

Paula López Caballero

Debates para un antirracismo radical

En una conversación casual entre conocidos se hablaba de los problemas de desigualdad en México y, rápidamente, una invitada explicó cómo aun proviniendo de «sectores populares», se había beneficiado del «privilegio blanco»: su color de piel le había ayudado a ascender en la escala económica y era consciente de que esta opción no estaba abierta a las mayorías «morenas», o sea, en su perspectiva, a los sectores excluidos de nuestro país. Dicha exclusión, seguía mi interlocutora, se debía a la opresión colonial de México, al mestizaje y al proyecto homogeneizador del Estado que han intentado invisibilizar prácticas racistas y discriminatorias. Por eso para ella era importante hablar de color de piel y así evitar ser cómplice de ese borramiento.

Es emocionante —hasta esperanzador— que cada vez se denuncie más el racismo, la exclusión y la desigualdad; más aún cuando lo hacen voces provenientes de colectivos sociales históricamente marginados como los pueblos indígenas. Ello es mérito de numerosos intelectuales, académicos y líderes sociales que han puesto sobre la mesa problemas que se decían superados o que eran directamente negados — como el racismo o la falta de representación de colectivos minorizados — incluso al interior de los propios movimientos de izquierda. Pero estas agendas, tal y como tienden a formularse en México, también resultan desconcertantes. No porque estos problemas no existan o no sean centrales en la desigualdad, sino por su ubicuidad en el espectro político.

En efecto, la crispación que tiende a dominar sobre estos temas en las redes sociales puede hacer pensar que esas agendas encabezan, *per se*, un programa emancipatorio de transformación radical para las mayorías. Impresión que puede verse reforzada dado que el «objeto» de dichas denuncias es la exclusión sistemática de lenguas, prácticas y cuerpos de sectores subalternos. Y sin embargo, en sus formulaciones más recurrentes, es difícil encontrar en ellas un posicionamiento de izquierda explícito y claro. No me refiero a una etiqueta partidista sino a un programa abiertamente político, preocupado por la redistribución de la riqueza, la transformación de las estructuras de explotación, el freno o límite a una economía de mercado como rectora fundamental de la vida social y la emancipación de los más amplios sectores marginados.

La ausencia de una adhesión manifiesta a este horizonte político ha permitido que estas agendas puedan popularizarse en medios muy diversos; pero también ha provocado que su potencial subversivo se vea aminorado, al grado que pueden ser defendidas desde posturas más liberales e incluso desde aquellas que se enuncian como «no-políticas», reduciendo así su capacidad transformadora. El filósofo Olúfémi O. Taiwó ha denunciado esta dinámica, que él llama «captura de élite» (*elite capture*), [aquí](#). ¿Por qué sucede esto? Y sobre todo, puesto que la moneda parece estar en el aire, ¿cómo profundizar en estas demandas para constituir las, sin ambigüedad, en agendas de izquierda? En plena era de la posverdad y de las sentencias-en-un-tuit, apuesto aquí por una confrontación de ideas respetuosa en donde el desacuerdo no provoque invalidación sino que pueda constituirse en una oportunidad de construir.

La política folk, el castillo de vampiros y el reconocimiento afirmativo

En los últimos años, la coyuntura mundial que explotó con el movimiento BLM fue aprovechada benéficamente en México para poner en primer plano las denuncias contra el racismo y las demandas por reconocimiento e inclusión de colectivos sociales, cuerpos, lenguas y prácticas que no se identifican como parte de la norma dominante. Sin embargo, tal vez por un sentido estratégico o simplemente de manera involuntaria, esta ola mundial nos llegó sin los ricos cuestionamientos que los mismos militantes o intelectuales antirracistas o de izquierda le han dirigido a estas denuncias en otros contextos, algunos desde hace casi treinta años (ejemplos de estos debates se encuentran [aquí](#), [aquí](#) y [aquí](#)). Por lo mismo, muchas de sus críticas siguen siendo válidas para reflexionar sobre las agendas actuales en México, y probablemente también en otros contextos latinoamericanos.

Muchas de estas agendas, aun cuando buscan atajar problemas estructurales, tienden a enunciarse desde «lo local, lo espontáneo o personal, lo horizontal y lo antiestatal». Esta forma de posicionarse en el escenario político es lo que Srnicek y Williams (2017) llaman «política folk». La política folk no es una postura explícita o un reclamo concreto sino un sentido común, una «tendencia implícita» presente en movimientos tan diversos como el consumo ético, algunos movimientos antirracistas, Occupy, las zonas autónomas temporales, el horizontalismo del EZLN, entre otros. Este sentido común apuesta por las experiencias personales o los actos espontáneos o por cambios en la «forma de vida». La política folk también prefiere que la toma de decisiones sea asunto de cada individuo y no de líderes o representantes, a quienes se les ve con suspicacia. Y, finalmente, dado que el trabajo está orientado principalmente a las prácticas individuales, no se aspira a interpelar a las instancias estatales, vistas como inherentemente autoritarias y verticales, sin distinción alguna entre épocas, escalas, contextos, etc.

Por eso, para la política folk resulta congruente plantear estrategias de aparente «retiro», ya sea respecto del Estado o del capitalismo. Se trata, en suma, de opciones individuales que buscan incidir en el mundo social por la vía de adoptar una postura moralmente «alternativa». Piénsese así en la idea de «hacer comunidad» para paliar los efectos de la economía de mercado (comprando con comercio justo o creando redes locales de solidaridad), o en el ejemplo con que inicié, donde verbalizar el color de piel en una reunión se plantea como un acto en sí mismo emancipatorio o disruptivo.

Si bien estas alternativas locales, cotidianas, individuales y morales pueden ser instigadoras de cambios sociales, pueden también mantener afinidades electivas con la economía del mercado y el estado neoliberal, cuya función social cada vez se reduce más. Si acaso estas acciones pudieron ser contestatarias frente a estados totalizadores e intervencionistas, ¿lo siguen siendo hoy, que la diversidad es casi un concepto mercantil y en donde el propio proyecto hegemónico se ha construido sobre la segmentación social y el abandono de todo tipo de demanda socioeconómica transversal? Por todo ello, a pesar de su impulso transformador y de los logros puntuales que puedan alcanzar a nivel local, concluyen Srnicek y Williams, la «política folk» no puede entenderse como un desafío al capitalismo neoliberal ni al orden hegemónico.

La intimidad que pueden compartir estas agendas con el orden neoliberal fue diseccionada en [un brillante texto](#) escrito por el crítico y anarcosindicalista británico Mark Fischer hace casi diez años. Con británica ironía, Fisher describe lo que llama el «castillo de vampiros»: una

«configuración libidinal-discursiva», burguesa y liberal, que se apropia de la energía de las luchas contra el racismo, el machismo, el heterosexismo, hasta hacer parecer que atacarlo a él es atacar a las luchas mismas.

Para vaciar de su potencial disruptivo a estas luchas, el castillo de vampiros insiste, en primer lugar, en que no podemos entendernos a menos que pertenezcamos al mismo grupo identitario, en el cual debemos vivir en vez de luchar por que todos estén libres de la necesidad de usar dichas clasificaciones. En segundo lugar, lejos de popularizar una posición de izquierda, el castillo de vampiros busca instituir una «posición de superioridad elitista en la que a la superioridad de clase se le agrega una superioridad moral». Y finalmente, en lugar de abonar a la tarea de articular la clase, la raza y el género, el castillo de vampiros sospecha de toda mención a la clase como factor explicativo, dando como resultado «justamente, la desarticulación de la clase respecto de las otras categorías». En Estados Unidos, incluso, introducir la desigualdad de clase al debate antirracista [ha sido denunciado](#) como «reduccionismo de clase». Así, tanto en la Gran Bretaña de hace una década como en las denuncias actuales en México, la simple mención de la clase es leída como un intento por degradar o quitarle fuerza a la variable raza o a la variable género.

Con este afilado diagnóstico, la conclusión solo puede ser categórica: las agendas identitarias o antirracistas, sin una profunda y explícita articulación con la clase, terminan transformando un problema social en una etiqueta más de consumo, gracias a su fácil asimilación al mercado, a su moralismo desmovilizador y a su supuesta interseccionalidad que no lo es, pues, en la práctica evacúa a la clase del panorama. Tal vez por eso puede haber programas en cadenas multinacionales de *streaming*, columnas en periódicos transnacionales claramente alineados con la derecha y el mercado y actores de estatus —y salarios— internacionales abordando el tema.

Habrá quien responda que esta difusión de las agendas antirracistas y a favor del reconocimiento de colectivos invisibilizados es de celebrarse. Y yo coincido. La importancia de estos logros no está en duda. La pregunta es si estas deben ser las metas. Me parece que hay en esto una confusión entre el medio —visibilizar cuerpos, prácticas, lenguas históricamente oprimidas— y el fin (combatir la desigualdad y la explotación para construir estructuras sociales más justas e igualitarias).

Esta confusión puede ir aclarándose con las propuestas de Nancy Fraser, sintetizadas en su debate con Judith Butler ocurrido hace ya casi treinta años (1995). Para Fraser, el límite de las demandas por reconocimiento que han dominado las agendas feministas, identitarias y antirracistas de Estados Unidos desde finales del siglo XX es que son «afirmativas»; esto es, que su estrategia pasa por reafirmar —e incluso reificar— las diferencias o singularidades de los colectivos que buscan ser reconocidos. El «reconocimiento afirmativo», como ella le llama, tiende a presentar a los colectivos sociales como homogéneos y armoniosos y como inherentemente alternativos. Por eso mismo son representaciones que reactivan lenguajes de pureza y autenticidad que no solo no corresponden con realidades más complejas y diversas sino que favorecen el exotismo y la esencialización.

Ejemplos de estas simplificaciones abundan en las redes y medios de comunicación al hablar de los pueblos indígenas o de los afrodescendientes. Ello abre una interesante paradoja, pues es común que los criterios y perímetros que definen a dichos colectivos se hayan establecido desde

la hegemonía. Así, incluso para intelectuales indígenas y líderes sociales, los pueblos indígenas siguen asociados al origen, a lo no-moderno, a aquello que resiste al paso del tiempo y es diferente. Ante lo cual cabe preguntarse si es posible emanciparse recurriendo a categorías y criterios promovidos por el orden hegemónico. ¿En qué medida reificar esos valores, lejos de confrontar al orden establecido, contribuye a consolidarlo?

Fraser sugiere, en cambio, orientar la lucha hacia lo que ella llama un «reconocimiento transformador», más difícil de alcanzar pero con mayores posibilidades de trastocar el orden establecido. Este tipo de reconocimiento no pasa por visibilizar la existencia solidificada de colectivos sino que busca desmontar las jerarquías mismas que se han fijado entre ellos. Su apuesta última sería una sociedad en la que «se generen libremente construcciones de identidad y diferencia y tras ello se deconstruyan» sin sedimentarlas en identidades congeladas, lo cual solo sería posible sobre la base de una sociedad globalmente igualitaria (que no homogénea). Dicho de otro modo, la aspiración es que la pertenencia o identificación con colectivos reificados no sean condición para acceder a mayores recursos o reconocimiento.

Así, ya no se trataría únicamente de «reconocer» la singularidad de la experiencia propia de los afroamericanos o de los pueblos indígenas para otorgarles recursos. Se trata más bien de apostar por desvanecer la diferenciación de grupo que originó la necesidad de reconocer a estos colectivos y que mantiene a quienes son así identificados en la marginalidad y la exclusión. Ese desdibujamiento pasaría, para Fraser, por atajar de manera directa y contundente las desigualdades de clase: más impuestos a la riqueza, más inversión pública en educación y salud, más espacios para la toma de decisiones, alternativas reales a la economía de mercado, etc.

Ciertamente, la inclusión de actores de piel morena en producciones comerciales o de autores indígenas en medios de comunicación hegemónicos será siempre necesaria. Pero no puede asimilarse a un programa político que busque la reestructuración profunda de las relaciones de opresión y desigualdad. Estas relaciones dominantes convivirán en paz con el «reconocimiento afirmativo», hasta se alimentarán de él, mientras no incluyan planteamientos explícitos en relación al capitalismo y la redistribución de la riqueza.

De la desigualdad a la redistribución

Un diagnóstico rápido de la realidad y de la vida cotidiana de las mayorías en nuestro país sigue siendo devastador: la violencia ligada al narcotráfico y el crimen organizado, los abismos en términos de desigualdad socioeconómica (ampliados por la pandemia), la degradación de las condiciones de trabajo, la precariedad de los jóvenes, la mínima movilidad social. Todo ello da lugar a relaciones sociales cargadas de tensión, sin empatía ni una mínima solidaridad social.

En periodos de crisis como este, concentrarse en cambios morales como lo hace la política folk o promover el reconocimiento de colectivos reificados y muchas veces enfrentados entre sí, sin detenerse a considerar los efectos de clase, puede resultar atractivo como una manera de protesta social. Estas agendas han ganado espacios y batallas al situar estos problemas al centro del debate público y al visibilizar a ciertos colectivos minorizados en los medios de comunicación y las redes sociales. Nada las obliga a cambiar de ruta. Pero sería interesante que el diálogo con las coyunturas globales generara también un posicionamiento por parte de quienes reivindican estas agendas en México y otros contextos latinoamericanos respecto de aquellos comentarios críticos que han circulado en otros países.

Tal vez, si se compartiera una preocupación por la emancipación de las mayorías, las agendas a favor del reconocimiento y las agendas antirracistas podrían articular más explícitamente la importancia de alimentar alianzas entre sectores subalternos más allá de sus identificaciones socioculturales, plantear una interseccionalidad real que otorgue a la clase un valor explicativo o formular demandas orientadas a aminorar la desigualdad de clase interpelando al Estado y no renunciando a él. En suma, y a riesgo de perder popularidad en los medios, imaginar un programa de izquierda que no se contente con enunciar la desigualdad sino que avance en demandar redistribución. Solo así, haciendo explícito un horizonte político vasto y ambicioso, estas agendas pueden volverse realmente estratégicas en la exigencia de una transformación más estructural. Esto es, dejar claro que las demandas por mayor visibilidad y reconocimiento son el *medio* para alcanzar algo más, y no el *fin* de la lucha y la transformación social.

[Fuente: [Jacobinlat](#)]