

## EL DEMANDISMO DE LA CONDICIÓN DE VÍCTIMA

### ¿Se puede construir políticamente en base al sufrimiento individual (y colectivo)?

#### Chi-Chi Shi

Traducción por Margo

Las políticas de la identidad se han convertido en el campo de batalla dominante de la política de izquierdas contemporánea. Sin embargo, el significado de ‘políticas de la identidad’ se suele definir pobremente y resulta políticamente contencioso. Yo sostengo que los significados y usos de las políticas de la identidad han cambiado desde la época de los Nuevos Movimientos Sociales, lo cual ha llevado a una confusión teórica respecto a cómo entendemos la organización basada en la identidad.

Por un lado, el concepto de ‘políticas de la identidad’ se ha ido tachando de esencialismo, particularismo y determinismo cultural<sup>1</sup>. Esto puede verse como un reconocimiento de los fracasos que los movimientos político-identitarios han ido acumulando a la hora de prestar atención a las diferencias intragrupo, reproduciendo sin darse cuenta las estructuras de dominación en el interior de los movimientos mismos.

Por otro lado, la identidad como ‘experiencia’ se ha convertido en una prueba de fuego comúnmente aceptada para la legitimidad política dentro de los círculos activistas. En la Izquierda se acepta frecuentemente la afirmación de que la gente oprimida tiene una mejor comprensión de la realidad porque tal comprensión se basa en sus identidades, en su experiencia de la opresión.

Paradójicamente, la prevalencia simultánea de estas dos afirmaciones aparentemente opuestas ha resultado en un terreno confuso, donde las ‘políticas

---

<sup>1</sup> Alcoff 2000.

de la identidad' se ridiculizan aun cuando se afirma la importancia política central de la identidad.

Una escena que demuestra las contradicciones y tensiones en el terreno contemporáneo de las políticas de la identidad es el enfrentamiento entre activistas de Black Lives Matter (BLM) y Hilary Clinton durante la campaña presidencial demócrata de esta última en 2016. Las activistas cuestionaron a Clinton por su papel en las políticas de encarcelamiento masivo y la guerra contra las drogas, queriendo hacerla responsable de los daños infligidos sobre las comunidades negras. Daunasia Yancey, una de las activistas, describe su propósito como la búsqueda de 'una reflexión personal sobre su responsabilidad por haber sido parte de las causas de este problema'<sup>2</sup>. El momento fue captado por las cámaras y, rápidamente, se diseminó por Internet. Las preguntas que plantearon las activistas de BLM, así como el marco de todo el incidente, muestran muchas de las tensiones que quiero explorar. Consideremos, en particular, las siguientes declaraciones:

Pregunta: '¿Qué ha cambiado en tu corazón, que vaya a cambiar el rumbo de este país? [...] ¿Cómo sientes que podría ser realmente diferente de lo que has hecho antes?'

Pregunta: '[...] tú no nos vas a decir a la gente negra lo que tenemos que saber. Y nosotras no te vamos a decir lo que tienes que hacer.'

Hilary Clinton: 'No os lo estoy diciendo —sólo os estoy diciendo que me lo digáis.'

Pregunta: 'Lo que quiero decir es —esto es y siempre ha sido un problema blanco de violencia. No es —no hay mucho que podamos hacer para detener la violencia contra nosotras.'<sup>3</sup>

En este intercambio, parece que las activistas de BLM quieren disociarse de la política institucional. Cuando Hilary Clinton les pregunta qué políticas les gustaría ver, las activistas rechazan la pregunta: 'no te vamos a decir lo que tienes que hacer'. Claramente, no creen que su papel sea sugerir soluciones institucionales y buscan distanciarse del 'problema blanco de [la] violencia'. Esto ejemplifica una tendencia contemporánea en la política de izquierdas, que quiere disociar y distanciar a los sujetos oprimidos del poder y sus instituciones. Paradójicamente, el poder de la gente oprimida parece provenir de su abyección. Esto conduce a un modelo de resistencia sospechoso de cualquier forma de

---

<sup>2</sup> Daunasia Yancey, citado en Tesfaye 2015.

<sup>3</sup> Ibid.

organización en torno a un objetivo, que se basa entonces en momentos de ruptura que perturban el régimen existente. Esto coincide con una concepción de la identidad como una imposición sobre el sujeto como una marca de poder y una concepción de la impotencia como una virtud política.

Sin embargo, esta concepción de la identidad está enfrentada a la segunda rama teórica de las políticas de la identidad, que enfatiza las consideraciones afectivas y experienciales de la opresión. Las activistas de BLM que le piden a Clinton que mire en su corazón y exprese sus sentimientos son un ejemplo de cómo la dimensión psíquica del reconocimiento permea el lenguaje de la Izquierda. Coexistiendo con el rechazo de la política institucional y el distanciamiento de la opresión respecto al poder, esta tendencia se encarga de que la gente oprimida busque reconocimiento en las instituciones y quienes están en posiciones de poder. Es digno de mención que las preguntas que le lanzan las activistas de BLM a Clinton están enmarcadas en un registro interpersonal. Esta dimensión de los movimientos de resistencia busca el reconocimiento y la visibilidad de su identidad específica, pero, además, esta identidad se formula en términos afectivos. Concretamente, lo que se pretende visibilizar son las identidades de oprimidos y opresores. Aunque las activistas de BLM se abstuvieron de sugerirle a Clinton políticas específicas o incluso blancos para las mismas, en lugar de ello le pidieron una ‘reflexión’: ‘¿cómo podrían esos errores que cometiste convertirse en lecciones para todo Estados Unidos, en un momento de reflexión sobre cómo tratamos a la gente negra en este país?’<sup>4</sup> En este caso, el supuesto subyacente es que hacer visible la opresión la disminuirá de algún modo. Esto encaja en un modelo de política basado en la ‘cultura del *call-out*’<sup>5</sup>, donde la respuesta favorita para los comportamientos opresivos es cuestionar a la gente por su posicionalidad y su desconocimiento de la experiencia de los otros. El foco está puesto en el análisis de las dinámicas interpersonales y lo vivido, en los efectos cotidianos de los sistemas de opresión.

En este artículo, primero examinaré brevemente la lógica e implicaciones del advenimiento del neoliberalismo. Argumentaré que las presiones individualizadoras producidas por el neoliberalismo han creado un clima político en el que la exigencia de la emancipación suena a una exigencia de desestigmatizar y hacer visibles las identidades oprimidas. Esto se explorará a través del marco de la ‘interseccionalidad’, como el nuevo rostro de las políticas de la identidad. La atomización de la lucha política y las presiones ejercidas sobre nuestra comprensión de la acción colectiva le han dado forma a un espacio en el que la prevalencia del trauma individual se convierte en el único modo de

---

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> [N. de la trad.]

concebir lo común [*commonality*]. Para poder ir más allá de esto, se vuelve necesario resucitar la saliencia política de lo colectivo como una construcción intencionada. De este modo, podemos concebir de nuevo la solidaridad colectiva como un producto de la agencia humana, en lugar de ser el producto pasivo del modo en que las estructuras de dominación actúan sobre nosotras.

## I

La economía política del neoliberalismo está informada por la economía de un mercado radicalmente libre teorizada por la Escuela de Chicago. Se la ha descrito como la colonización de todos los aspectos de la vida por los valores del mercado. En este sentido, presupone que la lógica del capital ya es universal<sup>6</sup>. El liberalismo clásico asumía cierta lógica natural en la economía capitalista, considerando la emergencia del mercado como algo espontáneo, basado en la tendencia natural al ‘trueque, el canje y el intercambio’<sup>7</sup>. Se ocupaba a grandes rasgos de los límites en el contexto de las ‘leyes naturales que hacen del hombre lo que “naturalmente” es y que deben servir como los límites para la actividad estatal; leyes económicas, igual de “naturales”, que deben circunscribir y regular las decisiones políticas’<sup>8</sup>. De este modo, en el liberalismo clásico había una brecha entre la sociedad civil y la economía, donde los valores de igualdad y libertad funcionaban antagonistamente. Esto puede apreciarse en las críticas heterogéneas y las ramas divergentes del liberalismo en el siglo XIX.

El empuje final de que dio lugar al neoliberalismo, según Dardot y Laval, vino de una crisis de la gubernamentalidad liberal, que fue incapaz de enfrentar, sin cambiar de forma, los cambios organizativos en el capitalismo. Fue ‘una crisis que, en esencia, planteaba la cuestión práctica de la intervención política en los asuntos económicos y sociales, así como la de su justificación doctrinal’<sup>9</sup>. La ruptura del neoliberalismo con el liberalismo estaba en el desplazamiento de la lógica del intercambio mercantil a la de la competencia mercantil. La concepción clásica del mercado, como algo basado en el impulso natural hacia el intercambio, se transformó en la concepción de la competencia económica, para permitir la cual se tiene que construir un mercado a medida<sup>10</sup>. Esto va más allá de lo

---

<sup>6</sup> Read 2010, p. 2.

<sup>7</sup> Dardot y Laval, 2013, p. 22.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Dardot y Laval, 2013, p. 28.

<sup>10</sup> Read 2010.

económico. La lógica del neoliberalismo considera que el capitalismo entraña un flujo económico permanente apuntalado por la competencia, lo cual exige una adaptación correspondiente de la naturaleza humana. Requiere la internalización de la competencia y la iniciativa empresarial como modelos de comportamiento tanto a nivel individual como colectivo: ‘la racionalidad neoliberal promueve que el ego actúe para fortalecerse y así sobrevivir a la competencia’<sup>11</sup>.

Como tal, el neoliberalismo no se puede entender simplemente como una economía política, sino como un tipo de sociedad y un modo de gobernanza. Siguiendo el concepto foucaultiano de ‘gubernamentalidad’ como ‘la conducta de las conductas’, o el gobierno de la conducta de la gente mediante los aparatos de Estado, el neoliberalismo ha buscado una transformación de la subjetividad<sup>12</sup>. Ha dado lugar a nuevas relaciones con el yo al mismo tiempo que ha reconfigurado la forma del capitalismo. Lejos de tratarse de una retirada del Estado o una colonización del Estado por el mercado, el neoliberalismo opera a través de estrategias dirigidas por el Estado que buscan producir sujetos que se muevan por su propio interés, crear sujetos orientados al mercado. Como apunta Lemke, el neoliberalismo construye intencionalmente la economía misma cuya existencia presupone ideológicamente, fomentando relaciones de competencia al tiempo que postula la competencia como el fundamento de las relaciones sociales<sup>13</sup>.

El neoliberalismo pretende cerrar la brecha ‘entre los principios morales y políticos, por un lado, y el orden económico, por el otro’<sup>14</sup>. Pretende investir de un valor moral a las relaciones económicas: la competencia no sería simplemente una necesidad económica, sino un imperativo moral. Los lazos sociales y las prestaciones sociales son vistas como obstáculos para la competencia, del mismo modo que la seguridad social estaría destruyendo los valores que el capitalismo necesita para poder funcionar. Como tal, el neoliberalismo pone en cuestión ‘todas y cada una de las estructuras colectivas que podrían servir de obstáculo para la lógica de un mercado puro’<sup>15</sup>. Este es el telón de fondo de la atomización de la mano de obra y el asalto a los sindicatos, así como a cualquier otro impedimento a la competencia individual. La economía posfordista, con su énfasis en la flexibilidad, el *multitasking*, la subcontratación, etc., se reafirma con el desmantelamiento del Estado del bienestar y el imperativo moral de trabajar que lo acompaña. La privatización de los recursos colectivos se combina con un ataque ideológico y moralizante a las protecciones estatales, que enmarcan la

---

<sup>11</sup> Dardot y Laval, 2013, p. 292.

<sup>12</sup> Foucault 1982.

<sup>13</sup> Lemke 2007, p. 203.

<sup>14</sup> Read 2010, p. 46.

<sup>15</sup> Bourdieu 1998.

seguridad como una barrera para la autogestión, la innovación y la creación de riqueza.

Simultáneamente, la estructura en red del capitalismo posfordista es una que efectúa la internalización del control por parte de los empleados, exigiendo una automejora continua como una inversión en uno mismo. La reconfiguración del sujeto como un sujeto de empresa, el emprendedor universal, busca colapsar la distinción entre capitalista y trabajador; entre empresario y ciudadano. Los trabajadores se rebautizan como ‘capital humano’ y se tienen a sí mismo en propiedad como activos, cada uno responsable de su propio valor. Esto se condensa en el concepto de ‘habilidad’, que confunde las cualidades de la persona con su fuerza de trabajo<sup>16</sup>. Medidas como la individualización de las rutinas de los trabajadores y la utilización de esquemas de retribución por desempeño por parte de los empleadores atacan al colectivismo de los sindicatos que históricamente han mejorado las condiciones colectivas y tratan a cada trabajador individual como un subcontratista.

Comprender el neoliberalismo como una racionalidad que estructura la formación del sujeto es imprescindible para entender la forma actual en que se moviliza la identidad y los efectos despolitizadores de una correlación inadvertida entre la lógica de la política identitaria contemporánea y las técnicas de gubernamentalidad neoliberales. El neoliberalismo constituye un asalto a la solidaridad colectiva, transformando los fundamentos económicos, políticos y culturales en base a los cuales la gente puede unirse. Al hacerlo, personaliza las causas del sufrimiento como traumas individuales que, de ese modo, se pueden autogestionar<sup>17</sup>. La personalización del trabajo y los ataques políticos a los sindicatos son un asalto a los fundamentos económicos para la acción colectiva, mientras que el énfasis en la comercialización del yo y la importancia de una identidad única, auténtica e individual debilita los fundamentos para comprender la experiencia colectiva.

Sostengo que el neoliberalismo, en sus intentos de destruir el fundamento de la colectividad, ofrece el fundamento en base al cual los movimientos privilegian la individualidad. Reflejado en la teoría y práctica de las políticas identitarias contemporáneas, es una despolitización de la lucha que enmarca la opresión como algo subjetivo e individual. Los cambios discursivos representados en el lenguaje de las políticas de la identidad demuestran las asunciones cambiantes

---

<sup>16</sup> Boltanski y Chiapello 2006, p. 155.

<sup>17</sup> Neocleous 2012.

respecto a los límites de la posibilidad. En términos generales, el principal cambio ha sido de un lenguaje que señala los problemas colectivos y estructurales a uno que privilegia los comportamientos individuales y enfatiza la diferencia. Aunque se haga hincapié en que la opresión es ‘sistémica’, lo que se destaca son los efectos de la opresión. Esto queda divorciado de un análisis del *por qué* existen sistemas como el racismo y el patriarcado. El problema de esta lectura es que centrarse en las víctimas de la falta de reconocimiento suele eclipsar el análisis de las causas de la falta de reconocimiento<sup>18</sup>. Esto tiene lugar en un marco que pone en valor la impotencia, que coloca las identidades denigradas en un registro moral, intentando fundir el sufrimiento en un programa político al tiempo que fomenta una política de la culpa que equipara la autoflagelación con la transformación.

## II

Si la racionalidad neoliberal cría una obsesión con el yo, esto se refleja en la dirección de las políticas identitarias contemporáneas. Los cambios en el modo en que se usan las ‘políticas de la identidad’ reflejan los fracasos percibidos de la política colectiva. Las políticas de la identidad describían originalmente los movimientos por la liberación de grupos específicos en base a una identidad social oprimida. En la segunda mitad del siglo XX, los movimientos de liberación de la mujer, LGBT y por los derechos civiles se movilizaron todos en base a formas de injusticia específicas a grupos. De acuerdo con Nancy Fraser, estos marcaron un desplazamiento de lo económico a lo cultural en la ‘gramática de la formulación de reclamaciones’<sup>19</sup>. Sin embargo, los orígenes de las políticas de la identidad no eran opuestos al socialismo. En efecto, estos grupos de la Nueva Izquierda comenzaron su andadura en respuesta a las políticas de clase crudas y reduccionistas de la Vieja Izquierda, pero se formaron en la tradición de la organización socialista. Simplemente negaron al obrero masculino y blanco como sujeto universal y su condición como universal.

Esta politización de la identidad fue una respuesta a las consecuencias materiales de sus formaciones históricas y una imposición forzada surgía de la explotación y la subyugación. Los grupos de liberación negra luchaban ‘contra la alienación y la unilateralidad de la negritud’, mientras que los grupos de liberación de la mujer ‘luchaban por la libertad reproductiva y sexual en un esfuerzo por ganar el control sobre los medios de producción (sus cuerpos)’<sup>20</sup>. Aquí, la identidad era tratada como una relación política. Sin embargo, la exclusión frecuente de las mujeres

---

<sup>18</sup> Markell 2003.

<sup>19</sup> Fraser 1997.

<sup>20</sup> Mitchell 2013.

negras de estos movimientos mostraba su tendencia a esencializar una experiencia particular de la negritud o la feminidad que postulaba los intereses de los hombres negros y las mujeres blancas como constitutivos de las identidades ‘negro’ y ‘mujer’. Las feministas negras se organizaron en respuesta a estos antagonismos y a la ‘perspectiva unilateral’ que se tendía a tomar por la totalidad. La prominente activista y académica bell hooks escribe que ‘las mujeres blancas que dominan el discurso feminista a día de hoy rara vez se preguntan si su perspectiva sobre la realidad de las mujeres es fiel a las experiencias vividas de las mujeres como un grupo colectivo. Tampoco son conscientes de la medida en que sus perspectivas reflejan sesgos de raza y clase’<sup>21</sup>. Señala la falacia de comparar la opresión de las personas negras a la de las mujeres: ‘Esto implica que todas las mujeres son blancas y que todos los negros son hombres’<sup>22</sup>.

De hecho, la acuñación particular de la expresión ‘políticas de la identidad’ se le atribuye al Combahee River Collective (CRC), un grupo de feministas negras, en los años 70<sup>23</sup>. Lo describen de este modo: ‘Este enfoque sobre nuestra propia opresión está incorporado al concepto de la política de la identidad. Creemos que la política más profunda y potencialmente la más radical se debe basar directamente en nuestra identidad y no en el trabajo para acabar con la opresión de otra gente’<sup>24</sup>. No obstante, el CRC no pretendía llevar a cabo una política separatista, sino que se comprendía inserto en una lógica de emancipación universal enmarcada en la lucha antiimperialista. La ola de movimientos anticoloniales en el Tercer Mundo y la influencia de pensadores no occidentales informaron profundamente la comprensión socialista del internacionalismo y la relación entre formas particulares de opresión y la emancipación universal, tal y como plasma el sentimiento de que ‘al luchar por los intereses de nuestra gente, también luchamos por los de los pueblos del mundo entero’<sup>25</sup>. Esta lógica era la que animaba la iteración de política de la identidad del CRC, que se entendía en una lucha por la liberación de los sistemas particulares que negaban su potencial completo como seres humanos: ‘Reconocemos que la liberación de toda la gente oprimida requiere la destrucción de los sistemas político-económicos del capitalismo y del imperialismo tanto como el del patriarcado’<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> hooks 2015, p. 3.

<sup>22</sup> hooks 1990, p. 7.

<sup>23</sup> Breines 2006.

<sup>24</sup> Combahee River Collective 1977.

<sup>25</sup> Mohandesi 2016.

<sup>26</sup> Combahee River Collective 1977.

A día de hoy, se suele considerar que este marco constituyó las raíces de la ‘interseccionalidad’. La política identitaria interseccional es una respuesta al reduccionismo de los movimientos de política identitaria llamados ‘de tema único’, que excluyen las complejidades de múltiples opresiones e identidades. Se suele localizar a menudo en la intersección entre raza y género, así como en la exclusión de las mujeres negras respecto a los marcos antirracistas y feministas. Sin embargo, sería erróneo suponerles una coherencia histórica a los marcos contemporáneos. Aunque el concepto de interseccionalidad claramente comparte raíces con la aproximación ejemplificada por el CRC, ha ido evolucionando en un conjunto particular de políticas que se diferencia de manera significativa de la política practicada por el CRC y las activistas que se consideran precursoras de la interseccionalidad.

Postulo que las políticas identitarias contemporáneas se centran en el reconocimiento y las dinámicas de opresión interpersonales, como bien ejemplifica el marco de la ‘interseccionalidad’. Como tal, la identidad se ha quedado atada a un discurso de la autenticidad y se ha desvinculado del fundamento material en base al cual se forma. Al alejarse del pensamiento acerca de las causas de raíz de las opresiones particulares, las políticas de la identidad se convierten en un fin en sí mismo, donde lo que se busca es la afirmación de identidades denigradas. Esto ha hecho posible la incorporación de ciertos elementos del discurso de la política identitaria en colisión con la racionalidad neoliberal. La interseccionalidad se ha convertido en el marco dominante mediante el cual se imagina la identidad, no sólo dentro de los círculos activistas, sino también en las ONGs y las instituciones de gobierno<sup>27</sup>. De este modo, aunque, superficialmente, el discurso de la interseccionalidad se puede leer como un rechazo de las concepciones esencialistas y coherentes de la identidad, en la práctica ha multiplicado las identidades sin desafiar el esencialismo de las categorías identitarias. Como tal, el marco de la interseccionalidad se centra en la afirmación de la identidad sin preocuparse por lo que se está afirmando con ella.

### III

El término ‘interseccionalidad’ fue usado por primera vez por la jurista Kimberlé Crenshaw, que lo acuñó para describir la discriminación específica a la que se enfrentaban las mujeres negras bajo el derecho laboral. Las mujeres negras no estaban amparadas ni por la legislación contra la discriminación diseñada para proteger a la gente negra, ni por la legislación que protegía a las mujeres.

---

<sup>27</sup> Davis 2008.

Crenshaw detalla estudios de caso de mujeres negras cuyas experiencias se quedaban constantemente en los márgenes. Su ensayo ha tenido una influencia enorme en cómo ha tomado forma la orientación de las nuevas políticas de la identidad. Aunque pretendía ser una crítica de las políticas de la identidad, no tenía intención de poner en cuestión la politización de la identidad; más bien, dirigía su desafío a las formaciones poco sofisticadas de categorías identitarias. Argumentaba que, ‘el problema con las políticas identitarias no es que no vayan más allá de la diferencia, como afirman algunas críticas, sino lo contrario —que frecuentemente reducen o ignoran las diferencias intragrupalas’<sup>28</sup>.

Este reconocimiento de la diferencia es sin duda válido. La gente negra nunca es simplemente ‘negra’ y las mujeres nunca son simplemente ‘mujeres’. Las lentes de interseccionalidad ofrecen un modo de ver las identidades sociales como procesos que se constituyen mutuamente, que no existen independientemente los unos de los otros. El problema con la concepción de Crenshaw, sin embargo, es que no tiene manera de explicar la existencia de la opresión. La discriminación simplemente parece sucederles a grupos particulares de individuos. Esto se vuelve evidente en su famosa metáfora del tráfico, con la que explica la intersección de opresiones:

La discriminación, como el tráfico en una intersección, puede circular en una dirección y puede circular en otra. Si ocurre un accidente en una intersección, puede ser causado por coches que circulan en cualquiera de las direcciones y, algunas veces, en todas. De manera similar, si una mujer negra es damnificada porque se encuentra en la intersección, el daño que sufra puede ser el resultado de discriminación sexual o discriminación racial.<sup>29</sup>

Según esta metáfora, parece como si las mujeres negras sólo se vieran envueltas en la discriminación de género y raza. La identidad aparece como una imposición del poder, ya que las cuestiones de subjetividad quedan relegadas a un segundo plano. Las identidades quedan deshistorizadas y naturalizadas en la medida en que las categorías identitarias de ‘mujer’ y ‘negra’ parecen rasgos accidentales, como el color de pelo o el color de ojos. Crenshaw argumenta en favor de la necesidad de considerar cómo ‘la identidad se conforma en diferentes terrenos, ligados a la construcción del mundo social’, concibiendo la identidad como algo que precede a la construcción del mundo social mismo<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Crenshaw 1991.

<sup>29</sup> Crenshaw 1989.

<sup>30</sup> Crenshaw 1991, p. 1245.

La concepción de la identidad que prevalece en el discurso de la interseccionalidad contemporáneo ha roto casi por completo el nexo material entre las categorías identitarias y los medios de producción capitalistas. La interseccionalidad, entendida como las intersecciones estructurales de desigualdades, destaca ‘las localizaciones sociales sustantivas infinitamente múltiples, genera una larga lista de localizaciones interseccionales importantes a estudiar y les ofrece la palabra a las perspectivas de muchos grupos marginalizados’<sup>31</sup>. Hay un énfasis discursivo en las múltiples diferencias entre grupos, pero esta manera de enmarcarlas no exige un análisis de los sistemas de exclusión más allá de su mención. De este modo, la tendencia del discurso de la interseccionalidad es hacia la localización de la identidad en términos puramente culturales, aplanando las diferentes *funciones* de la raza, la clase y el género hasta que parecen descriptores de identidad estáticos e intemporales, en lugar de categorías dinámicas que toman forma de manera activa por la opresión y las necesidades del capital. Sin esto, la identidad y la opresión sólo pueden aparecer como discriminación interpersonal. Si no hay un esquema explicativo que dé cuenta de por qué el racismo y el sexismo cumplen funciones específicas, sólo pueden ser patologizados como rasgos indeseables.

Sostengo que el discurso de la ‘interseccionalidad’ refleja las tensiones teóricas en la concepción contemporánea de las políticas de la identidad. Concibe la identidad como una imposición sobre el sujeto en tanto que marca del poder y sigue una concepción de la impotencia como virtud política, buscando el reconocimiento en base a identidades impuestas, esencializadas. Esta comprensión se basa en un desplazamiento que se aleja de la comprensión de la liberación universal todavía evidente en las políticas de la identidad del CRC, coincidiendo con el ímpetu neoliberal de la competencia individual. Esto se puede apreciar en la analogía del sótano esbozada por Crenshaw. Ella se imagina un sótano en el que están contenidas todas las personas en desventaja. La gente en mayor desventaja está en el suelo del sótano, mientras que quienes están en menor desventaja se apilan encima suyo, ‘con los pies encima de sus hombros’, hasta que quienes no están en desventaja más que por un solo factor acarician el techo. Por encima del techo, en la planta de arriba, están quienes no tienen ninguna desventaja. Esta metáfora introduce una concepción aditiva de la opresión, donde las opresiones se ‘apilan’. Según la analogía de Crenshaw, quienes están encima, quienes tienen menos desventajas, puede trepar a través del techo hasta la planta de arriba ‘debido a la singularidad de su carga y su posición por lo demás privilegiada’<sup>32</sup>. Esto es concebir el poder como algo que

---

<sup>31</sup> Ferree 2009.

<sup>32</sup> Crenshaw 1989.

funciona a través de una discriminación intercambiable e interpersonal, cuyas iteraciones se pueden apilar las unas sobre las otras. Sin embargo, los poderes sociales difieren tanto en su forma como en su función. No son sólo opresivos, sino también productivos de sujetos ‘mediante historias complejas y a menudo fragmentadas en las que múltiples poderes sociales se regulan los unos a través de los otros y los unos contra los otros’<sup>33</sup>.

Concebir las opresiones de manera aditiva, como hace Crenshaw, también es concebir en competencia a la gente oprimida, pisoteándose para alcanzar la cima. Los sujetos singularmente discriminados que sean ‘privilegiados’ son admitidos individualmente, trepando a través de una trampilla abierta por quienes se encuentran en la planta de arriba. Que la estructura de discriminación se pueda superar mediante una invitación a trepar a través de una trampilla, que abren quienes están más arriba, reafirma el poder para controlar la inclusión que tienen las estructuras existentes. Se trata de una política de la exigencia que despolitiza el conflicto: los logros no se consideran ganados o tomados, sino pedidos y concedidos.

#### IV

Esto se puede poner en el contexto de la crítica por Wendy Brown de los ‘apegos heridos’ de los sujetos modernos. Brown critica la política del sufrimiento, usando el concepto nietzscheano de *ressentiment* para argumentar que hoy la gente ha perdido su deseo de libertad y está atada a su opresión. El *ressentiment* es el ‘triunfo de lo débil como débil’, una venganza moralizante de quienes no tienen poder que busca presentar el sufrimiento como la medida de la virtud social y la fuerza y el privilegio como inmorales. Es el anverso del objeto, invirtiendo la lógica de la dominación, pero manteniéndola intacta. El *ressentiment* obedece a una triple función: ‘produce un afecto (furia, superioridad) que abrumba, por desbordamiento, el daño; produce un culpable responsable del daño y produce un espacio de venganza para desplazar el daño (un lugar para infligir daño, pues el sufriente ha sido dañado)’<sup>34</sup>. Las tensiones internas al liberalismo son responsables del deseo de una identidad politizada que deje fuera de juego su propia libertad. Los sujetos liberales, situados y producidos por el poder, tienen vedada la comprensión de este hecho por el discurso liberal que impulsa la noción

---

<sup>33</sup> Brown 2002, p. 427.

<sup>34</sup> Brown 1995, p. 68.

del 'Yo' libre que precede a la socialización y tiene libertad para diseñarse a sí mismo. De este modo, el sujeto liberal está condenado a un fracaso que busca externalizar<sup>35</sup>.

Brown sostiene que la prevalencia de las identidades politizadas es, en parte, el resultado de una renaturalización del capitalismo venida de la defunción de una crítica del capitalismo<sup>36</sup>. Eva Mitchell explica cómo la 'identidad' se puede equiparar al trabajo alienado, a una expresión unilateral de nuestro potencial total como seres humanos<sup>37</sup>. En *La ideología alemana*, Marx escribe que la distribución del trabajo hace a la fuerza que 'cada cual se [mueva] en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse'<sup>38</sup>. En el capitalismo del consumo, las producciones disciplinarias disponen y regulan a los sujetos mediante la clasificación de los comportamientos sociales como posiciones sociales. Buscar la liberación en base a la identidad no hace más que reificar y reafirmar esta distribución.

Para Brown, las políticas de la identidad son en parte una manifestación de resentimiento de clase, donde la alienación y el agravio causados por el capitalismo se despolitizan y reformulan como marcadores planos de diferencia social<sup>39</sup>. Las causas económicas y políticas del sufrimiento se expresan en un registro cultural. De este modo, no importa cuán sofisticada sea la comprensión de la identidad: politizar la identidad es un error metafísico. La identidad debería ser el punto de partida, en lugar del objeto de la formación de colectividades. En esta concepción, tenemos que liberarnos de la identidad. Una identidad politizada es una reacción a los efectos de dominación y una autoafirmación que reinscribe la impotencia. Brown argumenta que el 'lenguaje del reconocimiento se convierte en el lenguaje de la falta de libertad [...]. La articulación en el lenguaje, en el contexto del discurso liberal y disciplinario, se vuelve un vehículo para la subordinación mediante la individualización, normalización y regulación, incluso cuando pretende producir visibilidad y aceptación'<sup>40</sup>.

Elaborando esta crítica, sin menospreciar la herida y el sufrimiento que suelen formar los efectos vivos y encarnados de la opresión, sostengo que el giro contemporáneo hacia el trauma y el sufrimiento es tanto una función del neoliberalismo como una reacción al neoliberalismo. El neoliberalismo se ha dedicado exhaustivamente a destruir las bases materiales para la existencia

---

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Mitchell 2013.

<sup>38</sup> Marx y Engels 2004, p. 53.

<sup>39</sup> Brown 1995.

<sup>40</sup> Brown 1996, p. 66.

colectiva y ha individualizado incesantemente el sufrimiento. Al definir la identidad mediante el sufrimiento psíquico, esta carencia se puede comercializar a través de discursos de autoayuda, resiliencia y recuperación que mercantilizan el yo. Afirmo que politizar la identidad asociando el trauma con la identidad es un intento de crear un nuevo fundamento para la colectividad. Esto se puede ver en los ejemplos del ‘clasismo’ y el concepto de privilegio, que indican un marco en el que el análisis sistémico queda reducido a afectos personales. Estos discursos suelen funcionar a través de la exigencia de una reflexión introspectiva sobre la propia posicionalidad dentro de los sistemas de opresión, atendiendo a la experiencia vivida individual. Puesto que los efectos de dominación se personifican en términos afectivos, la reificación del trauma y la condición de víctima significan que la resistencia a los síntomas de lucha queda por encima del análisis sistémico.

## V

La existencia del capital está informada por un enfrentamiento continuo entre la acumulación y la legitimidad. El capitalismo ha sobrevivido, en parte, por medio de la absorción de la crítica<sup>41</sup>. El espíritu del capitalismo es la columna vertebral de la acumulación, que pone límites a la acumulación legítima igual que es capaz de desarmar las críticas potencialmente peligrosas. De muchas maneras, el desafío radical que plantea la política de la identidad ha quedado desarmado y subsumido bajo la valorización neoliberal de la diferencia individual. Sin una teoría explicativa de la identidad, las identidades entran en escena como facsímiles preparados, ya cristalizados, de la lucha social. Divorciada de la historia material de la identidad, la política de la identidad se vuelve cómplice de la diversificación del capitalismo.

Esto se ejemplifica en las llamadas a acabar con el ‘clasismo’ como discriminación contra las personas de clase trabajadora, un intento equivocado de entender cómo las relaciones de dominación funcionan a través de la clase. El ‘clasismo’ es un síntoma de una sociedad capitalista que depende de la explotación de clase. Centrarse en los efectos culturales de la identidad lleva a un análisis desmaterializado que no puede entender el sistema de clases como algo necesario para la explotación del trabajo, más bien que en término de una identidad denigrada que debe ser liberada. Esto se puede contextualizar en la lógica social

---

<sup>41</sup> Boltansky y Chiapello 2006.

y política del neoliberalismo, que trata las fuerzas de mercado del capitalismo como algo inevitable e insuperable. La prevalencia de los movimientos discursivos hacia el marco de la opresión como prejuicio y estigma, que el lenguaje del clasismo ejemplifica, es parte de esta naturalización. Este gesto desconecta la opresión de cualquier análisis sistémico útil que reconozca la función sistémica crucial que desempeña la opresión. A su vez, esto naturaliza los sistemas de opresión. El clasismo es el ejemplo más obvio. Según este análisis, la gente pobre y de clase trabajadora sufre por las actitudes de la gente de clase media y dominante tiene hacia ella, en lugar de porque está explotada por el modo de producción capitalista. La desigualdad de riqueza e ingresos se le atribuye al prejuicio: ‘el clasismo es un trato diferencial basado en la clase social o en la clase social percibida. El clasismo es la opresión sistemática de grupos de clase subordinados para beneficiar y fortalecer a los grupos de clase dominantes. Es la asignación sistemática de características de valía y habilidad basada en la clase social’<sup>42</sup>.

La organización Class Action<sup>43</sup> usa como lema ‘Construyendo puentes sobre la división de clase’ [‘Building Bridges Across the Class Divide’], localizando la discriminación de clase en relaciones interpersonales surgidas de patrones sistémicos de prejuicio. En lugar de abolir las relaciones de clase, el clasismo enfatiza la mitigación de los efectos individuales de la relación de clase como los ‘sentimientos de inferioridad respecto a la gente de clase más alta’. En lugar de apuntar al desmantelamiento del sistema de clases capitalista, Class Action destaca el reconocimiento del sufrimiento causado por relaciones interpersonales como una solución para la desigualdad, aplanando la función de la raza, la clase y el género al igualarlo todo mediante el prisma de la identidad descriptiva.

No disputo que el sufrimiento que marca la vida de los sujetos oprimidos tenga que jugar un papel en la resistencia a la opresión. Sin embargo, la inercia hacia el culturalismo demostrada por las políticas identitarias contemporáneas lleva a una resistencia que se concibe como un giro que se acerca a los síntomas de la opresión y se aleja de las causas sistémicas. Este giro hacia el yo se encarna en la popularidad de la teoría del privilegio, la cual ejemplifica cómo las desigualdades estructurales se localizan en las posiciones de sujeto individuales. La concepción del privilegio blanco por Peggy McIntosh ocupa un lugar fundamental en el surgimiento de las formas actuales de esta teoría. Ella recopila una lista de 50

---

<sup>42</sup> Class Action, sin fecha.

<sup>43</sup> [N. de la trad.] Organización sindical ‘de base’ [grassroots] fundada en 2023, que agrupa a alumnos, exalumnos y personal de facultad de universidades ‘de élite’ estadounidenses en una lucha declarada por ‘un nuevo contrato social académico’ que ‘reconstruya la confianza pública’ en tales instituciones mediante la prevalencia ‘de la inclusión sobre la exclusión, el servicio público sobre la ganancia privada y la oportunidad sobre las ventajas heredadas’.

beneficios diarios del privilegio blanco: ‘He llegado a ver el privilegio blanco como un conjunto invisible de activos inmerecidos que puedo contar con ir a canjear cualquier día, sobre los que “se supone” que debía permanecer ignorante’<sup>44</sup>. El concepto de un privilegio personal como una ‘ventaja inmerecida [...] debida al prejuicio’ se ha vuelto ubicuo en el discurso de la política identitaria<sup>45</sup>. ‘Revísate tus privilegios’ se ha convertido en un grito de guerra político, sugiriendo que la resistencia tiene que empezar por un reconocimiento de la posicionalidad propia dentro del sistema.

Otra vez, los efectos sistémicos de la opresión se tienen por algo localizado en el nivel de lo individual. No es sólo que la política se individualice, sino que reposa sobre ‘nuevas maneras aparentemente progresivas de poner el centro de las políticas en la identidad blanca’<sup>46</sup>. Esto reduce la solidaridad con la gente oprimida a una política de la culpa, donde la agencia política queda sustituida por moralismo y autodenuncia. El discurso del privilegio se dirige al afecto individual. Todo individuo es privilegiado de algún modo y tiene que aceptar su privilegio: ‘el siguiente paso se trata de una simple autocomprensión: tienes privilegio... De lo que te tienes que dar cuenta es de que *todo el mundo* tiene algún grado de privilegio: privilegio blanco, privilegio masculino, privilegio heterosexual, etc.’<sup>47</sup>. Su popularidad contemporánea sigue la línea del individualismo neoliberal, lo cual lo hace compatible con la injusticia sistémica. Como programa para la acción, la teoría del privilegio destaca los cambios en el yo, más bien que los cambios en el mundo, reduciendo la resistencia a autorreflexión.

Sin duda, hacer visible aquello que el sistema social vuelve invisible es importante para desafiar los efectos vividos de la opresión. Desafiar los efectos y actitudes individuales también es algo crucial en el proceso de construcción colectiva. Sin embargo, cuando la resistencia se toma por algo localizado primariamente en las acciones y creencias individuales, la política se convierte completamente en una cuestión de ética, llevando a una política despolitizada que busca justicia a través de las relaciones interpersonales. Los sistemas racista y patriarcal quedan reducidos a prejuicios racistas y actitudes sexistas.

---

<sup>44</sup> McIntosh 1988.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Haider 2017.

<sup>47</sup> Tekanji 2006.

## VI

De acuerdo con la multiplicación de las posiciones identitarias en una exigencia de reconocimiento, la interseccionalidad y el discurso del privilegio tienden hacia una epistemología de la procedencia, una ‘teoría del conocimiento excesivamente subjetivista’ que asume que el conocimiento es específico a grupos sociales y se deriva de la experiencia. Esta es una posición individualizante: ‘puesto que ninguna mujer puede evitar vivir una pluralidad de identidades, una de las dinámicas centrales de las políticas de la identidad es un desplazamiento hacia grupos identitarios cada vez más estrechos, para los cuales el término lógico no debería ser un simple subjetivismo, sino el solipsismo, ya que el repertorio de experiencias de una persona nunca es idéntico al de otra’<sup>48</sup>. El derecho a hablar sobre ciertas cosas está atado a la identidad propia y ese derecho le es negado a cualquiera que no sea idéntico<sup>49</sup>. Se le da privilegio a la experiencia de los excluidos, la cual se toma por un conocimiento de la exclusión sistemática. La confusión de estas dos lógicas nos lleva asumir la verdad en base al sufrimiento. Al individualizar esta lógica, se llega a teorizar cómo lo que un *individuo* puede ver está limitado por el sistema, pero ampliar el reconocimiento sigue siendo responsabilidad de un *individuo*. Sólo la gente que es invisible dentro del sistema puede y debe mostrar la verdad de la exclusión.

Esto está incrustado en la a menudo oída frase de ‘no pises mi experiencia vivida’ [‘don’t speak over my lived experience’]. En los círculos feministas, se suele sostener que los hombres no deberían poner en cuestión las interpretaciones de la opresión de las mujeres hechas por mujeres, en base a que ellos no la han experimentado. Por ejemplo, un debate en torno al aborto en la Universidad de Oxford se canceló cuando salió a la luz que sería entre dos hombres. La respuesta feminista argumentó que dejar que dos hombres discutieran sobre el aborto era inapropiado porque ninguno de los ponentes se tendría que plantear jamás tener un aborto: ‘Como podéis imaginaros, quienes tenemos úteros estamos increíblemente enfadadas por que fueran capaces de hablar por nosotras y por encima de nosotras’<sup>50</sup>. Esta dependencia sobre la experiencia evade la necesidad de hacer y defender declaraciones políticas que no sólo se ciñan a las circunstancias personales. No está de moda profesar una postura que se base en la creencia en algo universal, pero la confianza ciega en la experiencia elimina la necesidad de juzgar. Sin la capacidad de juzgar, no obstante, la capacidad de comprender la opresión queda comprometida. Esta aproximación apunta a un descenso hasta el solipsismo, puesto que se pierda la posibilidad de comprender

---

<sup>48</sup> Kruks 1995, p. 4.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> McIntyre 2014.

la experiencia de otras personas. Es más, el hecho mismo de la opresión se confunde con la acción en su contra. Esto es lo que Chandra Mohanty critica como 'la tesis de la ósmosis feminista', la cual asume que las mujeres son feministas por su experiencia femenina<sup>51</sup>. En efecto, hay bastantes mujeres que, a pesar de tener un útero o de haber tenido un aborto, no defienden los derechos reproductivos.

La reificación de las identidades oprimidas comete el error de presumir que el sufrimiento de una opresión constituye un 'afuera' del poder. Como nos muestra Donna Haraway, 'no hay una visión inmediata desde los puntos de vista de los subyugados'<sup>52</sup>. El relato de la visión supone que la claridad de un punto de vista oprimido es el reverso de la posición que este critica. Es una reacción contra el supuesto de que la visión es natural, que su determinación no está situada y es universal. Esta es la posición que se le atribuye tradicionalmente al varón blanco 'sin marcas', la universalización de la perspectiva de los privilegiados. Sin embargo, presuponer una verdad en base a la posición de los oprimidos todavía reproduce una división entre aquello que puede ser visto y experimentado y aquello que no. Existe 'un serio peligro de romantizar y/o apropiarse de la visión de quienes tiene menos poder al mismo tiempo que se afirma estar viendo desde sus respectivas posiciones'<sup>53</sup>. Haraway insiste en que todas las experiencias están mediadas y en que todas las mediaciones están afectadas por el poder, en cómo "no todas las perspectivas son igual de válidas en la lucha contra la dominación: simplemente 'ser parte' de un grupo oprimido o marginalizado no confiere automáticamente un privilegio para formular verdades"<sup>54</sup>

La tendencia a la epistemología de la procedencia hace que la experiencia se convierta en la medida de la verdad dentro de la retórica de la liberación. Sostengo que la narrativa neoliberal de la identidad [selfhood] ha influido en el estándar de autenticidad que se representa en las narrativas de la opresión. El sujeto del neoliberalismo es el empresario de sí mismo; la carga del cuidado recae completamente sobre el individuo. La fantasía neoliberal de la autenticidad declara que la única cosa que importa es el núcleo interno del sí mismo, que se conserva inmaculado. Es a través de la confesión que el sujeto supuestamente revela un núcleo presuntamente auténtico, ubicándose en relaciones de poder y abriéndose a examen<sup>55</sup>. Las emociones y la experiencia tienen que someterse al

---

<sup>51</sup> Mohanty 2003, p. 109.

<sup>52</sup> Haraway 1988, p. 557.

<sup>53</sup> Kruks 1995, p. 7.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Foucault 1976.

escrutinio público. El sujeto neoliberal es el sujeto del trauma; revelar el auténtico sí mismo se ha convertido en un imperativo dentro de una cultura confesional, en la que el reconocimiento del sufrimiento es equiparable a la condición de persona. Allí donde se pensó alguna vez que las características físicas mostraban un núcleo inmutable de la identidad, ahora es el trauma el que da testimonio de la verdad.

Linda Alcoff describe el caso de Alice Rhineland, en los 1920s, cuyo marido blanco la demandó para obtener la nulidad de su matrimonio después de haber descubierto que ella era ‘de color’. El abogado de Rhineland, en un esfuerzo por probar que su marido tenía que haber conocido su raza antes de casarse con ella, le pidió que le mostrara sus pechos al juez, el cual sería capaz de discernir su raza por su presencia física. La implicación de que el verdadero yo, una identidad auténtica, está siempre presente y se puede tanto revelar como juzgar públicamente siempre ha estado implícita en las narrativas de la identidad<sup>56</sup>. Esto ha asumido un nuevo significado en el contexto neoliberal de la confesión, puesto que la exigencia de un juicio se internaliza y cumple constantemente mediante la confesión. Yasmin Nair escribe:

Ah, confesar, siempre confesar, revelar, siempre revelar, siempre, siempre ser Ella Quien Sostendrá Su Literales y Metafóricos Pechos y Hablará Grandes Verdades. Esta es la exigencia neoliberal [...] ¿Cómo podríamos pensar jamás que somos reales si no confesamos? ¿No tienes dramas trágicos? ¡Invéntatelos! Pero siempre: Confiesa y Revela.<sup>57</sup>

Hoy día, la confesión del trauma, del ‘drama trágico’ como ‘gran verdad’, es la marca de un yo auténtico. Las experiencias de opresión quedan reificadas como autenticidad, igual que las cuestiones políticas se reducen a cuestiones de moralidad.

## VII

A medida que las identidades se fragmentan cada vez más y las condiciones existentes para la *praxis* colectiva se quiebran cada vez más, deja de haber un fundamento estable en base al cual formar nuevas colectividades: ‘hasta cuando los márgenes se afirman como márgenes, el asalto desnaturalizante que realizan sobre la coherencia de la identidad colectiva se vuelve contra ellos para poner en cuestión sus propias identidades’<sup>58</sup>. La jerga del trauma ofrece un modo de igualar a la gente y afiliarla en base a su sufrimiento. Su transformación en una

---

<sup>56</sup> Alcoff 2006, p. 7.

<sup>57</sup> Nair 2013.

<sup>58</sup> Nair 2013, p. 53.

condición de víctima constituye un rechazo de la narrativa neoliberal dominante acerca de la responsabilidad propia. Aunque ya no podemos presuponer una experiencia compartida, aunque las experiencias de cada persona son únicas y auténticas, a la gente la une el dolor de su experiencia pasada. El problema con esta concepción es que se abstiene de convertir el sufrimiento en la visión de un mundo diferente. El interés en la política se rebaja a una cuestión de reconocimiento, que también puede verse como un modo de sortear la falta de organización colectiva. Al afirmar un colectivo que no se crea a sí mismo, sino que es un producto del fracaso del sistema, la necesidad de organizar, crear y compartir una visión se elude. Esto puede enmarcarse como un desplazamiento de lo colectivo, que es el producto de un esfuerzo humano concertado para crear una posición compartida, hacia una coalición de diferentes posiciones de sujeto.

La confusión entre opresión e identidad conduce a la reificación del sufrimiento como constitutivo de la identidad. La exigencia de la impotencia, tal y como la llevan a cabo los sujetos oprimidos, es una falsa caracterización de las múltiples posiciones y apuestas que las gentes oprimidas tienen en el sistema. En el encuentro de Black Lives Matter con Hilary Clinton, donde las activistas se negaban a ‘decirte lo que tienes que hacer’, se puede ver cómo las activistas de distancian del poder. El problema se enmarca como ‘un problema blanco de violencia. [...] no hay mucho que podamos hacer para detener la violencia contra nosotras’<sup>59</sup>. Esto es una negación de los modos en que la gente oprimida puede influir y tener interés en los regímenes opresivos.

BLM es una red diversa comprendida por múltiples posiciones y el ejemplo que he usado no pretende ser indicativo de todo lo que es esta amplia coalición. No es más que un ejemplo que refleja la prevalencia de una política de la exigencia. Lo que sí es notable, sin embargo, es que, sin una estructura de poder centralizada o unos principios compartidos, hay un conjunto enormemente variable de políticas que quedan bajo la misma bandera. La estructura dispersa de la red BLM significa que el poder discursivo del nombre ‘BLM’ puede ser capturado teóricamente por cualquiera, sin ningún tipo de rendición de cuentas por su uso. En este sentido, es tanto una plataforma como un movimiento. BLM se retrata como una coalición diversa y heterogénea, que contiene múltiples perspectivas y exigencias. En los más de 1030 momentos de disrupción bajo la bandera de BLM, el contenido de las demandas inmediatas y concretas de cada protesta no tiene importancia alguna. Alicia Garza, una cofundadora del movimiento, sostiene que ‘no nos

---

<sup>59</sup> Tesfaye 2015.

interesa vigilar quién es y quién no es parte del movimiento. Si alguien dice que forma parte del movimiento BLM, es verdad'<sup>60</sup>. Discutiblemente, esto refleja más a fondo el desplazamiento del colectivo a la coalición y la penuria de la visión política que lo mueve, la cual borra todo margen para el juicio político. En lugar de unirnos *para* algo, sólo podemos unirnos en base a la exclusión y la impotencia, una multiplicidad de identidades que comparten el trauma de las vidas negras.

La prevalencia de este marco en la política identitaria de izquierdas muestra la individualización neoliberal de la lucha política. Por ejemplo, la popularidad del libro *Why I Am No Longer Talking to White People About Racism* demuestra su pobreza de visión a la hora de concebir la acción colectiva. Reni Eddo-Lodge escribe que

El racismo es un problema blanco. Revela las ansiedades, hipocresías y dobles raseros de la blanquitud. Es un problema en la psique de la blanquitud que la gente blanca tiene que hacerse responsable de resolver. Desde fuera no se puede hacer gran cosa.<sup>61</sup>

Eddo-Lodge sostiene que hablarle de racismo a sus allegadas blancas es responsabilidad de las personas blancas. Otra vez, este marco rebaja el antirracismo a un proyecto interpersonal de cambiar actitudes. Al concebir a la gente no-blanca sin ninguna responsabilidad por influir, educar o concienciar, se la termina viendo como un 'afuera' constitutivo del sistema. Este marco fetichiza la impotencia y la condición de víctima de quienes sufren racismo, que se toma por algo que se recrea principalmente mediante los cruces interpersonales. Aparecen como individuos desfavorecidos, no como un colectivo común.

Como he argumentado, no hay ni un 'afuera' constitutivo del poder, ni una pureza en la visión desde el punto de vista aventajado de los oprimidos. La lógica de esta forma de pensar renuncia a la posibilidad de un cambio radical a la escala de la totalidad del sistema. Al reducir el alcance del antirracismo a la reflexión individual y el diálogo interpersonal, el sistema de la supremacía blanca queda reificado como una brutalidad económica, política y social sin contestación posible. Como he argumentado, sin un análisis político de la opresión estructural que esté bien historizado, el racismo y la misoginia sólo pueden patologizarse como rasgos individuales, como 'un problema en la *psique*'. Esto se extiende naturalmente a una política de la culpa (blanca), donde las cuestiones políticas se trasponen a un registro moral y no pueden tratarse más que a través de la reflexión introspectiva y una purificación del yo. De este modo, el ímpetu de los

---

<sup>60</sup> Alicia Garza, citado en Fletcher 2015.

<sup>61</sup> Eddo-Lodge 2017, p. 219.

principios políticos colectivos y universales queda sustituido por la exigencia de reflexionar sobre el sufrimiento y el trauma. La lucha sistémica se vuelve inútil y sólo quienes tienen poder social pueden decidirse a cambiar sus actitudes: ‘No. No es tarea de las personas de color vencer al racismo, es responsabilidad de las personas blancas abandonarlo por completo’<sup>62</sup>.

Sostengo que esta fijación en las actitudes individuales es una colisión con la racionalidad neoliberal. Al reducir los fenómenos políticos a una patología personal, el racismo queda asimilado a una cultura confesional, transformándose en un agregado de rasgos individuales que se pueden gestionar. Este gesto deja de lado una política colectiva que reconocería cómo las actitudes individuales son irrelevantes más allá de su contextualización en las estructuras del poder, las cuales son contingentes por sí mismas. La reificación de la condición de víctima no puede comprender el modo en que los sistemas opresivos están plagados de contradicciones y antagonismos. El problema de desplazar la responsabilidad de la ‘víctima’ al ‘perpetrador’ es que, aunque *teóricamente* se rechace el sistema desigual existente, *en la práctica* se les plantean exigencias al sistema y a quienes tienen el poder en él, dependiendo implícitamente de la legitimidad de su existencia. Una política del exigir viene a sustituir a una política del crear y, al denegar el poder, afirmando que la opresión se puede superar a través del reconocimiento, el poder del sistema existente queda reforzado.

## VIII

Para poder ir más allá de los efectos despolitizadores de la individualización que he identificado, es necesario reconsiderar la saliencia política de la construcción de un colectivo, como la vía hacia la concepción de maneras alternativas de vivir. El modo actual en que pensamos la identidad colectiva resulta de la percepción de experiencias compartidas de trauma impuestas desde fuera. Aunque es importante reconocer los elementos psíquicos del trauma y el sufrimiento, es igualmente importante evitar reificarlos como una identidad. ¿Cómo podemos hacer para ir de una coalición del sufrimiento a una comprensión común de nuestras experiencias, a una nueva visión para construir un nuevo mundo? ¿Qué puede entrar en escena? ¿Cómo pueden los sujetos negociar su deseo de

---

<sup>62</sup> Denzo Smith 2013.

reconocimiento con la necesidad de transformar lo que significa el reconocimiento?

Este trabajo abre caminos para futuras investigaciones de estas cuestiones. Tenemos que atender a las condiciones vivientes de la agencia, aceptando que cualquier identidad siempre será parcial. Esto exige una política emancipatoria de base amplia que pueda ir más allá de los efectos anquilosantes de las políticas identitarias interpersonales. Lo universal, sin embargo, nunca se articula por adelantado. El sujeto que se involucra en la acción colectiva no es un objeto preexistente, sino una creación en el trascurso de la acción. Desafiar el embargo de la identidad colectiva es reabrir la relación entre lo particular y lo universal, lo individual y lo colectivo, de un modo que el neoliberalismo ha supuestamente excluido. El universal invisible de un agente descarnado y el particular visible que exige reconocimiento son la multiplicidad del potencial humano.

Aunque la forma concreta de estas tensiones cambia con nuestras condiciones materiales, la esencia es históricamente visible. Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas*, afirma su existencia simultánea como un hombre y como un hombre negro. Ve cómo lo visible es la inscripción material de la alienación respecto a lo universal en potencia. Sólo transformando el significado de lo visible no se puede superar la contradicción fundamental entre la apariencia y la esencia. No es más que ‘exaltar el pasado a expensas de mi presente y mi futuro’<sup>63</sup>. Pero, desde su propio pasado, busca crear el futuro del mundo. Si queremos cambiar los modos en que el cuerpo aparece, tenemos que desafiar las relaciones presentes entre esencia y apariencia. Habiéndonelas con el significado de la identidad, Fanon escribe que ‘El *negro* no es. No más que el blanco’<sup>64</sup>. Reconocer el peso del pasado no exige repetirlo. Para desplazarse de una política del ‘yo soy’ a una política del ‘queremos’ hay que considerar de nuevo lo que significa identificarse mediante una primera persona del plural, a través de las particularidades de las múltiples articulaciones posibles de los ‘yoes’: ‘Sólo recobrando el yo y sometiéndolo a escrutinio pueden llegar a producirse las circunstancias ideales para el surgimiento de un mundo humano’<sup>65</sup>. La creación continua de un nuevo ‘nosotros’ es la articulación de una nueva posición de sujeto colectiva y una declaración del potencial humano para la posibilidad futura. Esta articulación, como un proceso de empeño colectivo, debería llevarnos a mirar tanto hacia afuera como hacia adentro.

---

<sup>63</sup> Fanon 2008, p. 176.

<sup>64</sup> Fanon, p. 180.

<sup>65</sup> Fanon, p. 181.

## Bibliografía

- Alcoff, Linda Martín 2000, 'Who's Afraid of Identity Politics?', en *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*, editado por Paula M.L. Moya y Michael R. Hames-Garcia, Berkeley: University of California Press.
- Alcoff, Linda Martín 2006, *Visible Identities: Race, Gender and the Self*, New York: Oxford University Press.
- Bauman, Zygmunt 2001, *The Individualised Society*, Cambridge: Polity Press.
- Boltanski, Luc and Eve Chiapello 2006, *The New Spirit of Capitalism*, traducido por Gregory Elliot, London: Verso.
- Bourdieu, Pierre 1998, 'The Essence of Neoliberalism', *Le Monde Diplomatique*, December, disponible en: <<https://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu>>, accessed 26 November 2015.
- Breines, Winifred 2006, *The Trouble Between Us: An Uneasy History of White and Black Women in the Feminist Movement*, New York: Oxford University Press.
- Brown, Wendy 1995, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy 2002, 'Suffering the Paradoxes of Rights', en *Left Legalism/Left Critique*, edited by Wendy Brown and Janet Halley, Durham, NC: Duke University Press.
- Class Action n.d., 'What is Classism?', *Class Action*, disponible en: <<http://www.classism.org/about-class/what-is-classism/>>, accessed 26 November 2016.
- Crenshaw, Kimberlé Williams 1989, 'Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics', *The University of Chicago Legal Forum*, 140: 139–67.

- Crenshaw, Kimberlé Williams 1991, 'Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Colour', *Stanford Law Review*, 43, 6: 1242–99.
- Dardot, Pierre and Christian Laval 2013, *The New Way of the World: On Neoliberal Society*, traducido por Gregory Elliot, London: Verso.
- Davis, Kathy 2008, 'Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful', *Feminist Theory*, 9, 1: 67–85.
- Denzo Smith, Mychal 2013, 'White People Have to Give Up Racism', *The Nation*, 14 February, disponible en: <<https://www.thenation.com/article/white-people-have-give-racism/>>, accessed 23 May 2017.
- Eddo-Lodge, Reni 2017, *Why I'm No Longer Talking to White People About Race*, London: Bloomsbury Circus.
- Fanon, Frantz 2008, *Black Skin, White Masks*, traducido por Richard Philcox, New York: Grove Press.
- Ferree, Myra Marx 2009, 'Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse: Framing Feminist Alliances', en *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policy-making*, edited by Emanuela Lombardo, Petra Meier y Mieke Verloo, London: Routledge.
- Fletcher, Bill 2015, 'From Hashtag to Strategy: The Growing Pains of Black Lives Matter', *In These Times*, 23 September, disponible en: <<http://inthesetimes.com/article/18394/from-hashtag-to-strategy-the-growing-pains-of-black-lives-matter>>, accessed 7 May 2016.
- Foucault, Michel 1976, *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*, translated by Robert Hurley, Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel 1982, 'The Subject and Power', *Critical Inquiry*, 8, 4: 777–95.
- Fraser, Nancy 1997, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York: Routledge.
- Haider, Asad 2017, 'White Purity', *Viewpoint Magazine*, 6 January, disponible en: <<https://www.viewpointmag.com/2017/01/06/white-purity/>>, accessed 25 May 2017.
- Haraway, Donna 1988, 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective', *Feminist Studies*, 14, 3: 575–99.
- Hill Collins, Patricia 1990, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston: Unwin Hyman.

- hooks, bell 1990, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, London: Pluto Press.
- hooks, bell 2015, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Third Edition, New York: Routledge.
- Kruks, Sonia 1995, 'Identity Politics and Dialectical Reason: Beyond an Epistemology of Provenance', *Hypatia*, 10, 2: 1–22.
- Lemke, Thomas 2007, "'The Birth of Bio-politics": Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality', *Economy and Society*, 30, 2: 190–207.
- Markell, Patchen 2003, *Bound by Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Marx, Karl and Frederick Engels 2004, *The German Ideology, Part One*, New York: International Publishers.
- May, Todd 2010, *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- McIntosh, Peggy 1988, *White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women's Studies*, Wellesley, MA: Wellesley College, Centre for Research on Women.
- McIntyre, Niamh 2014, 'I Helped Shut Down An Abortion Debate Between Two Men Because My Uterus Isn't Up For Their Discussion', *The Independent*, 18 November, disponible en: <<http://www.independent.co.uk/voices/comment/i-helped-shut-down-an-abortion-debate-between-two-men-because-my-uterus-isnt-up-for-their-discussion-9867200.html>>, accessed 26 November 2016.
- Mitchell, Eve 2013, 'I Am a Woman and a Human: A Marxist-feminist Critique of Intersectionality Theory', *Unity and Struggle*, 12 September, disponible en: <<http://unityandstruggle.org/2013/09/12/i-am-a-woman-and-a-human-a-marxist-feminist-critique-of-intersectionality-theory/>>, accessed 26 November 2016.
- Mohandesi, Salar 2016, 'Identity Crisis', *Viewpoint Magazine*, 16 March, disponible en: <<https://www.viewpointmag.com/2017/03/16/identity-crisis/>>, accessed 10 May 2017.
- Mohanty, Chandra Talpade 2003, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, NC: Duke University Press.

- Nair, Yasmin 2013, 'Confession, Neoliberalism, and The Big Reveal', *Yasmin Nair*, 5 December, disponible en: <<http://www.yasminnair.net/content/confession-neoliberalism-and-big-reveal>>, accessed 26 November 2016.
- Neocleous, Mark 2012, "Don't Be Scared, Be Prepared": Trauma-Anxiety-Resilience', *Alternatives: Global, Local, Political*, 37, 3: 188–98.
- Read, Jason 2010, 'A Genealogy of Homo-Economicus: Foucault, Neoliberalism and the Production of Subjectivity', en *A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*, editado por Sam Binkley y Jorge Capetillo-Ponce, Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Tekanji 2006, "Check My What?" On Privilege and What We Can Do About It', *Official Shrub.com Blog*, 8 March, disponible en: <<http://blog.shrub.com/check-my-what/>>, accessed 26 November 2016.
- Tesfaye, Sophia 2015, 'Watch Black Lives Matter Activists Confront Hillary Clinton: "You Don't Tell Black People What We Need To Know"', *Salon*, 18 August, disponible en: <[http://www.salon.com/2015/08/18/watch\\_black\\_lives\\_matter\\_activists\\_confront\\_hillary\\_clinton\\_you\\_dont\\_tell\\_black\\_people\\_what\\_we\\_need\\_to\\_know/](http://www.salon.com/2015/08/18/watch_black_lives_matter_activists_confront_hillary_clinton_you_dont_tell_black_people_what_we_need_to_know/)>, accessed 26 November 2015.
- The Combahee River Collective 1977, *The Combahee River Collective Statement*, April, disponible en: <<http://circuitous.org/scraps/combahee.html>>, accessed 26 November 2016.
- Wolfe, Ross 2013, "Identity" – The Bane of the Contemporary Left', *The Charnel-House*, 31 October, disponible en: <<https://thecharnelhouse.org/2013/10/31/identity-the-bane-of-the-contemporary-left/>>, accessed 7 May 2016.