios políticos y económicos que acompañaron el desvanecimiento del legendario «consenso de posguerra» que había prevalecido desde 1945, cuando el Partido Laborista formó un gobierno en mayoría.

Para entender las dinámicas raciales de la representación de la delincuencia, *Policing the Crisis* comienza en el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando el Estado tomó el mando de las industrias en quiebra, empleó a una gran cantidad de trabajadores, reguló la demanda de empleo y asumió su responsabilidad en el sistema de protección social, amplió la enseñanza para satisfacer las necesidades del desarrollo tecnológico, aumentó su participación en los medios de comunicación y trabajó para armonizar el comercio internacional. A pesar del compromiso declarado del Partido Laborista con el socialismo, esta estabilización de la economía no alteró fundamentalmente el sistema económico subyacente.

Sin embargo, fue capaz de construir un Estado de bienestar sin precedentes sobre la base del crecimiento económico durante ese mismo periodo, como lo expresó en *Policing the Crisis*, la democracia representativa se desarrolló sobre la base «del mayor protagonismo del Estado en los asuntos económicos».²

Pero la pretensión de representar a la clase obrera y la equiparación de los intereses de la clase obrera con la expansión del aparato estatal terminarían planteando nuevos problemas a medida que la inestabilidad de la economía mundial se impuso. La participación británica en el boom mundial de posguerra tenía graves carencias, causadas por los perjudiciales efectos del legado imperial y una anticuada infraestructura industrial reacia a la innovación. No fue capaz de hacer frente al aumento de la competencia internacional, las fluctuaciones en la tasa de ganancia y la creciente inflación. Sin embargo, el Partido Laborista se había automarginado, incapaz de gestionar la crisis dentro de las relaciones económicas existentes, al tiempo que mantenía su base en una clase obrera bien organizada. Su papel consistiría en contener las luchas de la clase obrera, a fin de asegurar que las demandas de los trabajadores no interfirieran en un clima favorable para la inversión.

Esto fue lo que Hall y sus colegas, en la estela de Antonio Gramsci y Nicos Poulantzas, llamaron «una crisis de hegemonía», una crisis no sólo de la economía sino también de su gestión y, por lo tanto, una crisis del propio Estado.³ En ese contexto, en el que las luchas de la clase obrera parecían enfrentarse directamente

² Stuart Hall, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke y Brian Roberts, *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013, p. 224.

³ Hall et al., op. cit., p. 211.

al Estado, el consentimiento como principal medio de gobierno democrático, en lugar de la coerción, se convirtió en un problema central. La sociedad de consumo había presentado potenciales recursos para una solución; el creciente uso estatal de los medios de comunicación de masas estaba dirigido a conformar una especie de consenso público y a transformar los valores de acuerdo con los requisitos de la acumulación capitalista. Pero durante una crisis de hegemonía, el consenso ya no puede darse por sentado; las prácticas políticas y culturales convencionales son desafiadas, sus contradicciones expuestas.

A finales de la década de 1960, una serie de pánicos morales emergieron a la superficie en las sociedades capitalistas avanzadas. Una amplia gama de fenómenos, desde la protesta y la contracultura hasta la permisividad y el crimen, fueron presentados por los medios y los políticos como parte de una única y abrumadora amenaza a los fundamentos del orden social. En Gran Bretaña, esta amenaza se produjo al mismo tiempo que una escalada de la lucha de clases, cuando los trabajadores comenzaron a rechazar la colaboración con el Estado y las burocracias sindicales, y la militancia de base desplazó la mesa de negociaciones. La ideología conservadora desempeñó un papel importante en la respuesta del Estado a esta amenaza, a medida que el control social se hacía más estricto a finales de la década de 1960 y daba paso en la década de 1970 a la «sociedad de la ley y el orden». El pánico moral y la inestabilidad económica legitimaron el recurso del Estado al uso de la represión como medio para la gestión de la crisis, racionalizando y normalizando el trabajo policial. Esta campaña también tuvo una ventaja menos obvia: dio legitimidad a la

iniciativa del Estado no solo para frenar la criminalidad, sino también para disciplinar a la clase obrera, cuyas huelgas eran implacables y poderosas.

Las formas concretas que adoptó el racismo en Reino Unido en los años setenta estaban firmemente arraigadas en este contexto. Paralelamente a estos acontecimientos culturales y económicos, se produjo el aumento del sentimiento racista antiinmigrante, propiciado por gente como el diputado Enoch Powell y el neofascista National Front, en respuesta a la redefinición de la identidad británica por parte de los *rastas* y los *rude boys*. Hall y sus colegas abordaron esta disputa cultural a través del aumento percibido de los delitos violentos. Las representaciones mediáticas de los atracos en los años setenta tenían una característica particular que pervive hoy en día: una asociación deliberada de la delincuencia con la juventud negra.

La policía había perseguido a la población negra desde principios de la década de 1970, pero después de la conmoción política y el colapso económico de mediados de los años setenta, las poblaciones negras concentradas en el centro de las ciudades también tuvieron que hacer frente a recortes en salud, educación y servicios sociales. Aunque Estados Unidos nunca había experimentado un giro hacia la socialdemocracia de este tipo —al menos no desde el New Deal, que no fue presentado en el lenguaje del socialismo y no surgió del éxito electoral de los partidos socialistas— los paralelismos son imposibles de pasar por alto y se destacan con fuerza en *Policing the Crisis*. Las rebeliones urbanas, como hemos visto, respondieron a la misma clase de problemas económicos y fueron el fundamento de profundos cambios en la política negra.

De hecho, tanto en Reino Unido como en Estados Unidos, un nuevo tipo de resistencia había estado emergiendo en el corazón de las ciudades a lo largo de la década de 1960. Surgió entonces una situación explosiva: «un sector de la población, ya movilizado en términos de conciencia negra, era también ahora, el sector más expuesto al ritmo acelerado de la recesión económica». La consecuencia fue «nada menos que la sincronización de la cuestión de la raza y los aspectos de clase de la crisis». Esta sincronización se manifestó muy claramente en la policía. «La vigilancia de los *negros* amenazaba con entrelazarse con el problema de la vigilancia de los *pobres* y de los *desempleados*: los tres estaban concentrados precisamente en las mismas zonas urbanas». Alimentado por los medios de comunicación y la retórica de los políticos, «vigilar a los negros» se convirtió en «sinónimo del problema más amplio de *vigilar la crisis*».⁴

Hall y sus colegas se esforzaron por demostrar que esta agitación en el centro de las ciudades no podía entenderse como un fenómeno desligado de las luchas de los trabajadores en las fábricas. Por supuesto, las dos luchas podían distinguirse con claridad, ya que representaban dos tipos diferentes de composición política y, por lo tanto, dos estrategias organizativas diferentes. En Estados Unidos, esta división en la estrategia política estaba representada fuertemente por dos organizaciones: el Black Panther Party (BPP) y la League of Revolutionary Black Workers (LRBW). Mientras que el BPP tenía su fuerza en el poder de agencia del lumpenproletariado en las calles más que en las fábricas, la LRBW defendía que los trabajadores negros en el centro de producción tenían mayor potencial revolucionario.

⁴ Hall et al., op. cit., p. 326.

El gran mérito de *Policing the Crisis* fue entender cómo estas dos composiciones de clase se desarrollaban a partir de una lógica estructural unificada.⁵ La población negra, tanto en Reino Unido como en Estados Unidos, participaba también en el trabajo industrial; y los trabajadores negros desempeñaron un papel central en las desestabilizadoras luchas de clase del periodo. En muchos de los conflictos laborales más importantes, escribieron Hall y sus colegas, «los trabajadores blancos y negros han participado en una lucha común». Sin embargo, los trabajadores negros estaban desproporcionadamente representados en la mano de obra no cualificada y semicualificada y eran los más afectados por el paro y los despidos. El efecto del cambio de parámetros ideológicos en la crisis de hegemonía significaba que estas divisiones podían desempeñar un papel político destructivo:

Aunque los pobres blancos y negros se encuentran, objetivamente, en la misma situación, habitan en un mundo ideológicamente tan estructurado que cada uno puede ser obligado a proporcionar al otro su grupo de referencia negativo, la «causa manifiesta» de la mala fortuna del otro. A medida que las circunstancias económicas se hacen más difíciles, la lucha competitiva entre los trabajadores aumenta, la competencia estructurada en términos de distinciones de raza o color tiene más recorrido. Es precisamente sobre este ánimo que el National Front está jugando en estos momentos, con considerables resultados. Así que la crisis de la clase obrera se reproduce, una vez más, a través de

⁵ Para comprender la compleja interrelación entre las rebeliones urbanas y la lucha en las fábricas, Dan Georgakas y Marvin Surkin, *Detroit: I Do Mind Dying*, Chicago (IL), Haymarket, 2012. El análisis teórico más significativo de esta interrelación en la época se produjo en un texto de 1963 que tuvo una gran influencia en la LRBW: James Boggs, *The American Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 2009.

los mecanismos estructurales del racismo, como una crisis dentro y entre las clases obreras.⁶

En su canción *Wat about Di Working Claas*, Linton Kwesi Johnson resumió cómo esta dinámica de división racial representaba un obstáculo para el éxito de las luchas industriales:

Nah, malote, échale la culpa a la clase obrera negra,
Sr. Racista
Échale la culpa a la clase gobernante
Échale la culpa a tu jefe capitalista
Nosotros pagamos los costes,
nosotros sufrimos la pérdida⁷

La organización de la clase obrera se vio minada no solo por la ideología de la división racial, sino también por su descomposición a causa del desempleo; en la experiencia cotidiana, el desempleo estaba estrechamente ligado a la raza. Debido a los efectos concretos de la recesión económica en las comunidades negras, la fuerza laboral negra parecía ahora algo así como una «*fracción de clase étnicamente distinta* —la *más* expuesta a los vientos del desempleo».⁸

La difícil tarea estaba en entender qué tipo de agencia política se podía identificar dentro de esta fuerza laboral recompuesta. A medida que la juventud negra se incorporaba cada vez más al ejército de reserva de mano de obra explotada, no cabía duda de que su

⁶ Hall et al., op. cit., p. 333.

⁷ Nah badda blame it 'pon the black working class, Mr. Racist / Blame it 'pon the ruling class / Blame it 'pon your capitalist boss / We pay the costs, we suffer the loss

⁸ *Ibidem*, p. 325.

posición objetiva se estaba deteriorando. La pregunta era cómo llegaron a entender y representar este proceso objetivo, así como la naturaleza de la subjetividad que construyeron para resistirlo. En la experiencia común del desempleo, *Policing the Crisis* sugirió que «el contenido social y el significado político de la falta de trabajo se están transformando completamente desde dentro».⁹ La militancia entre la juventud negra no provenía de la socialización en el taller, sino de esta transformación de la falta de trabajo. Sobre la base de la revista *Race Today*, que incluía a figuras influidas por C. L. R. James como Linton Kwesi Johnson, Darcus Howe y Farrukh Dhondy, los autores identificaron tendencias políticas emergentes dentro de la comunidad negra. El nuevo dinamismo político:

Se basaba en la autonomía y el autoempleo de los grupos negros en lucha; e identificaba el tema más significativo de esta lucha como el creciente «rechazo al trabajo» de los negros explotados. Los altos niveles de desempleo juvenil de los negros se reinterpretan aquí como parte de una política consciente de «rechazo al trabajo». Este rechazo al trabajo es crucial, ya que ataca directamente al capital. Significa que este sector de la clase se niega a entrar en competencia con aquellos que ya están en el trabajo productivo.¹⁰

Por tanto, la agencia política de los no asalariados consistía en formas de autoayuda, desde el «trapicheo» hasta las culturas vernáculas de apoyo mutuo, aprovechando el legado caribeño que los migrantes llevaban consigo. Si bien no había un contenido político necesario para el trapicheo, los ejemplos estadounidenses

⁹ *Ibidem*, p. 349.

¹⁰ *Ibidem*, p. 363.

de Malcolm X y George Jackson indicaban su potencial como lugar de desarrollo de una práctica revolucionaria. La holgazanería fue redefinida en las calles «como una forma positiva más que como una forma pasiva de lucha; como pertenecer a una mayoría más que a una experiencia obrera “marginal”, una posición plenamente *completa* y amplificada, cultural e ideológicamente, y por lo tanto capaz de proporcionar la base de una estrategia de clase viable».¹¹

Además, dado que la clase obrera en general se enfrentaba al creciente desempleo, al igual que a los costes de la crisis que le imponía el Estado, estas nuevas formas de impugnación adquirieron gran significado. Las victorias reformistas previas estaban retrocediendo, y el poder político de la clase obrera y sus organizaciones estaba siendo desafiado por el «consenso autoritario». A medida que esta dinámica de erosión y ataque continuaba dentro de la crisis, las prácticas de represión y las representaciones mediáticas del crimen no fueron ya temas marginales, sino centrales para la política de la clase obrera, planteando «los problemas más críticos de estrategia y lucha»: «cómo impedir que una parte considerable de la clase sea más o menos *criminalizada* de forma permanente».¹² Identificar las nuevas agencias de resistencia de los desempleados negros y encontrar la manera de unirla a una lucha de clases más amplia podría servir de base para responder al consenso autoritario, que amenazaba a la clase obrera en su conjunto.

Sin embargo, este análisis se encontró con un límite potencial. La falta de salario y las formas de organización y conciencia que la acompañan pueden entenderse

¹¹ *Ibidem*, p. 371.

¹² *Ibidem*, p. 382.

de dos maneras. Una interpretación veía esta falta de salario y sus formas autónomas de reproducción, incluyendo el crimen, como una forma de rechazo del trabajo. Pero una interpretación contraria, que adquirió una inquietante importancia a medida que la recesión se profundizaba, que consistía en:

Esos negros que, en gran número, «se niegan a trabajar», están haciendo de la necesidad virtud. Apenas queda trabajo para que los jóvenes negros que terminan la escuela se nieguen a hacerlo. Por muy grande que sea el porcentaje que acabara sobreviviendo de la ajetreada vida de la calle, el número de negros que aceptarían un trabajo si se les ofreciera *es mayor*.¹³

No se disponía de una solución clara para este dilema. Si bien las teorías existentes del *lumpenproletariado* proporcionaban información útil, el despliegue de esta categoría de clases en el África colonial por parte de personas como Frantz Fanon no reflejaba las condiciones de la metrópoli capitalista avanzada con tanta claridad como el Black Panthers Party había insinuado. Esta tensión parecía irresoluble en la teoría y requería la elaboración de nuevas formas y prácticas organizativas.

Es sobre la base de este complejo y detallado análisis histórico y político que *Policing the Crisis* destaca un eslogan citado con frecuencia: «La raza es una modalidad en la que se vive la clase».¹⁴ Esto no debe interpretarse como una descripción idealista de la experiencia vivida de la raza y la clase como categorías abstractas, que luego pueden desligarse de la situación histórica. Fue más bien un análisis materialista de la manera

¹³ *Ibidem*, p. 383.

¹⁴ *Ibidem*, p. 386.

en que, en esta coyuntura histórica en particular, los miembros negros de la clase obrera desarrollaron una perspectiva de la lucha de clases a través de la experiencia de la «raza», que a su vez se basaba en la crisis de hegemonía. En la especificidad de este momento histórico, fue «a través de la modalidad de la raza que los negros comprenden, manejan y luego comienzan a enfrentarse a la explotación, que es una característica objetiva de su situación de clase».¹⁵

Al mismo tiempo, como la raza era también un rasgo estructural de la respuesta capitalista a la lucha de clases desde abajo, un instrumento de división y atomización, esto significaba que la raza también podía terminar convirtiéndose en un obstáculo para el desarrollo de la organización de clase:

El capital reproduce la clase en su conjunto, estructurada por la raza. Domina a la clase dividida, en parte a través de las divisiones internas que tienen en el «racismo» uno de sus efectos. Contiene y deshabilita a las organizaciones de clase representativas confinándolas, en parte, a estrategias y luchas específicas de la raza, que no superan sus límites, sus barreras. A través de la raza continúa derrotando los intentos de construir, a nivel político, organizaciones que representen adecuadamente a la clase en su conjunto —es decir, que la representan contra el capitalismo, contra el racismo—.¹⁶

Sin embargo, la perspectiva de generar formas de organización que pudieran hacer frente al capitalismo y el racismo tuvo un nuevo y formidable oponente. La elección de Margaret Thatcher como líder de la oposición en 1975 representó el desplazamiento de la derecha

¹⁵ *Ibidem*, p. 340.

¹⁶ *Ibidem*, p. 387.

radical desde los márgenes hacia el centro, impulsando una estrategia de ruptura con el consenso de posguerra sobre la base de la ideología de la ley y el orden. La dominación de clase adoptaría nuevas formas, inscritas principalmente en «una tendencia en el funcionamiento del Estado que se aleja del consentimiento hacia el polo de la coerción».¹⁷ El pánico moral por los atracos había jugado por tanto un papel importante en la estabilización del Estado. La percepción de un aumento de la delincuencia era «una de las principales formas de concienciación ideológica por medio de la cual se convence a una “mayoría silenciosa” para que apoye el uso de medidas cada vez más coercitivas por parte del Estado, legitimando así un ejercicio del control «mayor del habitual».¹⁸

Policing the crisis había mostrado cómo la gestión de la crisis capitalista por parte del Partido Laborista había creado contradicciones que abrían espacio para nuevas estrategias de la derecha, y cómo el consentimiento popular a la autoridad se estaba afianzando por medio de nuevos tipos de luchas ideológicas. Lo que estaba surgiendo era una estrategia antiestatista de la derecha, o mejor dicho, una estrategia que se representaba a sí misma como antiestatista para ganar el consentimiento de una población descontenta, al tiempo que perseguía un enfoque altamente centralista de la gobernanza. La conocida oposición estadounidense al «gran gobierno» encuentra aquí antecedentes y ecos.

Esta estrategia funcionaba aprovechando el descontento popular y neutralizando a la oposición, haciendo uso de algunos elementos de la opinión popular para

¹⁷ *Ibidem*, p. 214.

¹⁸ *Ibidem*, p. 218.

fabricar un nuevo tipo de consentimiento. En 1979, Hall se extendía sobre la nueva estrategia en un ensayo llamado *The Great Moving Right Show* [El gran espectáculo del giro a la derecha]. Fue publicado originalmente en *Marxism Today*, el periódico teórico experimental del Partido Comunista de Gran Bretaña, solo meses antes de la elección de Thatcher como primera ministra. El origen de su ascenso, insistía él, se hallaba precisamente en las contradicciones de la gestión de la crisis laborista, que había «desorganizado de manera efectiva la respuesta de la izquierda y de la clase trabajadora a la crisis. No importa qué promesas hagan los políticos en tiempos de prosperidad —mejor sanidad, más trabajo, nuevas infraestructuras— una vez estos políticos entren en el gobierno, estarán obligados a gestionar el modo capitalista de producción y a asegurar las condiciones para el crecimiento. En el contexto de la crisis económica, deben necesariamente proponer soluciones que vayan en interés del capital y puedan obtener su apoyo. Ni los políticos socialistas están exentos de este requisito, y mientras no se desafíe la estructura subyacente del capitalismo, deben usar sus conexiones con los líderes sindicales «no para hacer avanzar, sino para disciplinar a la clase y a las organizaciones que representan».

Todo esto ocurre a través del Estado, por lo que la ideología de los políticos de centro-izquierda, desde el Partido Laborista hasta los demócratas, equivale a «una interpretación neutral y benévola del papel del Estado como cuerpo del interés nacional por encima de la lucha de clases». Esta ideología equipara el interés social general con la expansión del Estado, marginando las expresiones de poder popular que se encuentran fuera de las fronteras del Estado, al tiempo que utiliza el aparato intervencionista ampliado del Estado para

«gestionar la crisis capitalista en nombre del capital». El Estado termina «inserto en todas las características y aspectos de la vida social», y las exigencias de la gestión de la crisis convierten incluso a un Estado socialdemócrata en un agente del capital.¹⁹

Este es el telón de fondo de la derecha radical, que opera en el mismo espacio que la socialdemocracia y que explota sus contradicciones. «Toma los elementos ya contruidos, los desmonta y dispone dentro de una nueva lógica, y articula así el espacio en una forma nueva, polarizándolo hacia la derecha».²⁰ Es capaz de apelar a la desconfianza hacia el estatismo, a la frustración con la gestión socialdemócrata de la crisis capitalista, mediante el avance de una agenda neoliberal aparentemente antiestatista. El thatcherismo apuntaba a los valores colectivistas, pero también al estatismo que realmente había dominado al Partido Laborista desde el principio. Aprovechó la distancia que la dirección reformista había mantenido con respecto de sus bases y demostró la dificultad de reconciliar los valores colectivistas y el manejo de la crisis capitalista.

El logro más notable del thatcherismo fue su capacidad para vincular las filosofías económicas abstractas del liberalismo austriaco, promovidas por los héroes *libertarians* Ludwig von Mises y Friedrich Hayek, a los sentimientos populares en torno a «la nación, la familia, el deber, la autoridad, las leyes, la autosuficiencia», poderosos motores ideológicos en el contexto de la movilización

¹⁹ Stuart Hall, «The Great Moving Right Show», *Marxism Today*, enero de 1979, p. 18; ver también la versión más elaborada en *The Hard Road to Renewal*, Londres, Verso, 1988, pp. 50-51. [ed. cast.: *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*, trad. por Carlos Pott, Lengua de Trapo, Madrid, 2018].

²⁰ Hall, op. cit., p. 16.

política por la ley y el orden. Esta «rica mezcla», apodada «populismo autoritario» por Hall, y sus maniobras ideológicas no podían reducirse a meras tretas:

Su éxito y efectividad no radica en su capacidad para engañar a la gente desprevenida, sino en la manera en que aborda problemas reales, experiencias reales y vividas, contradicciones reales, y sin embargo es capaz de representarlos dentro de una lógica de discurso que los pone sistemáticamente en línea con las políticas y estrategias de clase de la derecha.²¹

La estrategia tuvo un éxito notable. Logró alterar el discurso político, construir un bloque de apoyo público a la reestructuración neoliberal y obligar a las organizaciones de la clase obrera a retirarse. La larga retirada de la clase obrera llegó a un trágico clímax en la huelga de los mineros de 1984-1985. La ferocidad de esta lucha hizo que cualquier discusión estuviera muy cargada a nivel emocional. Hall había sido muy crítico antes de la huelga por las intensas dificultades y riesgos que implicaba en un periodo de austeridad y declive industrial, así como por la decisión antidemocrática de declararse en huelga sin una votación de por medio. Criticó la movilización de los mineros «como hombres» dentro de una identidad de clase específica «familiar y masculina», que de hecho impidió que la huelga de los mineros «se generalizara en una lucha social más amplia».²²

Algunos aspectos de este análisis eran probablemente ciertos. Pero provocó una burla comprensible por parte de muchos en la izquierda. Esta crítica a los sindicatos en el contexto de un gigantesco ataque

²¹ Hall, op. cit., p. 20.

²² Hall, *Hard Road to Renewal*, cit.

capitalista daba una impresión equivocada. Uno de los mayores críticos de Hall fue el sociólogo Ralph Miliband, quien cuestionó su marco de referencia en un artículo titulado «The New Revisionism in Britain» [El nuevo revisionismo en Gran Bretaña], publicado en la *New Left Review* en 1985. La principal preocupación de Miliband era defender la primacía de la clase, que él equiparaba con el papel central del trabajo organizado en el movimiento socialista, una melodía que a menudo oímos hoy en día. Esta primacía, argumentó Miliband, surge del hecho de que «ningún otro grupo, movimiento o fuerza en la sociedad capitalista es remotamente capaz de constituir un desafío tan formidable a las estructuras de poder y privilegio existentes como el que está en manos de los trabajadores organizados».²³

El desafío a esta primacía, según la lectura de Miliband, provenía de lo que se llamó los «nuevos movimientos sociales»: los movimientos que surgieron más allá del trabajo organizado y que tenían demandas orientadas entorno a la raza, el género, la sexualidad, la ecología y otros temas no presentados explícitamente en términos de clase. Miliband recuerda a sus lectores que «la clase obrera incluye a un gran número de personas que también son miembros de los “nuevos movimientos sociales”, o que forman parte del espectro social al que estos movimientos tratan de llegar». Pero también argumentó que sería un error que estas personas entendieran sus experiencias de opresión a través de sus identidades. De hecho, la categoría de «política de clase» abarcaba a los nuevos movimientos sociales, ya que la clase obrera organizada no luchaba por sus

²³ Ralph Miliband, «The New Revisionism in Britain», *New Left Review* 1, núm. 150, abril de 1985, p. 6.

propios fines «economicistas» y «corporativos», sino por toda la clase obrera y muchos más allá de ella. Aunque tal lucha «requiere un sistema de alianzas populares», Miliband sostenía que «sólo la clase obrera organizada puede formar la base de ese sistema».²⁴

Queda sin embargo por explicar cómo se organizaría la clase obrera, en el contexto de desorganización desde arriba del que el thatcherismo había sido pionero. La discusión de Miliband sobre los nuevos movimientos sociales seguía siendo especulativa, faltaba una investigación seria de las cuestiones que se presentaban sobre el alcance y la variación de la experiencia de la clase obrera, el contenido de las reivindicaciones de la clase y las formas de organización que podían surgir fuera de los sindicatos y los partidos. En contraste, el propio análisis de Hall de la raza como una «modalidad» a través de la cual los trabajadores negros se dieron cuenta de su posición de clase se basó en un análisis de la composición de la clase obrera negra, la historia de la cultura migratoria y las organizaciones políticas de las luchas negras, y fue capaz de basarse en esto para identificar formas potenciales de actividad política relevante para la clase obrera en su conjunto, ya que el racismo era parte de la forma en que las poblaciones obreras estaban estructuradas por el capital.

Paul Gilroy, estudiante de doctorado con Hall en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en esta época, trabajó en su libro *There Ain't No Black in the Union Jack* [No hay ningún negro en la bandera británica] sobre el desafío que esto representaba tanto para las teorías idealistas del racismo como para las teorías reduccionistas de la clase:

²⁴ Miliband, op. cit., p. 26.

El racismo no es un acontecimiento unitario basado en la aberración psicológica ni en una antipatía ahistórica hacia los negros, que es el legado cultural del imperio y que sigue saturando la conciencia de todos los británicos blancos, independientemente de su edad, sexo, ingresos o circunstancias. Debe entenderse como un proceso. Traer a los negros a la historia más allá de las categorías de problema y víctima, y establecer el carácter histórico del racismo en oposición a la idea de que es un fenómeno eterno o natural, depende de la capacidad de comprender el cambio político, ideológico y económico.

Así que en lugar de una «respuesta platónica a la pregunta de por dónde se deslizan las “razas” entre el mundo de las relaciones reales y el mundo de las formas fenoménicas», argumentaba Gilroy, la tarea de un análisis materialista era mostrar cómo «los significados raciales, la solidaridad y las identidades proporcionan la base para la acción»:

Diferentes patrones de actividad «racial» y de lucha política aparecerán en determinadas condiciones históricas. No se conciben como una alternativa directa a la lucha de clases a nivel del análisis económico, sino que deben ser reconocidas como una alternativa potencial a la conciencia de clase a nivel político y como un factor en los procesos contingentes en los que se forman las propias clases.²⁵

El argumento de Miliband pareció dejar de lado estas preguntas. Fue criticado por su esposa, Marion Kozak, quien pensó que el artículo «New Revisionism» [Nuevo Revisionismo] «sobrestimaba la primacía de la clase y no le daba suficiente peso a los movimientos sociales,

²⁵ Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londres, Hutchinson, 1987, p. 27.

considerándolos como aliados potenciales de los movimientos de clase, como por ejemplo los grupos de mujeres que apoyan a los mineros».²⁶ Estas increíbles alianzas han sido representadas recientemente en la película *Pride* (2014) [Orgullo], que muestra los esfuerzos de recaudación de fondos en la campaña *Gays and Lesbians Support the Miners* [Los gays y las lesbianas apoyan a los mineros] (un gesto de solidaridad que fue devuelto con la participación de grupos mineros galeses en la marcha del Orgullo de Londres de 1985) y el apoyo decisivo del Sindicato Nacional de Mineros para una resolución exitosa del Partido Laborista a favor de los derechos LGTB.²⁷ Como escribieron Doreen Massey y Hilary Wainwright en su comentario sobre los grupos de apoyo a la huelga feminista: «No se trata ni de la acción sindical ni de los nuevos movimientos sociales, ni de la mera suma de ambos [...] Se pueden construir nuevas instituciones a través de las cuales la “política de clase” pueda ser vista como algo más que una simple militancia industrial con su correlato de representación parlamentaria».²⁸ Fue la urgencia de estas nuevas instituciones, y la dificultad de construirlas, lo que subyace al pesimismo de Hall durante la huelga de los mineros:

La huelga se vio así condenada a ser peleada y perdida como una vieja forma de política más que como una nueva. Para aquellos de nosotros que sentimos esto desde muy al principio, era doblemente insoportable

²⁶ Michael Newman, *Ralph Miliband and the Politics of the New Left*, Londres, Monthly Review Press, 2003, pp. 285-86.

²⁷ Ver Diarmaid Kelliher, «Solidarity and Sexuality: Lesbians and Gays Support the Miners 1984-5», *History Workshop Journal*, vol. 77, núm. 1, 1 de abril, 2014, pp. 240-62.

²⁸ Doreen Massey y Hilary Wainwright (eds.), «Beyond the Coalfields», en *Digging Deeper: Issues in the Miners' Strike*, Huw Beynon, Londres, Verso, 1985, p. 168.

porque —en la solidaridad que mostró, los gigantes-
cos niveles de apoyo que engendró, la participación
sin igual de las mujeres en las comunidades mineras,
el derribo de barreras entre diferentes intereses socia-
les que presagiaba— la huelga de los mineros estaba
de hecho instintivamente con las políticas de lo nue-
vo, fue un gran enfrentamiento con el thatcherismo
que debería haber marcado la transición a las políticas
del presente y el futuro, pero que se luchó y se perdió,
atrapado por las categorías y estrategias del pasado.²⁹

Pero si cada parte en el debate tenía su razón, no está
claro que ninguno de los participantes en el mismo en-
tendiera lo que realmente representaba la catastrófica
derrota de la huelga de los mineros. A pesar del rela-
to de Hall sobre los poderosos efectos del populismo
autoritario, su teoría no parecía anticipar cuán drásti-
camente esta derrota cambiaría el campo de la acción
política o cuán profundas serían sus consecuencias.

Un defecto importante de nuestra visión de la tran-
sición al neoliberalismo es la incapacidad de entender
que este momento fue una derrota para los nuevos mo-
vimientos sociales, tanto como para los trabajadores
organizados. Al mismo tiempo que las demandas de
estos movimientos crecían, se iban distanciando cada
vez más de las movilizaciones populares de masas que
podían convertir estas demandas en un desafío para
todo el sistema. Se han hecho enormes progresos a ni-
vel cultural, transformando fundamentalmente nues-
tro lenguaje. Pero las estructuras materiales subyacen-
tes se mantuvieron intactas.

Como resultado, los lenguajes progresistas de los
nuevos movimientos sociales, desarraigados de sus

²⁹ Hall, *op. cit.*, p. 205.

bases, fueron secuestrados por la nueva estrategia de la clase dominante. Bill Clinton, que siguió el ejemplo de Thatcher y Reagan e inspiró la transformación del Partido Laborista por parte de Tony Blair, no solo nos trajo el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA), el Proyecto de Ley contra el Crimen y el Proyecto de Ley de Reforma de la Asistencia Social, sino que también introdujo en política un estilo cultural particular, impulsado por grupos de influencia y consultores de imagen, que aprovecharon la diversidad de la nueva época, llevando a Toni Morrison a decir, como es bien sabido, que Clinton fue «el primer presidente negro». Sin embargo, mientras Bill tocaba el saxo en el *Arsenio Hall Show*, Hillary Clinton describía a los jóvenes negros como «superdepredadores», un comentario que los activistas de Black Lives Matter le recordaron durante su campaña de 2016. Probablemente se necesitará otro término más allá de aquel del *populismo autoritario* para describir este fenómeno, que demostró, por un lado, que la estrategia hegemónica de la derecha fue tan exitosa que absorbió a la supuesta izquierda y facilitó la consolidación de la desigualdad económica y el posterior retroceso de las reformas previamente condensadas en el Estado; y, por otro lado, que el pluralismo, la celebración de los medios de comunicación de masas y el giro hacia la cultura juvenil no necesariamente constituían una fuerza de oposición en ausencia de una movilización revolucionaria viable, como lo demostrarían más tarde las campañas de base del primer presidente negro.

Es precisamente en el desarrollo de un agente antagonista donde se debe situar la discusión sobre la cultura y la ideología, y no como explicación de los cambios en los complejos mecanismos de la política electoral. Mucho después de Thatcher y Reagan, todo

un ejército de comentaristas siguen preguntándose por qué los estadounidenses de clase obrera votan en contra de sus «intereses», invitándonos a enfrentar Kansas con Connecticut, Estado rojo contra Estado azul. Pero en realidad es en la descomposición y desorganización de la clase obrera donde debemos buscar la explicación para el surgimiento de la derecha, no en la conciencia, sea falsa o no. La evidencia empírica muestra que la clase obrera estadounidense, medida en ingresos, tiene preferencia recurrente por el voto a los demócratas, y esto es cierto incluso si restringimos nuestros datos a la «clase obrera blanca». Pero, contrariamente a la lógica de los «intereses» de mercado, esta práctica del voto nunca ha aumentado el poder de la clase obrera, por lo que la composición indeterminada de la opinión pública estadounidense termina subordinándose al poder organizativo de las vanguardias derechistas.³⁰

Que el populismo autoritario haya cambiado las ideas de la gente, es una pregunta mal planteada. Su papel en la transformación neoliberal fue atacar la posibilidad de alianzas estratégicas entre los nuevos movimientos sociales y la organización en los centros de producción. Las ideologías tradicionalistas de la familia, la iglesia y la nación constituyeron un ataque preventivo contra el potencial freno político a la acumulación que estas líneas de alianza podían imponer desde abajo. Como dice Paul Gilroy:

El impulso populista en los recientes patrones de radicalización es una respuesta a la crisis de representación. La derecha ha creado una lengua de nación

³⁰ Ver Larry M. Bartels, «Who's Bitter Now?», *New York Times*, 17 de abril de 2008.

que gana poder populista a partir de ambigüedades calculadas que le permiten transmitirse como lengua de «raza». Al mismo tiempo, los recursos políticos de la clase obrera blanca son incapaces de ofrecer una visión, un lenguaje o una práctica capaz de proporcionar una alternativa. Actualmente no pueden representar a la clase como clase, es decir, fuera de las categorías en las que el capital se estructura y reproduce por medio de la «raza».³¹

Para enfrentar las políticas de la identidad blanca que conforman el populismo de derecha que actualmente ocupa la Casa Blanca, necesitamos proporcionar visiones, lenguajes y prácticas alternativas, responder con una política de la identidad contraria y pluralista no ha tenido éxito. La «renaturalización del capitalismo» que describió Wendy Brown es precisamente un síntoma de la derrota y de la desorganización de los movimientos de masas. Como Brown comentó en una reflexión de 1999 sobre Hall y su legado, el resultado ha sido:

Una izquierda que se ha apegado más a su imposibilidad que a su potencial fecundidad, una izquierda que se encuentra más a gusto en su hogar y que no vive en la esperanza, sino en su propia marginalidad y fracaso, una izquierda que se encuentra así atrapada en una estructura de apego melancólico a cierta tensión de su propio pasado muerto, cuyo espíritu es mortífero, cuya estructura de deseo es reaccionaria y punitiva.³²

Es difícil escapar a esta melancolía. A menudo me sorprende verla incluso en mis estudiantes de grado, que —entre el trabajo escolar y dos o tres trabajos a tiempo

³¹ Gilroy, op. cit., p. 29.

³² Wendy Brown, «Resisting Left Melancholy», *Boundary 2*, vol. 26, núm. 3, otoño de 1999, p. 26.

parcial— parecen haberse quedado sin tiempo para cultivar un espíritu de optimismo juvenil y rebelde. He llegado a pensar que esta tristeza es la causa principal de la reducción de la política a la identidad personal. La idea de la emancipación universal no sólo ha llegado a parecer anticuada, sino que la posibilidad misma de lograr algo más allá de la protección temporal de la comodidad individual parece una ilusión. De ahí que el llamamiento a un cambio social universalmente beneficioso se escuche a menudo como una afrenta personal: en lugar de la afirmación de mi demanda individual de seguridad y reconocimiento, se me presenta una meta que va más allá de mis posibilidades para alcanzarla. Pero si estamos atentos a las líneas de lucha que se encuentran más allá de los límites del Estado, la emancipación universal aparece en el horizonte.

6. Universalidad

CUANDO RONALD REAGAN ejercía de guía en la era del neoliberalismo, mis padres emigraron a los Estados Unidos desde Karachi, Pakistán. Con la esperanza de tener carreras académicas en un ambiente de libertad intelectual y abundancia material, se establecieron en mitad de la Pensilvania rural, un lugar en el que no había mangos en el supermercado.

En medio de una multitud de manifestantes en el Aeropuerto Internacional de San Francisco en enero de 2017, me imaginé su llegada. Como es de esperar en un aeropuerto, la multitud era diversa: una variedad global de nacionalidades, edades y tendencias. Pero en lugar de cansancio y ansiedad, esta multitud mostraba energía e indignación. Gritaban muy alto que *los refugiados son aquí bienvenidos* contra el «veto musulmán» anunciado por Donald Trump en sus primeras semanas de mandato. Por pura superioridad numérica consiguieron impedir todos los vuelos de salida. Al ver a un joven que se había hecho un cartel que rezaba «Hijo de un Refugiado», pensé en lo mucho que el vuelo que trajo a mis padres a este país había moldeado mi vida.

Recordé todo lo que el veto musulmán amenazaba con destruir, no sólo familias, sino las vidas y los sueños de aquellos que cruzaban el charco en busca de una nueva vida.

Muchos deseos empujan a viajar a los inmigrantes, pero todos se unen en lo que Sandro Mezzadra llama «derecho de fuga»,¹ a escapar de la pobreza y la persecución, a descubrir nuevas geografías y hablar nuevas lenguas. El deseo del inmigrante es un mundo sin fronteras, un mundo sin detenciones, un mundo en el que los seres humanos puedan moverse con libertad y den la bienvenida a todos los forasteros. Es el reconocimiento de que se puede pensar, hablar y vivir de otra manera.

Quizá precisamente por esta razón el inmigrante representa un problema central del pensamiento político —no uno nuevo deseado por Trump y sus socios, sino uno tan antiguo como el propia Estado-nación—. Como ha señalado Étienne Balibar, la principal contradicción del Estado-nación es la confrontación y la interacción mutua entre dos maneras de definir al «pueblo». En primer lugar, el *ethnos*: «Una comunidad imaginaria de membresía y afiliación». En segundo lugar, el *demos*: «El sujeto colectivo de representación, toma de decisiones y derechos».

El primer sentido de «pueblo» internaliza la frontera nacional —es el muro que Trump quiere construir en nuestras cabezas—. Es un sentimiento de pertenencia a una «etnicidad ficticia», una comunidad imaginaria constituida por fronteras nacionales pero que en realidad consiste en poblaciones heterogéneas unidas por la migración

¹ Sandro Mezzadra, «The Right to Escape», *Ephemera*, vol. 4, núm. 3, 2004 [ed. cast.: *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. trad. por Miguel Santucho, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005].

y el movimiento —una pluralidad suprimida por la fantasía de una esencia racial y espiritual unitaria—.

El segundo sentido de «pueblo» es el sentido político, el que parece manifestarse en nuestra Declaración de los Derechos Humanos. Se supone que debe aplicarse sin importar la identidad; es la canción de la Estatua de la Libertad, que ofrece sus libertades a las masas que anhelan la libertad, con independencia de sus particularidades.

La contradicción entre estas dos nociones es el pecado original del Estado-nación estadounidense. Está enunciado en la primera frase de su primer documento oficial: «Nosotros, el Pueblo», dice el preámbulo de la constitución, escrito por los dueños de esclavos. Como dice Balibar:

Esta construcción también relaciona estrechamente la universalidad democrática de los derechos humanos [...] con la pertenencia específica a una nación. Es por esto que la composición democrática del pueblo en forma de nación condujo inevitablemente a sistemas de exclusión: la división entre «mayorías» y «minorías» y, de manera aún más profunda, entre poblaciones consideradas nativas y los considerados extranjeros, heterogéneos, que son estigmatizados racial o culturalmente.²

Esta contradicción democrática afloró con claridad en la Revolución Francesa, con su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. En 1843, un joven

² Étienne Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, trad. James Swenson, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2004, p. 8 [ed. cast.: *Nosotros, ¿Ciudadanos de Europa?: Las fronteras, el Estado y el pueblo*, trad. por Felix de la Fuente Pacual y Mireia de la Fuente Rocafor Madrid, Tecnos, 2003]. Para un análisis complementario específico al caso estadounidense, *Black Is a Country*, de Singh.

Karl Marx sometió esta declaración a un minucioso examen. En *Sobre la cuestión judía*, Marx respondía en primer lugar a la crítica de Bruno Bauer sobre la demanda de emancipación judía. Según Bauer, cualquier identidad, religiosa o de otro tipo, era necesariamente excluyente y por lo tanto incompatible con la emancipación universal. Exigir la emancipación de la identidad específica de los judíos, sostenía Bauer, reproducía esta exclusión, que había sido llevada al extremo por el Estado cristiano. La emancipación política sería necesariamente universal, y por lo tanto requeriría una cierta desidentificación.³

Pero Marx señaló que, en realidad, la emancipación política secular, la separación de Iglesia y Estado en nombre de los derechos universales, no había superado en la práctica la superstición religiosa. Célebre y proféticamente, citaba a Estados Unidos como ejemplo. Esto se debía, sostenía Marx, a que se otorgaban los derechos a individuos, y por lo tanto eran los derechos de «hombres egoístas, hombres separados de otros hombres y de la comunidad».⁴ Proteger los derechos del individuo en la esfera política no significaba el fin de la opresión por parte de las autoridades religiosas y los dueños de la propiedad. Por eso, ni el universalismo abstracto y aristocrático de Bauer ni el particularismo de una minoría podían conducir a la emancipación humana real. Esto implicaba ir más allá de la emancipación política y superar la explotación del mercado.

³ «Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer», de Massimo Tomba, en (ed.) Douglas Moggach, *The New Hegelians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, y «Emancipation as Therapy: Bauer and Marx on the Jewish Question» en Michael Quante y Amir Mohseni (eds.), *Die linken Hegelianer*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2015.

⁴ Karl Marx, «On the Jewish Question», en *Early Writings*, trad. Rodney Livingstone y Gregor Benton, Londres, Penguin, 1992 [1843], p. 229.

En un ensayo sobre la relevancia de Marx para el análisis de las políticas de identidad contemporáneas, Wendy Brown resume el complejo argumento de Marx:

Históricamente, los derechos surgieron en la modernidad tanto como vehículo de emancipación de la privación del derecho al voto o la servidumbre institucionalizada que como medio de favorecer a una clase burguesa emergente dentro de un discurso de igualitarismo formal y ciudadanía universal. Por consiguiente, surgieron tanto como medio de protección frente al uso y abuso arbitrario por parte del poder soberano y social que como manera de asegurar y naturalizar los poderes sociales dominantes.⁵

Esto implica una «paradoja» para el liberalismo que continúa hasta el día de hoy. Cuando se otorgan los derechos a individuos abstractos y «vacíos», se ignoran las formas reales y sociales de desigualdad y opresión que parecen encontrarse fuera de la esfera política. Pero cuando se introducen las particularidades de identidades dañadas en el contenido de los derechos, señala Brown, «es más probable que se conviertan en lugares para la producción y la regulación de la identidad como perjuicio, que como vehículos de emancipación».⁶

En otras palabras, cuando se usa el lenguaje liberal de los derechos para defender a un grupo identitario específico de un perjuicio, físico o verbal, se acaba definiendo a dicho grupo por su condición de víctima y los individuos terminan reducidos a su pertenencia a ese grupo victimizado.

Brown muestra cómo esta lógica socava la lógica que subyace detrás un influyente (aunque controvertido)

⁵ Brown, op. cit., p. 99.

⁶ *Ibidem*, p. 134.

aspecto del feminismo: el intento de Katherine MacKinnon de corregir la inclinación masculina de la ley. El feminismo antipornográfico de MacKinnon se basaba en la premisa de que el derecho a la libertad de expresión entraba en conflicto con el derecho de las mujeres de liberarse de la subordinación sexual. Pero, como se pregunta Brown, «¿Sirve la definición de las mujeres como sujetos subordinados sexualmente, y la codificación de esta definición en la ley, para emancipar a las mujeres de la subordinación sexual o, paradójicamente, reinscribe la feminidad como violencia sexual?».⁷

La crítica de Brown sugiere que cuando un grupo identitario específico exige derechos y todo el horizonte de la política es la defensa de esta categoría, sus miembros acaban considerados como víctimas. Los propios derechos terminan reducidos a una reacción ante un perjuicio causado a esta víctima. Su contenido liberador desaparece. De modo que al presentar un argumento legal que trata de dar un contenido sustancial a los derechos, el contenido de identidades específicas, MacKinnon acaba produciendo una categoría fija y pasiva de «mujer». La posibilidad de que las mujeres se organicen contra la opresión sexual, el tipo de organización que implica la acción autónoma de masas, termina siendo neutralizada por un discurso legal.

Este es precisamente el principal problema en la «cuestión musulmana» contemporánea. En Francia se debatió sobre esta cuestión en 2004 cuando se prohibió el hijab en los colegios públicos. Entonces, la cuestión se convirtió en: ¿habría que defender el hijab porque el hecho de llevarlo define a las musulmanas? ¿La libertad de la población migrante francesa consiste en

⁷ *Ibidem*, p. 131

una respuesta defensiva al perjuicio ocasionado por la prohibición del pañuelo? Sin duda, el racismo que implicaba la prohibición de un complemento musulmán debía ser condenado y atacado. Pero la perspectiva de tolerancia liberal, atrapa a los musulmanes que declara defender dentro de una identidad victimizada en lugar de unirse a ellos en un proyecto de emancipación colectiva, hasta el punto de que esto se considera una defensa de los derechos de los musulmanes.

Como señala Alain Badiou en su libro *Ethics* [Ética], este paradigma liberal de derechos y la defensa de las víctimas es la base del imperialismo, de la llamada «intervención humanitaria». La misión civilizadora del imperialismo, la «carga del hombre blanco», afirma defender la mera existencia física de un pueblo. Se reduce a las personas a animales, excluidos de la política; debido a que son incapaces de actuar políticamente por sí mismas, necesitan la protección de un Estado. «¿Cómo es posible no darse cuenta», se pregunta Badiou, «de que esta ética que depende de la miseria del mundo esconde, tras su hombre-víctima, al hombre-bueno, el hombre-blanco?» Una intervención llevada a cabo «en nombre de una civilización requiere un desprecio inicial por la situación en su conjunto, incluyendo a sus víctimas». El discurso autocomplaciente de hoy en día sobre la responsabilidad moral y la ética de la intervención militar —que llega, señala Badiou, «tras décadas de valientes críticas al colonialismo y al imperialismo»— es poco más que una «sórdida satisfacción en «Occidente», con el insistente argumento según el cual la miseria del Tercer Mundo es el resultado de su propia incompetencia, de su propia inacción, en resumen, de su subhumanidad».⁸

⁸ Alain Badiou, *Ethics*, trad. Peter Hallward, Nueva York, Verso, 2001, p. 13.

¿Es posible ir más allá del paradigma liberal del victimismo y de la paradoja de los derechos? Tenemos una sólida base histórica para hacerlo, si entendemos esta paradoja como la expresión de un antagonismo político concreto, como hace Massimiliano Tomba en su comparación de las dos versiones de la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. La primera Declaración de 1789, sostiene Tomba, basa los derechos en un universalismo jurídico: «El universalismo que viene desde arriba y que implica un sujeto de derecho que, o bien es pasivo, o bien es una víctima que requiere protección». Ya sea una mujer que necesita protección ante un discurso pornográfico, o un musulmán que la necesita ante el prejuicio religioso, el universalismo jurídico no concede ninguna capacidad a estos sujetos —su única existencia política está sujeta a la mediación de la protección del Estado—. La Declaración de 1793, por el contrario, manifiesta una *universalidad insurgente*, que fue puesta en la escena histórica por los levantamientos de esclavos de la Revolución Haitiana, la intervención de las mujeres en el proceso político que las había excluido y las exigencias de los *sans-culottes* del derecho a la comida y a la vida. Esto «no presupone ningún titular de derechos abstracto», escribe Tomba, sino que «se refiere a individuos concretos y específicos —mujeres, pobres y esclavos— y su acción política y social». Aquí nos encontramos ante una nueva paradoja: «La universalidad de estos individuos concretos y específicos actuando en su situación específica es más universal que el universalismo jurídico de los titulares abstractos de derechos».⁹

⁹ Massimiliano Tomba, «1793: The Neglected Legacy of Insurgent Universality», *History of the Present. A Journal of Critical History*, vol. 5, núm. 2, 2015, p. 111.

En 1799, Francia pidió al líder revolucionario haitiano Toussaint L'Ouverture que escribiera en las banderas de su ejército: «Valientes negros, recordad que solo el pueblo francés reconoce vuestra libertad y la igualdad de vuestros derechos». Él se negó, y señaló que la esclavitud continuaba en las otras colonias de Francia, y replicó en una carta a Bonaparte: «Lo que queremos no es una libertad circunstancial, concedida solo a nosotros; es la *adopción absoluta* del principio de que ningún hombre nacido rojo, negro o blanco puede ser propiedad de su semejante».¹⁰

Aún es posible reclamar el legado de esta universalidad insurgente, que dice que no somos víctimas pasivas sino agentes activos de una política que exige libertad para todo el mundo. Fue por esto que me impactó la belleza de la multitud en el Aeropuerto de San Francisco: la decisión de tanta gente sin intereses personales de defender los derechos de todos los inmigrantes. Aquellos que no tenían más que perder que su propio confort y seguridad se encontraban junto a los hijos de los refugiados, gritando igual de alto. Daban vida a lo que Badiou llama una «máxima igualitaria apropiada para cualquier política de emancipación».¹¹ Es una máxima que exige incondicionalmente la libertad de los que no son como nosotros. Y como cualquier inmigrante sabe, nadie es como nosotros, ni siquiera nosotros somos como nosotros.

Hoy es obligatorio adoptar el lenguaje que llama a los grupos designados como extranjeros «el Otro» —una relación de la que se dice que representa una

¹⁰ Victor Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, Editions Karthala, 1982, p. 264. Traducción propia.

¹¹ Alain Badiou, *Metapolitics*, trad. Jason Barker, Nueva York, Verso, 2005, p. 149.

degradación reduccionista—. Pero como señala Badiou en *Ethics*, el Otro ya está en todas partes, incluso en ti:

Lo que hay es simplemente alteridad infinita. Cualquier experiencia es el despliegue infinito de infinitas diferencias. Incluso la experiencia aparentemente reflexiva de mí mismo no es de ninguna manera la intuición de una unidad, sino un laberinto de diferenciaciones, y Rimbaud no estaba equivocado cuando dijo: «Yo soy otro». Hay tantas diferencias entre, digamos, un campesino chino y un joven profesional noruego como entre yo y cualquier otro, incluido yo mismo.¹²

Uno de los manifestantes del aeropuerto llevaba una pancarta que ilustraba esta aparente paradoja, y decía: «Los judíos apoyan a los musulmanes». El eslogan recurre a lo que Judith Butler describe como «recursos judíos para la crítica de la violencia estatal, el sometimiento colonial de poblaciones, la expulsión y la desposesión», así como «los valores judíos de convivencia con los no judíos que forman parte de la mismísima esencia ética del judaísmo de la diáspora». El apoyo a los refugiados musulmanes puede afirmar al sustentarse en una tradición ética que resulta fundamental para la historia judía, aunque promover una crítica del colonialismo israelí, sostiene Butler, requiere rechazar la afirmación de «los excepcionales recursos éticos del judaísmo».

Hay una ambigüedad fundamental aquí. Es la «significativa tradición judía que afirma formas de justicia e igualdad» en la que Butler basa su crítica al sionismo. Pero al hacerlo, se cuestiona la idea de la excepcionalidad de cualquier tradición. Criticar el sionismo y afirmar la justicia y la igualdad significa ir más allá

¹² Badiou, op. cit., p. 25-26.

de cualquier tipo de excepcionalismo —y por consiguiente «requiere salir del judaísmo como un marco de trabajo excluyente para pensar tanto la ética como la política»—.¹³

Aquellos de nosotros de ascendencia musulmana tendremos que afirmar/reclamar nuestra propia ambigüedad. Podemos empezar recordando al poeta marxista paquistaní Faiz Ahmad Faiz, que escribió su famoso poema «*Hum Dekhenge*» [*Veremos*] en 1979 como protesta por la dictadura islámica de Muhammad Zia-ul-Haq. En la tradición de la poesía urdu, Faiz adoptó el lenguaje del Islam, acusando a Zia de idólatra y ofreciendo una profecía revolucionaria:

Cuando el grito resuene
«Yo soy la Verdad»
La verdad que yo soy
Y que tú también eres
Toda la creación divina gobernará
lo que yo soy
Y también lo que tú eres

Al usar el lenguaje islámico, Faiz fue capaz de apuntar a una política más allá del excepcionalismo, una posibilidad proporcionada por su marxismo. Ponemos en práctica estas políticas cuando nos situamos al lado de otros y actuamos de acuerdo a la máxima igualitaria. Lucho por mi propia liberación precisamente porque lucho por la de los demás.

De hecho, aquellos a quienes el pensamiento liberal reduce a víctimas pasivas han sido siempre agentes

¹³ Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Nueva York, Columbia University Press, 2012, p. 2.

activos de la política, el origen de la universalidad insurgente. En palabras de C. L. R. James: «La lucha de las masas por la universalidad no empezó ayer».¹⁴ El revolucionario libro de Paul Gilroy *The Black Atlantic* [El Atlántico negro] muestra que los intelectuales radicales negros que adoptaron la herencia de la Ilustración, como se predijo en la Revolución Haitiana, llegaron a articular una «contracultura de la modernidad». Esto era precisamente un ejemplo de una alteridad fundacional resumida en la palabra *diáspora* y que conecta las experiencias africana y judía. La diáspora, sostiene Gilroy, altera «la idea de nacionalismo cultural» y «las concepciones sobreintegradas de cultura que presentan las diferencias étnicas e inmutables como una ruptura absoluta en las historias y las experiencias de las personas “blancas” y “negras”». Nos obliga a enfrentarnos a una realidad mucho más difícil y complicada: «la criollización, el mestizaje y la hibridación», las cuales, desde «el punto de vista del absolutismo étnico», son poco más que «una letanía de contaminación e impureza». Pero tal absolutismo étnico, demuestra convincentemente Gilroy, oculta los ricos legados culturales que surgen de los «procesos de mutación cultural y (dis)continuidad incesante que superan el discurso racial y evitan ser capturados por sus agentes».¹⁵ La miembro de Combahee Demita Frazier ha señalado que este exceso más allá de la identidad ya funcionaba en la propuesta inicial de las «políticas de la identidad» del Colectivo:

¹⁴ C. L. R. James, «Dialectical Materialism and the Fate of Humanity», en *Spheres of Existence*, Londres, Allison & Busby, 1980, p. 91.

¹⁵ Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, Nueva York, Verso, 1993, p. 2 [ed. cast.: *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. trad. por José María Amoroto, Madrid, Akal, 2014].

Hasta donde yo sé, considerando la definición clásica, en realidad nunca practicamos lo que la gente llama ahora políticas de la identidad. Porque lo principal en nuestro enfoque no era un aspecto de nuestra identidad, sino la totalidad de lo que significaba ser una mujer negra en la diáspora.¹⁶

Sin embargo, abrazar la radical contracultura de la modernidad no implica la aceptación acrítica de la Ilustración europea. Gilroy critica la celebración de la historia intelectual europea como una manifestación de la «autocomplacencia conservadora» actual, que idealiza el pasado europeo y «discretamente busca reinstaurar, universalismos inocentes e irreflexivos —el liberal, el religioso y el etnocéntrico—. El proyecto de universalidad insurgente no es impulsado por pretendidos marxistas que participan en celebraciones acríicas y ahistóricas de la Ilustración, una postura vieja y agotada. Gilroy señala que estos perezosos análisis «no se ven sustancialmente afectados por las historias de barbarie que parecen ser una característica tan destacada de la creciente brecha entre experiencia moderna y expectativa moderna»:

Se presta poca atención, por ejemplo, a que la universalidad y la racionalidad de la Europa ilustrada y los Estados Unidos se usaron para mantener y reubicar un orden de diferencia racial heredado de la era premoderna en lugar de erradicarlo. La figura de Colón no parece complementar el emparejamiento estándar de Lutero y Copérnico que se usa implícitamente para marcar los límites de este particular entendimiento de la modernidad. Los intereses coloniales de Locke y el efecto de la conquista de las Américas en Descartes y Rousseau simplemente no se consideran.

¹⁶ Taylor (ed.), op. cit., p. 119-20.

En semejante lectura de la modernidad no sólo se borran los crímenes de la Europa ilustrada, también se suprime la centralidad del Atlántico negro:

En este contexto, apenas sorprende que, en caso de ser percibida como relevante, la historia de la esclavitud se asigne de algún modo a los negros. Se convierte en nuestra propiedad especial, en lugar de parte de la herencia ética e intelectual de Occidente en su conjunto. Esto solo es apenas preferible a la respuesta alternativa convencional que trata la esclavitud en las plantaciones como un residuo premoderno que desaparece cuando se demuestra básicamente incompatible con la racionalidad ilustrada y la producción industrial capitalista.¹⁷

Solo podemos alcanzar una postura universal si seriamente nos «hacemos cargo de la modernidad colonial», si recurrimos a la contracultura del Atlántico negro para proponer lo que Gilroy llama un «universalismo estratégico» que vaya más allá de Europa.¹⁸ La universalidad no existe en abstracto como un principio preceptivo que se aplica mecánicamente a cualquier circunstancia. Se crea y se recrea en el acto de sublevarse, el cual no exige la emancipación solo para los que comparten mi identidad sino para todo el mundo; y que afirma que nadie será esclavizado. También rechaza congelar a los oprimidos en un estatus de victimismo que requiere la protección de arriba; insiste en que la emancipación es auto emancipación.

De los levantamientos en las plantaciones al *Combahee River Collective*, esta es una universalidad que necesariamente se enfrenta y se opone al capitalismo. El anticapitalismo es un paso necesario e indispensable

¹⁷ Gilroy, op. cit., p. 49.

¹⁸ Gilroy, *Against Race*, cit., p. 71.

en este camino. Como dice Barbara Smith, evocando una parte del legado del Combahee River Collective que debe ser revivida y protegida:

La razón por la que el feminismo negro de Combahee es tan poderoso es porque es anticapitalista. Una esperaría que el feminismo fuera antirracista y opuesto al machismo. El anticapitalismo es lo que le da la agudeza, la perspicacia, la exhaustividad, el potencial revolucionario.¹⁹

C. L. R. James demostró que cada vez que se pone en riesgo este tipo de universalidad, cada paso que se aleja de la primacía de la sublevación y el potencial revolucionario de la organización anticapitalista, se vuelve de nuevo al particularismo del orden existente. Cualquier identidad podía llevar a cabo esta regresión, de la misma manera que los líderes de la Revolución Haitiana finalmente impusieron la esclavitud salarial a la población recientemente liberada. Como dice James en *Los jacobinos negros*:

La traición política no es monopolio de la raza blanca, y esta abominable traición tan poco tiempo después de los levantamientos muestra que el liderazgo político es un asunto de programa, estrategia y táctica, y no del color de quienes lo llevan a cabo, de su común origen con su pueblo o de los servicios que hayan prestado.²⁰

En 1957, James se reunió con Martin Luther King Jr. y Coretta Scott King en Londres cuando viajaban a casa

¹⁹ Taylor (ed.), op. cit., p. 67.

²⁰ C. L. R. James, *The Black Jacobins*, Nueva York, Vintage, 1989, p. 106 [ed. cast.: *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. trad. por Ramón García, Madrid, Turner, 2003].

desde Ghana. James, que estaba escribiendo su libro *Nkrumah and the Ghana Revolution* [Nkrumah y la Revolución de Ghana], escuchó con gran interés la historia del boicot al autobús de Montgomery en Alabama. Más tarde escribió una carta a King, explicando que le había mandado una copia de *Los Jacobinos negros* a Louis Armstrong y a su mujer, Lucille, con instrucciones de enviarlo a King cuando lo hubieran leído. Añadió: «Ya se habrá dado cuenta de que mi marco político de referencia no es el de la ausencia de cooperación, pero analizo cada actividad, estrategia y táctica política en términos de éxito o fracaso».²¹ Al profundizar en el encuentro en una carta a sus camaradas en Estados Unidos, enumeró lo que todos los acontecimientos políticos exitosos tenían en común: «El siempre insospechado poder del movimiento de masas».²² Fue este movimiento de masas el que terminaría con la segregación legal en los años sesenta, estableciendo un nuevo campo de lucha política en el que continuamos intentando encontrar nuestro camino.

Programa, estrategia y tácticas. Nuestro mundo necesita desesperadamente una nueva universalidad insurgente. Somos capaces de producirla; por definición, todos lo somos. Lo que nos falta es programa, estrategia y tácticas. Si dejamos a un lado los consuelos de la identidad, el debate puede comenzar.

²¹ Martin Luther King Jr., *The Papers of Martin Luther King, Jr., volume IV*, Clayborne Carson, Susan Carson, Adrienne Clay, Virginia Shadron y Kieran Taylor (ed.), Berkeley (CA), University of California Press, 2000, p. 150.

²² Sojourner Truth Organization, *Urgent Tasks*, núm. 12, verano de 1981.

Imagen de cubierta:

San Francisco, la ciudad de la exposición.

El mapa aporta una vista detallada de la extraordinaria reconstrucción del centro de San Francisco, sólo seis meses después del devastador terremoto y posterior incendio que tuvo lugar en 1906. Sólo permanecen unas pocas parcelas sin construir.

Este mapa poco común, apareció de dos maneras: en un papel delgado y doblado junto al suplemento de la San Francisco Standard Guide y en un papel más grueso y sin doblar.

Año de publicación: 1912.

Origen: San Francisco.

Autor: North American Press Ass'n.

