

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.