

03

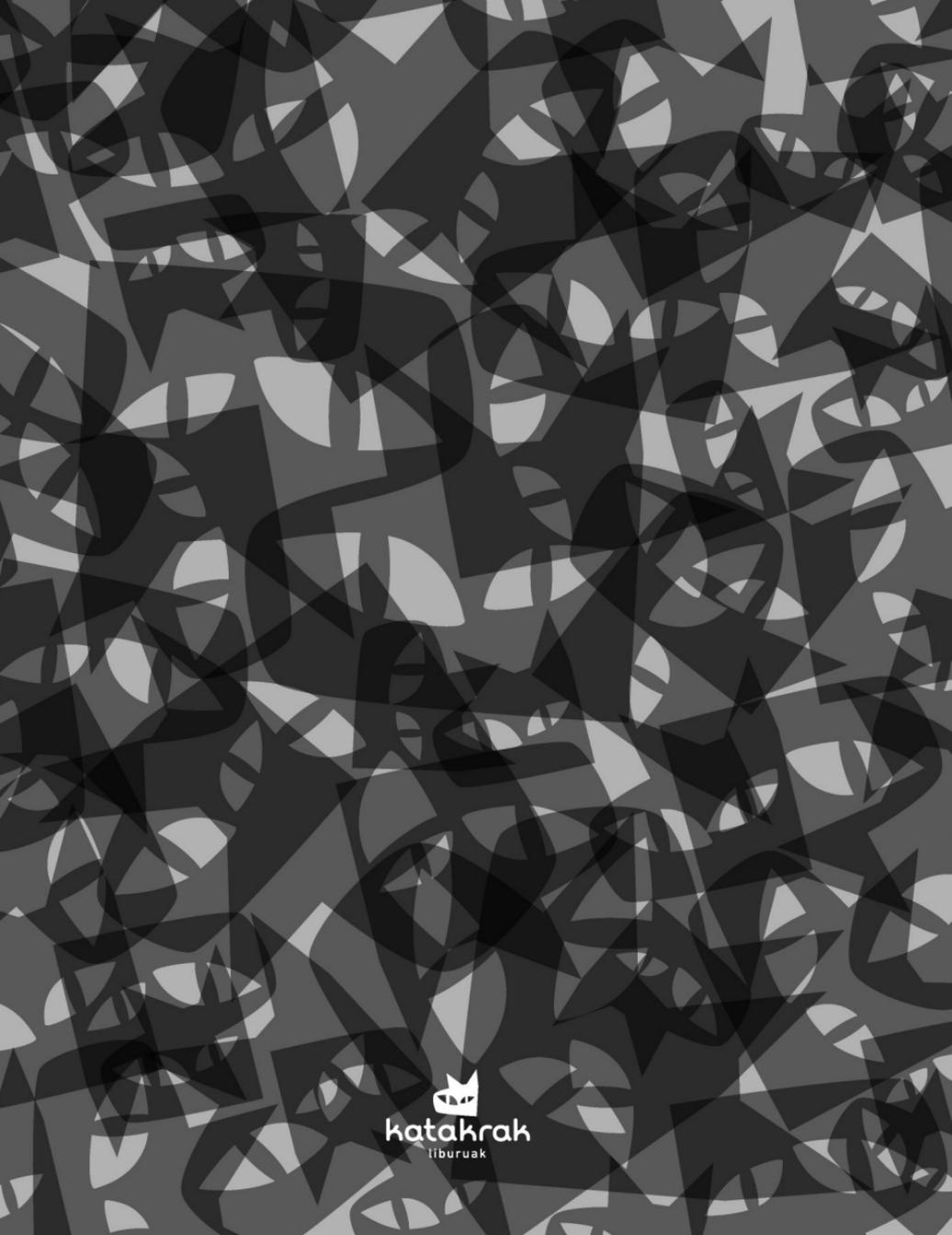
¿QUÉ HACER AHORA CON EL RACISMO BLANCO?

DEL PATERNALISMO
AL APOYO MUTUO

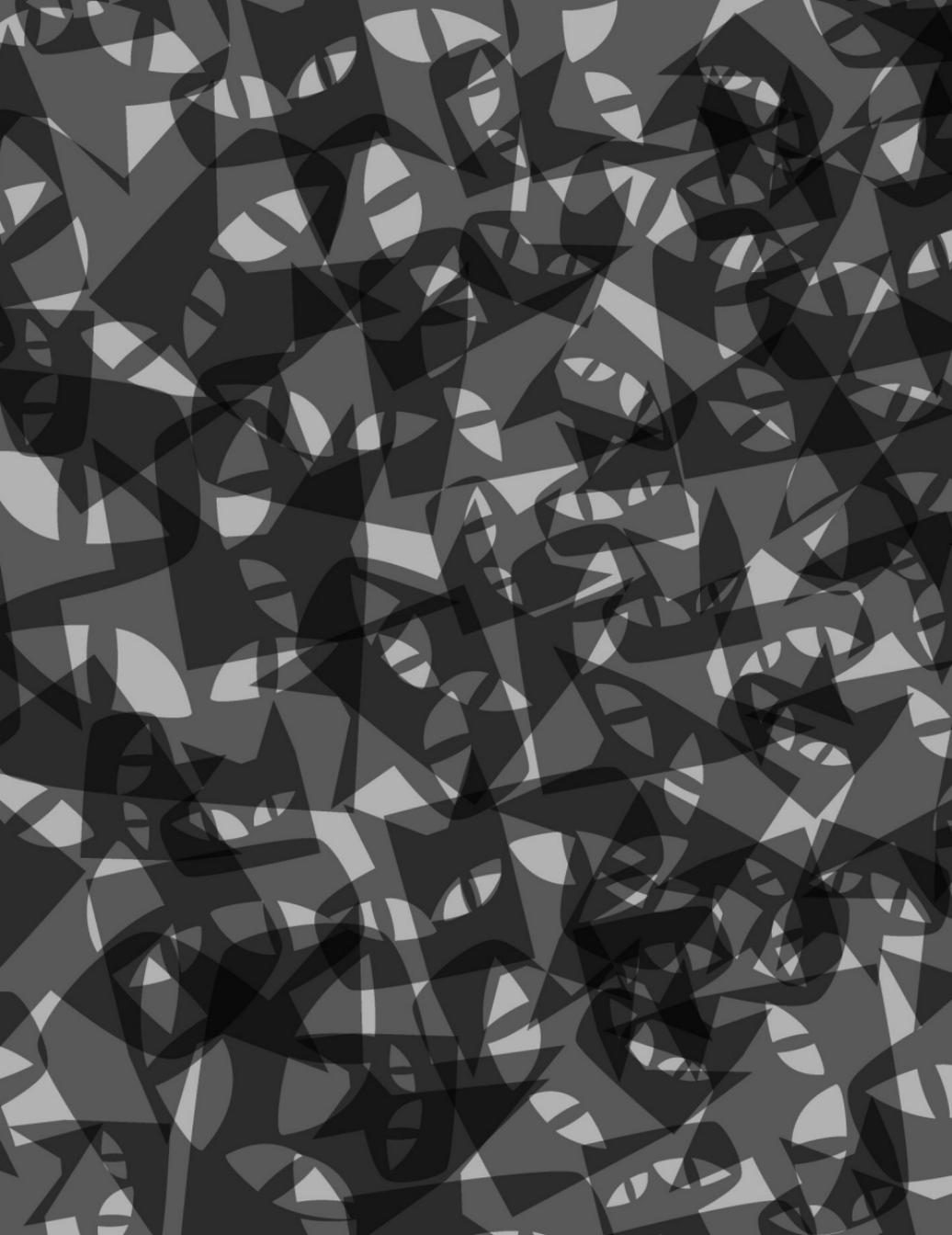
Emma Dabiri



katakarak
liburuak



katakarak
liburuak



**¿QUÉ HACER
AHORA CON EL
RACISMO BLANCO?
DEL PATERNALISMO AL APOYO MUTUO**

Emma Dabiri

¿QUÉ HACER AHORA CON EL RACISMO BLANCO? DEL PATERNALISMO AL APOYO MUTUO

Emma Dabiri

Título original (2021): *What White People can do Next? From Allyship to Coalition*

Autoría: Emma Dabiri

Traducción: Cristopher Morales Bonilla

Licencia original: © Emma Dabiri, 2021

Diseño: Koldo Atxaga Arnedo

Primera edición: octubre de 2022

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Kale Nagusia 54-56 / Calle Mayor 54-56

31001 Iruñea-Pamplona

editorial@katakarak.net

www.katakarak.net

@katakarak54



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente esta obra sólo con fines no comerciales.

No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

ISBN: 978-84-16946-79-2

Depósito legal: NA 2334-2022

Impresión: Gráficas Alzate

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
1. ENTENDER EL TRABAJO EN COMÚN	25
2. BASTA DE NEGARLO.....	49
3. DETENER LAS FALSAS EQUIVALENCIAS	59
4. INTERROGAR A LA BLANQUITUD	63
5. INTERROGAR AL CAPITALISMO	95
6. DENUNCIAR AL SALVADOR BLANCO	107
7. ABANDONAR LA CULPA.....	117
8. SACAR A LA GENTE DEL RACISMO	123

9. DEJAR DE REDUCIR A LOS NEGROS A UNA SOLA DIMENSIÓN	127
10. LEER, LEER, LEER... Y BAILAR	135
11. REDISTRIBUIR LOS RECURSOS	141
12. RECONOCE QUE ESTA MIERDA TAMBIÉN TE ESTÁ MATANDO	155
13. POSTACTIVISMO	163

Nuestra pasión por la categorización, por la vida encajada cuidadosamente encasillada, nos ha llevado a una angustia imprevista y paradójica; la confusión, una ruptura del sentido. Esas categorías, que debían definir y controlar el mundo para nosotros, nos han llevado al caos.

James Baldwin, *Notes of a Native Son*

Hay algo más en cada uno de nosotros que no puede definirse fácilmente en el lenguaje y la representación; y también hay dentro de nosotros algo que permanece inacabado y abierto al mundo. Nunca podremos reducirnos por completo a una explicación sociológica.

Jonathan Rutherford, *After Identity*

Prólogo

A lo largo de los años, han sido innumerables las personas que me han pedido algún consejo sobre el tema de la «solidaridad con las minorías», pero hasta hace relativamente poco me negaba, más allá de algunas respuestas superficiales. En la mayor parte de todo el trabajo que he hecho hasta la fecha, he sentido que mi energía creativa estaba mejor centrada en el estudio de los afrodescendientes. Además, desde que tengo uso de razón he estado fascinada por las culturas del Atlántico Negro. El Atlántico Negro, un concepto acuñado por Paul Gilroy en 1993, es una lente a través de la cual se explora la negritud más allá de los límites del Estado-nación. El término incluye a los Estados Unidos y a la costa atlántica de África, además de

atender a la existencia de culturas negras europeas que han sido tradicionalmente marginadas. Para mí, arrojar luz sobre algo que genera poder pero que se oscurece intencionadamente me parecía mucho más útil y, francamente, satisfactorio que centrarse en los «blancos», o en instruirles sobre aquellos indicadores con los que puedan reconocer mejor mi humanidad. Sin embargo, siempre se ha dado por sentado —generalmente por parte de personas que han sido racializadas como blancas— que mi interés se centra en el «racismo», o incluso en la palabra del momento: el «antirracismo». Cuando volvía a Dublín durante las vacaciones universitarias siendo estudiante de Estudios Africanos, y le contaba a la gente lo que estaba estudiando no era raro que me respondieran con un comentario ofendido del tipo: «Ah, vale, ¿entonces estás realmente en contra de los blancos?». Una respuesta desconcertante pero que me encontré con más frecuencia de lo que nos podemos imaginar. Con el paso de los años esto cambió: la suposición automática de que yo era una supremacista negra que todavía no había salido del armario disminuyó, pero la sospecha de que tenía algún tipo de sentimiento «antiblanco» fue sustituida por la creencia de que un título en Estudios Africanos equivalía a estudiar el anti-

racismo. Recientemente, recuerdo haber tenido un debate público en el que tratamos temas como el afrofuturismo, la filosofía, la veneración ancestral y su relación con los conceptos africanos del tiempo, así como la trayectoria entre el blues y la música trap. Lo disfruté mucho y las preguntas del entrevistador me parecieron refrescantes. Sin embargo, al parecer, no todo el mundo se sintió de la misma manera. Al final del acto, se me acercó una mujer que trabajaba en desarrollo en algún lugar de África. Me dijo que había disfrutado de la conversación, pero que le había parecido una oportunidad perdida: ¡quería que hubiéramos hablado de la solidaridad con las minorías! Al oír eso se me encogió el corazón.

De pronto, a través de mis experiencias como persona racializada negra en una sociedad homogéneamente blanca, así como a través de mis estudios, me *había* convertido, sin saberlo, en una experta en racismo, y había aprendido que era imposible estudiar la historia de África sin estudiar Europa, el racismo y el colonialismo, ¡y también una buena dosis de supremacía blanca! Llegué a escribir mi tesis doctoral sobre la construcción de las categorías raciales, pero eso fue mucho más tarde. Me llama la aten-

ción que a un académico racializado como «blanco» que estudia, por ejemplo, el folclore inglés, nunca se le suponga automáticamente un interés por el «racismo». Las personas «blancas» no han sido sobredeterminadas por su raza, que es precisamente la razón por la que, a menudo, hemos sido testigos de escenas de obscena indignación en aquellos momentos en los que la blanquitud¹ es señalada y comentada. Recordemos la reacción, por no hablar de las quejas, a Ofcom, cuando el presentador de noticias de Channel 4, Jon Snow, comentó que «nunca había visto tanta gente blanca en un mismo lugar», mientras describía una manifestación a favor del Brexit. Esa indignación tampoco ha desaparecido. La respuesta a las protestas a favor del Black Lives Matter se ha afirmado de numerosas maneras, sobre todo en la amenaza del gobierno británico de prohibir la enseñanza de lo que ellos llaman «estudios raciales críticos».

Pero mi reticencia a ofrecer algún tipo de consejo sobre cómo entender la solidaridad con las minorías iba más allá de todo eso. Sinceramente, en sí mis-

1 La palabra «blanquitud» traduce la palabra inglesa «whiteness». Hemos decidido esta traducción ya que la autora basa gran parte del libro en el paralelismo entre los conceptos de «negritud» (blackness) y blanquitud (whiteness). [N.del T.].

ma la palabra «aliado» me chocaba; no me gustaba —y sigue sin gustarme—. La dinámica de poder que reproduce me da asco: he visto demasiados textos que hablan del aliado y de la «víctima». En resumen, me parece que gran parte del discurso es condescendiente, tanto a nivel personal como en lo que respecta al posible aliado. No es una práctica que cree un mundo diferente.

De hecho, veo que se está desperdiciando una oportunidad histórica de reconfigurar actitudes y de reavivar la imaginación mediante una narrativa «antirracista» que, sin querer, refuerza gran parte de lo que dice querer superar, y que, en muchos sentidos, aleja a personas que podrían ser persuadidas de otra manera.

Una de las cosas que la solidaridad con las minorías no aborda es el hecho de que se puede seguir considerando a los negros como inferiores y, al mismo tiempo, estar comprometido con su «protección». Cuando recordé que muchos de los abolicionistas antiesclavistas del siglo XIX eran, a su vez, racistas que tenían creencias muy arraigadas sobre la inferioridad de los negros, me sentí aún más incómoda con todo el movimiento de «solidaridad con las mi-

norías». En lo que más se diferenciaban los abolicionistas de los esclavistas racistas era en su respuesta a cómo se debía tratar a los «inferiores» raciales; en la propia creencia de la «inferioridad» a menudo estaban de acuerdo.

En ciertos aspectos, los antirracistas de hoy son los abolicionistas del siglo XXI. El compromiso de ser solidarios con las personas negras no significa automáticamente que no se piense que son de algún modo inferiores: significa que no se cree que deban ser tratados de forma discriminatoria por ello. Además, la idea de que el antirracismo es un acto de gracia que beneficia a la pobre víctima negra oculta una inversión psicológica, además de todos los costes que conlleva la «blanquitud», y todas las pérdidas que se beben de su cáliz envenenado *también para los «blancos»*: «el capitalismo, el patriarcado y la supremacía blanca han seducido y presionado a la gente para que se conviertan en siervos».²

Nombrar la blanquitud es necesario; es la «invisibilidad» de los blancos, que se presentan simple-

2 Von Ware y Les Back, *Out of Whiteness: Color, Politics and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 149.

mente como «personas». Es la norma por defecto de la que se desvían todos los demás, lo que forma parte de su creación de poder normativo. Sin embargo, cuanto más se afirma y se reclama la «blanquitud», *sin hacer ningún otro trabajo* para desentrañar *su significado*, más queda fijada en esa articulación del yo, más se queda encasillada en la blanquitud. Algunas de las sociedades más racistas han sido las que tienen «identidades blancas» más pronunciadas y que coexisten con otras identidades racializadas.

Lamentablemente, gran parte del debate «antirracista» actual es ahistórico y carece de este análisis. Por lo general, también carece de cualquier análisis de clase o sobre el capitalismo, que parece haberse sustituido en gran medida por interpretaciones del «privilegio» interpersonal. Por ello, en este libro me he centrado intencionadamente en los textos de las primeras generaciones de intelectuales y activistas, cuyo trabajo tiene un conjunto diferente de prioridades y objetivos que parecen más claros y más colectivos. El texto *Rap on Race* de 1971 es un debate público entre dos de los intelectuales más conocidos e importantes de la época, el brillante James Baldwin y la (a veces irritante) antro-

póloga Margaret Mead. Baldwin nos recuerda que una de las «verdades» persistentes de la blanquitud es que «todos los europeos tienen una tentación mortal a tener un sentimiento de superioridad biológica».³ La blanquitud siempre está ahí, siempre está presente, determinando quién tiene una oportunidad y a quién se le niega. Sin embargo, últimamente he empezado a visualizarla como el monstruo de una película de terror: se cierne en las sombras, es amenazante, pero podemos activarlo, energizarlo y darle poder diciendo su nombre tres veces delante del espejo. Sin embargo, una vez evocado, ¿qué carajo hacemos con él? Si lo invocamos y simplemente lo dejamos suelto, libre para que corra sin control, se acabó el juego, ya que todos nos quedamos subsumidos en su furia asesina. Al igual que ocurre con el malo de las películas de terror, deberíamos invocarlo solo para matarlo. Sin esa segunda parte, que es crucial, seguiremos estando asediados, cumpliendo sus órdenes, esclavizados por sus promesas y mentiras.

Esta es una de las numerosas razones por las que cada vez me siento más reticente a hablar con, o so-

3 James Baldwin y Margaret Mead *A Rap on Race* (Philadelphia: J.B. Lippincott & Co.1971), 32.

bre, una categoría genérica de «gente blanca». Este libro se titula, por supuesto, «¿Qué hacer ahora con el racismo blanco?». Aunque quería crear un recurso concreto y práctico, el título es también una provocación. Antes de que se escribiera el libro, algunos «blancos» me enviaron un tweet para decirme lo ofensivo que era el título. Sigue siendo un tabú dirigirse a los «blancos» y, a pesar de que el anti-racismo es hoy algo más popular que nunca, sigue existiendo un reflejo en contra de nombrar la blanquitud. Sin embargo, todo esto llama la atención, que es precisamente la intención del libro. Hay que poner en escena la blanquitud, nombrarla y enmarcarla para poder desmontarla.

Aunque, por supuesto, existen paralelismos y experiencias comunes entre las personas que han sido racializadas como blancas, las diferencias que existen entre los «blancos» de distintas partes del mundo también son enormes, incluso antes de tener en cuenta la región, la clase socioeconómica, las creencias o las filiaciones políticas. Creo que esta diversidad representa una oportunidad para liberarnos de las garras mortales de la «blanquitud», un concepto que, en un principio, se inventó para aplanar estas diferencias.

Y eso es lo que necesitamos, porque en 2020, en medio de la pandemia de la Covid-19, el mundo cambió. A raíz de las protestas que siguieron al asesinato de George Floyd, la proliferación de libros sobre cómo establecer la solidaridad con las minorías se volvió abrumadora. Mis viejas reservas volvieron a aflorar, pero también percibí un compromiso genuino por parte de mucha gente «blanca» para, al menos, empezar a abordar las heridas centenarias que siguen infectando el presente. Como respuesta a todo ello, creé un recurso en Internet con el título de *¿Qué hacer ahora con el racismo blanco?* Al parecer, el texto tuvo una gran repercusión. Este libro es una versión ampliada del mismo.

A medida que nos vamos sorprendiendo por los acontecimientos que definen nuestra era y que van produciendo el mundo, vamos encontrándonos en los albores de una civilización que ya está preparada para volver a ser construida de nuevo. Basándome en mis años de estudio y en mis experiencias personales, así como en mis reflexiones sobre un año que ha sido realmente único, presento este libro como una propuesta para dar paso a ese mundo nuevo.

Estoy segura de que la mayoría de nosotras nos sentimos al borde de algo nuevo: estemos a punto de caer por el precipicio del desastre o de atisbar el umbral de una realidad reimaginada y justa, el futuro parece pender de un hilo. La dirección que tomemos constituirá nada menos que la diferencia entre la vida y la muerte. Seguir por el camino que estábamos recorriendo solo puede significar la muerte. Y este camino lo rechazamos. Es nuestra resistencia a la muerte la que nos llevó a las calles para cantar que *las vidas negras importan*. Es nuestra resistencia a la muerte la que ha hecho que miles de personas se reúnan para protestar contra la profanación del medio ambiente. Millones de nosotras sentimos profundamente que el cambio es necesario desde hace mucho tiempo, a menos que sucumbamos a la muerte.

Las fuerzas que desprecian la vida de los negros, de los indígenas, de los marginados y de las mujeres son las mismas que desprecian la vida de la propia Tierra; individuos que se ven a sí mismos como si estuvieran completamente apartados de otras personas, que se imaginan desconectados del mundo natural sobre el que asumen un dominio con muy poca visión de futuro, que ven la destrucción y la

degradación de la vida como un intercambio justo por los estrechos y vigilados límites de las identidades etnonacionales, la búsqueda de la riqueza o la consecución del estatus de multimillonario.

Rechazamos todo esto. A partir de este rechazo, otros mundos emergen como un espejismo en el horizonte. Pero no podemos suponer que las protestas que hemos organizado hasta ahora sean adecuadas para que esos mundos nuevos empiecen a nacer. No hemos descifrado las coordenadas. No se puede dar por sentado el viaje que tenemos que hacer para llegar hasta allí.

Creo que ya hemos precisado cómo decir lo que no queremos, pero nos resulta más difícil articular lo que sí queremos y, mucho más, cómo conseguirlo. Las protestas y las diferentes formas de organización que surgieron tras el asesinato de George Floyd nos han demostrado, sin lugar a dudas, que existe una gran sed de cambio. Pero no se trata tanto de que haya demasiadas cosas por hacer, sino que necesitamos un nuevo enfoque, que sea mucho más amplio, para entender lo que queremos conseguir y los pasos necesarios para conseguirlo. Tal y como advierte el académico George Lipsitz «las buenas intenciones y

la espontaneidad no son adecuadas frente a sistemas políticos, militares y económicos implacablemente opresivos, poderosos y bien financiados».⁴

4 Cornell West y Tricia Rose, podcast *The Tightrope: «George Lipsitz: The Eminem of Black Studies»* (2020).

1. Entender el trabajo en común

Las muestras de solidaridad y los ofrecimientos de apoyo que acompañaron a las protestas del Black Lives Matter enfadaron a muchos de mis compañeros, como es lógico. Empezaron a surgir las acusaciones de que, como tantas otras cosas relacionadas con las vidas negras, se trataba de una moda, de que aquellos cuadrados de «solidaridad» negra que inundaban Instagram eran gestos vacíos, que no tenían sentido y que eran performativos. Estoy de acuerdo, pero iría más allá y preguntaría: ¿no es esa, en general, la esencia misma (o la falta de ella) del activismo que se da en Internet? Como herramienta de representación, ¿no es, por su propia naturaleza, performativa? Parece que hemos sustituido el *hacer algo* por el *decir algo*, en un espacio en el que la pa-

labra «conversación» ha alcanzado una importancia obscenamente inflada como sustituto de la acción.

No es de extrañar, dado que estamos obsesionados con la «representación». Ese activismo ideal, que está producido dentro de un mundo de espejos, y que está encarcelado dentro de un dominio socialmente construido de significantes, ¿no está hueco? ¿No es, además, un activismo gestual y performativo? Los acontecimientos de 2020 no me enfadaron especialmente, porque, en términos de racismo, era lo de siempre. Ya estaba enfadada de antes. Había pasado la mayor parte de mi vida enfadada, ya fuera por la injusticia racial, por la desigualdad, o por el empobrecimiento intencionado de África y del Sur Global. Pero, más recientemente, también estaba enfadada por las inconsistencias, contradicciones e hipocresías que parecen caracterizar a gran parte del «activismo» de Internet y, quizás, en líneas generales al propio modelo actual de activismo. Los objetivos colectivos parecen haber sido sustituidos por la «visibilidad». Parece que hace tiempo que han desaparecido las huelgas organizadas de los movimientos de liberación negra de los años 60. Como señala Lipsitz, quedan pocas pruebas de aquellas «instituciones paralelas» que se construye-

ron entonces: las escuelas libres (*Freedom Schools*), los bancos comunitarios, los consorcios de tierras comunitarias o los locales que ofrecían de forma gratuita desayunos a los niños y niñas de las familias negras. ¿Dónde está el programa, el conjunto coherente de demandas que caracterizan y unifican este momento actual? Lipsitz continúa diciendo que «la gente se deja seducir y sobornar pensando que, si son visibles, su política es viable, que mientras vivan en una economía del prestigio, su imagen actúa como un simulacro de la realidad». Pero advierte: «a los estudios étnicos les puede ir muy bien con todo esto, mientras que a las minorías étnicas les puede ir muy mal».⁵

Hay mucha rabia que no está dirigida en ninguna dirección. La poetisa y académica feminista Audre Lorde confiesa que «a veces parece que solo la ira me mantiene viva; arde con una llama brillante e ininterrumpida —y ¡oh!, la chispa de reconocimiento se enciende en algún lugar dentro de mí al oír esas palabras, pero es el recuerdo de una emoción más que el sentimiento de la misma—». Porque «la ira», continúa Lorde, «como la culpa, es una forma incompleta de conocimiento humano. Más útil que

5 *Ibid.*

el odio, pero todavía limitada». La ira puede constituir una etapa necesaria, pero presten atención, queridos: tanto la culpa como la ira se confabulan para obstruir la trabajo en común y la identificación de afinidades y puntos de interés compartidos que existen más allá de las categorías que se inventaron para dividirnos y oprimirnos más eficazmente.

Hay múltiples razones por las que no me hicieron enfadar de forma especial las respuestas de los «blancos» a los acontecimientos de ese verano, pero una de ellas es que no espero nada de ellos. En realidad, lo que el año de la pandemia, más que ningún otro, me ha enseñado es que no tengo expectativas de ningún grupo «racial». ¿Cómo podrían millones de personas heterogéneas cumplir con algunas de mis expectativas?

En el Reino Unido teorizamos sobre lo que debería hacer la «gente blanca» dentro del contexto del antirracismo, cuando, en realidad, a menudo estamos generalizando nuestras expectativas sobre los blancos ingleses de clase media o alta, y haciéndolas universales. Y es que, casualmente, la élite inglesa *tiene* una pintoresca tendencia a referirse a sí misma como «clase media»; aun siendo autopeyorati-

vo desde el punto de vista de la corrección cultural. Pero es que su funcionalidad es más perniciosa aún, porque intenta que sus logros parezcan fruto de un mayor esfuerzo en vez de, ya sabes, el resultado de que su abuelo sea el Conde de Aylesbury, por no hablar de la normalización de lo que, a menudo, son privilegios obscenos. Y no olvidemos que muchos blancos tienen respuestas diferentes entre sí, del mismo modo que los negros también diferimos en nuestra forma de pensar (¡es algo chocante, lo sé!). Creo que es imperativo decir aquí que no estoy dejando a los «blancos» «libres de culpa» ni que haya dejado de «pedirles cuentas»; es solo que mientras escucho estas frases no sé realmente qué significan, o, incluso, realmente cómo son. ¿Quién adjudica la responsabilidad en este caso? ¿El tribunal de Twitter?

En medio de todas las repeticiones dentro del exceso de consejos que proliferaron en Internet, hubo omisiones evidentes y, lo que es más preocupante, una reafirmación del compromiso con el pensamiento racializado. Sí, el racismo es malo, se afirma, pero el debate se enmarca como si existiera la posibilidad de que hubiera resultados disponibles *distintos*

del racismo cuando se asume la «raza» como una verdad fundacional.

Esta tendencia inconsciente a duplicar las categorías raciales «blanco» y «negro», haciendo afirmaciones generales sobre los comportamientos, las creencias, las acciones y los deseos de diversos grupos de personas que están unificadas bajo «razas» ficticias y genéricas, pone de manifiesto cómo muchas de nosotras seguimos creyendo aparentemente que la raza existe como una realidad biológica natural. Tengo serias reservas sobre aquellos movimientos sociales populares que, por muy bien intencionados que sean, refuerzan de esta manera las categorías raciales. La «solidaridad con las minorías», descrita como un «acto desinteresado», exacerba la división, asumiendo una separación fundamental e inmutable entre las «diferentes» «razas», ofreciendo caridad a expensas de la solidaridad.

La creación de confluencias organizadas, por el contrario, consiste en identificar intereses compartidos. Al observar los movimientos del pasado, podemos ver que grupos mucho más radicales que la mayoría de los actuales a menudo trabajaban *juntos* (aunque, en algunos casos, por separado) en pos de

objetivos comunes y en contextos mucho más polarizados que los actuales. En los meses anteriores a su muerte a manos de la policía, Fred Hampton, el carismático y joven líder de la sección de Chicago de los Panteras Negras, creó la Coalición del Arco Iris (*Rainbow Coalition*) entre los Panteras Negras, los Young Lords puertorriqueños y los blancos suesños de clase trabajadora de los Young Patriots. La coalición⁶ se organizó en torno a la idea de que lo mejor para las personas negras y otras personas oprimidas y pertenecientes a alguna minoría, junto con los blancos marginados, era organizarse colectivamente contra el racismo, la brutalidad policial y las desigualdades perpetuadas por el capitalismo.

Recordemos que este es el período histórico en el que se dismanteló la segregación en Estados Unidos, por lo que era un asunto particularmente peligroso y tenso. Sin embargo, en contraste con la cultura actual de la cancelación, o al menos de todas las exageraciones que se pueden encontrar por Internet, que vienen provocadas por la acusación de

6 «Coalición»: respetamos el original en inglés *coalition* solo en las ocasiones que aparece en citas de otros autores o autoras. El resto de veces se ha traducido por otros conceptos ya que «coalición» en castellano hace referencia a la unión transitoria entre partidos políticos, y no al trabajo en común que propone la autora.

ser un tema «problemático» o «tóxico», el Partido de las Panteras Negras (BPP por sus siglas en inglés) tenía un enfoque diferente. Con respecto al uso de la bandera confederada por parte de los Young Patriots, ese símbolo profundamente despreciable del sur esclavista, Hampton dijo lo siguiente: «Si podemos utilizarlo para organizarnos, si podemos utilizarlo para atraer a la gente, entonces tenemos que hacerlo». Sin que nadie se lo pidiera, y sin que nadie les pidiera cuentas, los Patriotas renunciaron ellos mismos a la bandera por respeto a los Panteras.

Hay otros ricos ejemplos relacionados con los Panteras Negras. Cuando le preguntaron a Huey P. Newton, cofundador del BPP, qué podían hacer los blancos para apoyarlos, respondió que podían formar un Partido de las Panteras Blancas. Los Panteras Blancas, un grupo que no era racista, fueron creados en 1968, dos años después del BPP, por Pun Plamondon, Leni Sinclair y John Sinclair.

El Programa de Diez Puntos de los Panteras Blancas era *asertivo* en sus demandas de una vida mejor para todos. Se trata de un ejemplo de cómo personas «blancas» plantean una serie de demandas que beneficiarían tanto a los negros como a los blancos:

1. Queremos libertad. Queremos que todas las personas tengan el poder para determinar sus propios destinos.
2. Queremos justicia.

Por supuesto, mientras se confluye es vital recordar que no podemos subsumir todo en una sola lucha; pero es exactamente por eso que necesitamos convergencias de intereses *compartidos*. Existe un contraste entre las demandas de las Panteras Blancas arriba mencionadas con el tono casi servil de muchos aliados de hoy en día. A menos que uno sea masoquista (cosa que, por supuesto, ocasionalmente ocurrirá), ¿no es también mucho más persuasivo que se nos presente una visión clara del tipo de sociedad que queremos crear, porque *todos* nos beneficiaremos de ella, en lugar de que se nos reprenda para que tu «privilegio» se transfiera a una persona «negra», sobre todo cuando los pasos sobre cómo hacerlo de forma efectiva son, en el mejor de los casos, vagos y nebulosos (denunciar el racismo, recortar los sueldos, apoyar solo a las marcas «diversas»), todo ello de forma interpersonal, todo ello contenido limpiamente dentro de un marco neoliberal, y todo ello con unas imágenes tiernas para subirlas a tus redes sociales?

En 1972, el propio Huey Newton había cambiado el enfoque de sus actividades políticas desde el nacionalismo negro al «intercomunalismo», con la intención de tratar de unir y potenciar a todos los grupos que estaban privados de sus derechos. El Programa de Diez Puntos original del Partido se adaptó para reflejar este cambio de enfoque —por ejemplo, añadiendo una demanda de asistencia sanitaria completamente gratuita para todas las personas negras y oprimidas—, aunque ello provocara tensiones dentro del partido⁷. El Partido de las Panteras Negras se volvió más inclusivo en sus visiones radicales. Con ese nuevo enfoque en las injusticias, empezaron a ver más paralelismos entre las luchas de todos los explotados y oprimidos, más allá de las divisiones de raza y nación.

En contextos de diversidad racial, estas convergencias suelen ser más desestabilizadoras del statu quo que los grupos estrictamente segregados. En Sudáfrica, muchos activistas de finales de los 70 y principios de los 80 han contado que el régimen del apartheid era mucho más reaccionario contra, y punitivo hacia, las organizaciones racialmente mixtas

7 Joshua Anderson, «A Tension in the Political Thought of Huey Newton», *Journal of African American Studies* 16 (2), (2012): 249-266.

como el CNA, mientras que tenía una mayor tolerancia con los grupos que fomentaban líneas políticas separadas.⁸

El teórico, poeta y filósofo Fred Moten describe la «coalición» como algo que surge «de tu reconocimiento de que lo tienes jodido, de la misma manera que nosotros ya hemos reconocido que también lo tenemos jodido».⁹ Barbara Fields, profesora de historia en la Universidad de Columbia (y la primera mujer afroamericana en conseguir un puesto de profesora titular en esa institución), proporciona, junto con Adam Rothman, un ejemplo conmovedor al escribir sobre la muerte de una joven llamada Hannah Fizer:

Hannah Fizer se dirigía a su trabajo en una tienda de comestibles a última hora de la noche de un sábado de junio [de 2020] cuando un agente de policía la detuvo por saltarse un semáforo en rojo. Según los informes de la policía, Fizer se mostró «no conforme» y amenazó con disparar al agente, por lo que este le disparó y la mató.

8 Ware y Back, *Out of Whiteness*, 140.

9 Stefano Harney y Fred Moten, *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study* (New York: Autonomedia, 2013), 10.

Hannah, cuya compañera de trabajo la describe como «una bella persona», no tenía ningún arma. A estas alturas esta es una historia deprimentemente reconocible. Pero esta es la parte que puede resultar más sorprendente: Hannah era blanca.

Fields hace referencia a una base de datos que recoge los disparos llevados a cabo por la policía en los Estados Unidos compilada desde 2015, y en la que afirma que:

[...] la mitad de los muertos por disparos de la policía —y dentro de la cual cuatro de cada diez estaban desarmados— han sido blancos. La gente de los barrios pobres tiene muchas más probabilidades de ser asesinada por la policía que la gente de los barrios ricos. Al vivir en su mayor parte en barrios pobres o de clase trabajadora, además de estar sometidos a un doble rasero racista, los negros sufren de forma desproporcionada la violencia policial. Pero la piel blanca no proporciona ningún tipo de inmunidad.

Fields insiste en que:

[...] los que buscan una auténtica democracia deben luchar como locos para convencer a los estadounidenses blancos de que lo que es bueno para las personas negras también es bueno para ellos. Controlar a la policía asesina, invertir en escuelas en lugar de en prisiones, proporcionar asistencia sanitaria univer-

sal (incluyendo el tratamiento de la drogadicción y la rehabilitación de los adictos en las zonas rurales), aumentar los impuestos a los ricos, y poner fin a las guerras absurdas, son políticas que beneficiarían a una sólida mayoría del pueblo estadounidense. Una agenda de este tipo podría ser la base de una coalición política exitosa basada en las condiciones reales de la vida estadounidense, que eran desastrosas antes de la pandemia y que ahora son catastróficas.^{10 11}

La actual solidaridad con las minorías no consigue crear las «coaliciones» necesarias identificadas por Moten y Fields; además, carece de la visión de Hampton. Con su dependencia de la información en lugar del conocimiento, su fetichización del privilegio sin ningún medio claro de transferencia, así como las formas en que *refuerza* activamente la blanquitud, la solidaridad con las minorías no solo

10 Adam Rothman y Barbara Fields, «The Death of Hannah Fizer», *Dissent* (otoño 2020), https://www.dissentmagazine.org/online_articles/the-death-of-hannah-fizer.

11 Esto no quiere decir, por supuesto, que no haya necesidad también de políticas más específicas. Aunque algunas iniciativas beneficien a la sociedad en general, el Runnymede Trust, un *think tank* que se dedica a investigar sobre la igualdad racial en el Reino Unido, sostiene que, aunque los responsables políticos puedan afirmar que las políticas universalistas benefician por igual a todos los que están sujetos a ella, no siempre es así. Hay algunas soluciones universalistas que tratan de evitar cuidadosamente la raza y, por tanto, acaban ignorando, y no abordando, las desigualdades.

no está a la altura de la tarea que hay que hacer, sino que es contraproducente en muchos sentidos. Si tú, potencial aliado, confías únicamente en ese tipo de material y en cualquier información que puedas encontrar apresuradamente en Google sobre cómo establecer alianzas —porque nunca hay que olvidar los dos principios fundacionales de la solidaridad con las minorías: «No esperes que te enseñen o que te muestren algo», y «Google es tu amigo»— entonces tengo pocas esperanzas en el resultado que pueda salir de todo ello, por muy nobles que sean tus intenciones (además, todos conocemos las nobles intenciones y los materiales de construcción que constituyen el camino al infierno).

A menudo, Internet ha facilitado la difusión de información en lugar de la difusión de conocimiento; por ello, incluso en casos en los que no se trata de «noticias falsas», los comentarios que se pueden encontrar en Internet se inclinan hacia lo reductivo. ¡Te dicen lo que tienes que pensar en lugar de enseñarte a pensar! La profesora Angela Davis nos advierte que:

[...] es muy importante no confundir la información con el conocimiento. En esta época, todos andamos con estos teléfonos móviles que nos dan acceso a una gran cantidad de información. Pero eso no significa que, como

resultado de ello, estemos educados. La educación se basa, precisamente, en el aprendizaje de la capacidad de formular preguntas, lo que llamamos pensamiento crítico. Aprender a plantear preguntas no solo sobre las cuestiones más complicadas, sino también sobre las aparentemente más sencillas, es muy importante.¹²

Armados con retazos de (des)información —desligados de los entornos radicales y reflexivos en los que se generaron—, el discurso de los medios sociales y la «literatura» que genera suele estar distorsionado, además de que también resulta estridente y declamatorio; es muy distinto al pensamiento expansivo de los intelectuales negros y de los activistas de base cuyos nombres estamos evocando aquí, pero cuyas lecciones más profundas tendemos a ignorar. Hoy en día, aquellos que venden una retórica de división y una política superficial son nombrados con frecuencia como los portavoces de nuestro tiempo. En palabras del estudioso de la liberación negra Cornell West:

Si lo haces de una manera que sea fácilmente cooptable (o de una manera que pueda ser fácilmente manipulada

12 «Angela Davis In Conversation with Yara Shahidi: “We’re Doing Today What Should Have Started 150 Years Ago”», *Time Magazine* (agosto 2020), <https://time.com/5880933/angela-davis-yara-shahidi-blm-activism/>.

para adaptarse a las tácticas de división y conquista de las clases dominantes), te convertirás en alguien célebre mientras te dedicas a posar y te comportas como algo que no eres.¹³

A menudo pienso en la propuesta de la académica feminista negra bell hooks:

Para mí, el perdón y la compasión siempre van unidos: ¿cómo podemos responsabilizar a las personas por sus actos y malas acciones y, al mismo tiempo, seguir en contacto con su humanidad de una forma suficiente como para creer en su capacidad para ser transformada?¹⁴

A primera vista, la solidaridad con las minorías suena como algo francamente benigno y deseable, pero, si pensamos en ello realmente, no estoy convencida de que sea ninguna de esas cosas. El mensaje oscurece la visión rigurosa, radical y expansiva de movimientos como la tradición radical negra¹⁵, promoviendo en su lugar una imitación que no resiste el escrutinio y que aboga más por la inclusión en un sistema basado en la desigualdad que por la crea-

13 West y Rose, *The Tightrope*.

14 bell hooks, <http://www.hartford-hwp.com/archives/45a/249.html>.

15 *Black Radical Tradition*: término acuñado por C. J. Robinson, comprende la historia de la resistencia del pueblo negro desde una perspectiva que se separa de las categorías de pensamiento de la tradición occidental, incluido el marxismo, y la desarrolla de forma autónoma respecto del radicalismo occidental.

ción de nuevos sistemas o instituciones paralelas. Pero, incluso en esos términos, fracasa, ya que los pasos a través de los cuales se produciría la «inclusión» y la transferencia de privilegios siguen siendo amorfos y vagos:

Un aliado es alguien de un grupo no marginado que utiliza su privilegio para defender a un grupo marginado [...].
Transfieren los beneficios de su privilegio a aquellos que carecen de él.¹⁶

En primer lugar, esto es algo tremendamente genérico. ¿Cuál es el «grupo no marginado» y cuál es el «marginado»? ¿Qué criterios utilizamos para determinar estas posiciones? Una vez establecido esto — que rara vez lo está, más allá de la simple aplicación de términos como «negro» y «blanco»— surgen otros problemas. El sentimiento se enmarca en que los blancos pierdan, o sacrifiquen, algo. Sin embargo, muchos blancos no poseen suficientes privilegios como para transferir sus beneficios a nadie —e incluso los que sí los poseen, ¿*por qué*— más allá de ser «amables», o como una especie de acto de caridad y de salvación blanca (con sus vínculos con la supremacía blanca)— tendrían ganas de sacrificar

16 Holiday Phillips, «Performative Allyship is Deadly», <https://www.holidayphillips.com/blog/performative-allyship-is-deadly>.

algo, especialmente en medio de una recesión global? Más aún, ¿cómo lo transferirían?

¿Los beneficios del «privilegio» que exigimos que transfieran son simplemente beneficios materiales que se han extraído a través de la explotación de los pobres? ¿O de los inmigrantes? ¿O de los trabajadores explotados? ¿O del medio ambiente? Dado que el debate antirracista dominante está convenientemente desprovisto de cualquier análisis de clase o sobre el capitalismo, esta pregunta crucial queda sin respuesta, y la «transferencia de privilegios» a los «grupos marginados», independientemente de las circunstancias individuales (estas transferencias siempre parecen enmarcarse en términos de individuos y no de sistemas), empieza a parecerse a la transferencia de recursos a las personas del Norte Global —que, aunque sean miembros de «grupos marginados», siguen teniendo, a menudo, privilegios estructurales sobre otras personas con las que podrían compartir identidades raciales, pero no de clase—. En otras palabras, hay una brecha significativa en las oportunidades que tiene un graduado de Oxbridge que trabaja para el capital privado y un repartidor de Amazon, incluso cuando ambos han sido racializados como «negros». Ambos tendrán un

«privilegio» estructural en comparación con los trabajadores del Sur Global, además de patrones de consumo que ejercen activamente más presión sobre esas comunidades.

En el contexto estadounidense, Angela Davis habla de la aparición de una clase media negra y del hecho de que la presidencia de Obama es emblemática del ascenso de los individuos negros, no solo dentro de la política sino también de las jerarquías económicas. Advierte que su existencia «no va a transformar de forma necesaria la situación de la mayoría de las personas negras».¹⁷ En Sudáfrica se ha producido:

[...] el ascenso de un sector negro muy poderoso y muy acomodado de la población, una burguesía negra si se quiere [...] se suponía que una vez que las personas negras alcanzaran el poder político y económico habría libertad económica para todos, y vemos que eso no es necesariamente así.¹⁸

17 Angela Y. Davis, *Freedom is a Constant Struggle: Ferguson, Palestine, and the Foundations of a Movement* (Chicago: Haymarket Books, 2016), 39. [Edición en castellano: *La libertad es una batalla constante*, Capitán Swing, Madrid, 2017].

18 *Ibid.*, 140.

Consideremos también los significados *internos* de la blanquitud. W. E. B. Du Bois se esforzó por señalar *hace un siglo* que la blanquitud no solo implica el «privilegio de la piel», sino que también está repleta de diversos apegos psicológicos.¹⁹ En 1995, Kathleen Cleaver identificó el «fracaso generalizado en el reconocimiento de que la blanquitud transmite ciertos significados internos para el sentido que tienen las personas blancas de sí mismas, al mismo tiempo que cumple ciertas funciones que van en contra de las personas negras»²⁰ como una de las principales razones por las que nuestros esfuerzos para eliminar el racismo siguen fracasando.

Puede que lo aborrezcamos, pero si lo único que tiene Donny es un tenue y frágil sentimiento de superioridad sobre las personas negras, u otras personas pertenecientes a alguna minoría racial, ¿por qué va a renunciar a ello? ¿Qué se le ofrece a cambio?

La blanquitud deja a sus adeptos en un estado de vulnerabilidad: si la inferioridad de otra persona es

19 Ver Ware y Back, *Out of Whiteness*, 149.

20 Kathleen Neal Cleaver, «The Antidemocratic Power of Whiteness: A Review of David R. Roediger, *The Wages of Whiteness*», *Chicago-Kent Law Review* 70 (3), (1995), 1375-1387.

un prerrequisito necesario para el propio sentido de sí mismo, se está, en cierto modo, atrapado, si no condenado. También es probable que esas personas protejan violentamente los límites de su grupo racial. Si la blanquitud se define como «no ser el otro» y la subordinación de ese otro, entonces una inversión del estatus es algo profundamente amenazante para la identidad de la persona. En contraste con gran parte del discurso antirracista actual, David Roediger sostiene que hacer que «la blanquitud, y no simplemente el *racismo blanco*, sea el centro de estudio tiene el efecto de poner en evidencia el impacto que ha tenido la identidad racial dominante en los EE.UU., no solo en el tratamiento de los «otros» raciales, sino también en la forma en que las personas blancas piensan de sí mismas, en el poder, en el placer y en el género».²¹

La falta de un argumento coherente o convincente sobre por qué los «blancos» podrían querer subirse al carro se debe, en parte, a la falta de teoría en estos debates, pero también a un enfoque atomizado de los problemas. A los que quieren convertirse en personas «solidarias con las minorías» se les advierte repetidamente que «nunca podrán entenderlo».

21 Ver Ware y Back, *Out of Whiteness*, 19.

Es justo: probablemente nunca entenderé completamente lo que se siente al ser un nativo americano que vive en una reserva, y ninguna de nosotras entenderá jamás qué se sentía al ser un esclavo antes de la guerra (aunque sus descendientes pueden haber heredado el trauma epigenético). No obstante, ¿es necesario repetirlo una y otra vez? Una vez más, puede llegar a parecer uno de esos eslóganes activistas que están en Internet, y que están más preocupados por la pose, el silenciamiento y la retribución que por los resultados significativos.

Lo que necesitamos aquí es una comprensión, no tanto de la interseccionalidad de las identidades, sino de la interseccionalidad de los *problemas*. Vincular nuestras luchas es el trabajo de la creación de organizaciones plurales, una visión dentro de la cual muchas personas pueden ver sus intereses identificados y unirse por un bien común. Podemos empezar a contar nuevas historias, en lugar de volver a caer en aquellas líneas de fractura que fueron diseñadas para dividirnos con el fin de explotarnos mejor. Mientras que los activistas británicos negros radicales de los años setenta se organizaban siguiendo una línea marxista y antiimperialista, y en cuanto tales podían identificar puntos de solidaridad con otros grupos como

los bangladesíes e irlandeses, muchos de los actuales comentaristas/«activistas»/*influencers* que hay en Internet (las definiciones son tan amorfas como los objetivos) se basan, en mayor medida, en la política de la identidad racial,²² con lo que los puntos de solidaridad con otras identidades a menudo quedan descartados. En términos de construcción de movimientos de masas, esto podría considerarse como un error táctico, pero quizás los movimientos de masas no sean el objetivo; no obstante, es una oportunidad perdida. El escritor Shafi Musaddique describe un terreno ignorado, pero potencialmente maduro, en el que cultivar estas experiencias:

Si nuestras experiencias impulsan nuestra comprensión de la identidad, entonces hay que entender algo en lo que todavía no se ha pensado: a veces, y de forma irónica, los bangladesíes se sienten más cercanos a una persona blanca de clase trabajadora de los países del norte. Comparemos su educación: un trabajo manual con un salario bajo y la invisibilidad en la vida política y cultural. De repente, no somos tan diferentes. Mis interacciones más alegres suelen surgir con blancos de clase trabajadora de los países del norte.²³

22 A menudo, la política identitaria se desestima por parte de la derecha y los racistas. Mi crítica a la misma procede de un lugar totalmente diferente y se amplía en las páginas 168-74.

23 Shafi Musaddique, «A Forgotten Community: Bangladeshis Continue to be Marginalised in Modern Britain», *Byline Times*, 27 de

Cuando existen estas afinidades, rara vez se acaban discutiendo, además de que resultan ser impopulares para las fuerzas que prosperan en la división. La raza es uno de los mitos más poderosos, seductores y duraderos de los últimos cuatro siglos; como «meme», su éxito no tiene rival. La blanquitud, e incluso la negritud, son historias creadas, como la mayoría de las historias, para instruir, para enseñar una lección. El concepto de una «raza blanca» y una «raza negra» no es algo que exista en la naturaleza; por el contrario, es un concepto diseñado socialmente e *inventado* con una intención muy específica. Esa intención fue el racismo. Hasta que no entendamos este principio, no habrá un final feliz. Hasta que no nos enfrentemos a los orígenes de la raza, el racismo perdurará. Hasta que no demos con una contranarrativa convincente, es poco probable que consigamos ese mundo antirracista que decimos desear.

octubre de 2020, <https://bylinetimes.com/2020/10/27/bangladeshi-marginalisation-britain/>

2. Basta de negarlo

Lo primero es lo primero. Esto es lo más básico. Es, a la vez, lo más fácil y, quizás simultáneamente, lo más difícil, porque sé que ya has empezado a negarlo. Ya basta. Deja de negar con vehemencia, especialmente a ti mismo, que tienes creencias racistas. *La raza se inventó para crear creencias racistas: va con el territorio en el que vives.*

Por supuesto, el racismo se manifiesta en diversos grados, pero en su aspecto más fundamental es la creencia de que, en algún nivel, los blancos son superiores a los negros y a las personas que forman parte de alguna minoría racial, y que todas las «razas» tienen ciertos comportamientos predeterminados.

Hay muchas cosas que me gustan de Irlanda y de ser irlandesa, pero experimenté tanto racismo cuando era pequeña que me fui de casa cuando era adolescente y, aunque vuelvo regularmente, no he vuelto a vivir allí. Desde el momento en que nació, cuando la enfermera le dijo a mi madre que había que ponerle aceite a los bebés negros en lugar de lavarlos —así que me pusieron aceite pero no me lavaron, lo que hizo que la suciedad y la mugre se acumularan por todo mi cuerpo, hasta que, por fin, una de las amigas de mi madre se dio cuenta y escuchó, horrorizada, cómo mi madre relataba tranquilamente el sabio consejo de las comadronas—, empezó *el juego*; el racismo impregnó mis experiencias con casi todo y con casi todos. Si bien hubo muchos casos de racismo explícito, que cualquier miembro de la sociedad educada podría considerar como un motivo de preocupación, no se trataba de incidentes aislados; el racismo era, simplemente, la «norma». En Irlanda había estereotipos muy potentes que todavía prevalecían (como en muchas partes del mundo), y era a través del marco de estas nociones racistas sobre el comportamiento y la sexualidad como la gente me veía. Era algo generalizado por parte de las autoridades, de los profesores, de los «amigos», de los padres de los amigos, de los novios o, incluso, de

los miembros de mi familia (mi madre estaba distanciada de mi abuelo, que era racista; no creo que el hecho de tener un bebé negro ayudara). No tenía que ser el uso explícito de la palabra que empieza con «n», aunque créeme si te digo que han usado esa palabra para referirse a mí más veces de las que puedo contar; el racismo estaba vivo en las suposiciones que la gente hacía sobre mí y en sus reacciones consiguientes. Siendo una de las pocas personas negras, no solo en mi escuela o en mi barrio, sino en *todo el maldito país*, era dolorosamente consciente de la raza cada maldito minuto de cada maldito día. Si alguna vez lo olvidaba, aunque fuera solo por un momento, me lo recordaban rápidamente.

Me fui de Irlanda cuando terminé la escuela, y a esas alturas ya estaba emocionalmente exhausta en muchos sentidos. Había sufrido el racismo de forma directa desde que tenía cuatro años (cuando volvimos a Irlanda desde Estados Unidos), y estaba agotada. Hoy en día, ser una inmigrante irlandesa negra en el Reino Unido hace que, a veces, tengas que lidiar con *demasiadas cosas* muy peculiares. Más allá de echar realmente de menos mi hogar — este es el lamento de todos los emigrantes—, está la complicada relación que tengo con el mismo, así

como las suposiciones que se hacen aquí sobre Irlanda y el hecho de ser irlandés, y, sobre todo, las suposiciones que se hacen sobre ser negra e irlandesa, que, a menudo, son tremendamente inexactas y extrañamente desorientadoras. En muchos sentidos, gracias a la experiencia que tengo por haber vivido en diferentes países, sé de primera mano que no podemos limitarnos a teorizar sobre un lugar y aplicar nuestras ideas a otro. El contexto importa. No se trata de que uno sea mejor o peor. Tanto el Reino Unido como Irlanda se conciben a sí mismos como países «naturalmente blancos», con todo lo que ello conlleva. Mientras que Estados Unidos se distingue por haber sido fundado, literalmente, sobre la base de la supremacía blanca, Inglaterra/Reino Unido tiene años de experiencia en este tema, ya sea a través de la historia de la colonización de las Américas, donde los ingleses se distinguieron realmente por crear la arquitectura de la raza, o con la posterior colonización de África y la India en el siglo XIX, o incluso con el escándalo Windrush²⁴ y las deportaciones a Jamaica de los años 50, o con los efectos desproporcionados

24 En el año 2018 la ministra de Interior británica, Amber Rudd, dimitió tras la polémica por el trato a inmigrantes de países caribeños que llegaron a Reino Unido entre 1940 y 1970, y que en los últimos años se habían convertido en ilegales [N.del T.].

de la Covid-19, o con el hecho de que las mujeres negras tengan cinco veces más probabilidades de morir durante el parto, o, simplemente, con la desigualdad racial generalizada.

Cuando era pequeña en Irlanda, había menos ejemplos de racismo por parte de las instituciones pero había muchas más situaciones de racismo a nivel individual. Me sorprendió cuando me mudé a Londres y descubrí que la mayoría de las personas negras que conocí, al menos de mi edad y más jóvenes, no tenían experiencia de primera mano de que les hubieran llamado con la palabra «n...» o cualquiera de las muchas otras delicias racistas que puedo recordar de mi infancia (como aquella vez cuando tenía unos ocho años en la que un responsable de la escuela de verano me dio un puñetazo mientras me llamaba «negra bastarda»). Dado que en Irlanda no había una comunidad negra, allí el racismo estaba quizá menos instaurado. Sin embargo, las escandalosas referencias oficiales sobre las actitudes hacia los niños «de color», normalmente hijos de hombres estudiantes africanos y mujeres jóvenes irlandesas, o en los hogares para madres y bebés, o en las escuelas industriales de Irlanda, demuestran que el racismo institucional se imponía

siempre que se presentaba la oportunidad. Además, el reciente tiroteo mortal por parte de la policía contra George Nkencho, un joven ciudadano irlandés de ascendencia nigeriana que tenía problemas mentales, sienta un precedente preocupante. De vuelta a casa, en los últimos años he observado la fuerte vigilancia policial de los eventos a los que asisten los jóvenes negros. Es chocante verlo; este tipo de vigilancia policial no es algo que hubiera visto cuando era pequeña, antes de que hubiera una población negra significativa en Irlanda. Además, el discurso que se puede encontrar en Internet por parte de demasiados irlandeses «blancos» que justifican por qué George Nkencho merecía morir, o las escabrosas exageraciones de los acontecimientos que rodearon su muerte, las afirmaciones de que tenía un número x de condenas (no tenía ninguna, y no habría merecido ser abatido a tiros aunque las hubiera tenido) y la utilización de tropos racistas para describir tanto a George como a las personas «negras» en general, demuestran que las actitudes virulentamente racistas que abundaban cuando era pequeña no han desaparecido. Al contrario, ¡parece que han encontrado más oportunidades para expresarse! La criminalidad inherente que ciertos «blancos» atribuyen a

los negros les impide ver que esto también es una amenaza potencial para su libertad civil (recuerden a Hannah Fizer): la existencia de cualquier fuerza policial que pueda envalentonarse, llegando a matar con total impunidad, es algo a lo que todo el mundo debería resistirse enérgicamente.

Aquí en Londres, incluso en lo que respecta al racismo cotidiano, existen situaciones de tensión que son habituales. Cuando salgo con mis hijos pequeños, hay personas blancas que responden con una rabia desproporcionada cuando se dan pequeñas situaciones como no apartarse de su camino lo suficientemente rápido, maldiciéndome y diciéndome de todo, a menudo en un tono educado. Algunos blancos que han observado esas situaciones se han quedado bastante sorprendidos, pero para mí no lo es tanto. Ya he vivido todo eso muchas veces. Mis experiencias actuales pueden tener una textura diferente del aislamiento casi indescriptible que experimenté cuando era más pequeña, pero tiene el mismo origen. A lo largo de los años, estas experiencias me han enseñado muchas cosas. Una de ellas es la rapidez con la que la fachada del daltonismo se desvanece cuando alguien se enfada.

A lo largo de mi vida me han llamado «n*grata», «perra negra», etc., etc., las suficientes veces como para no hacerme ilusiones sobre el tema que estamos tratando; créeme, estoy muy comprometida en *querer que las cosas cambien*, y creo que ese deseo lo tenemos muchas de nosotras. Simplemente, no creo que sea suficiente desafiar las microagresiones, ni las luchas que demandan «inclusión». No creo que el marco actual tenga lo necesario para lograr ni siquiera esos objetivos inadecuados. Y, ciertamente, no creo que castigar a la gente por sus privilegios sea una narrativa convincente.

La construcción eficaz de un movimiento exige que identifiquemos los *objetivos comunes*, aunque, por supuesto, permanezcamos atentas a las especificidades del racismo y a cómo se manifiestan de forma diferente en los distintos contextos.

Aunque tenemos la libertad de crear alternativas, tal y como están las cosas aquí y ahora, nos entendemos a nosotras mismas y a las demás a través del prisma de la raza. Hemos sido condicionadas durante siglos para ver el mundo a través de esa lente. Parte de esa visión del mundo es la interiorización de los supuestos negativos y reduccionistas asocia-

dos a la negritud y, en general, los positivos asociados a la blanquitud. Así que, ¡basta de negarlo! ¿Por qué habrías de ser inmune a siglos de socialización? Es un sistema en el que hemos nacido y sobre el que no tienes control. Lo que *sí* puedes controlar es qué puedes hacer con eso.

3. Detener las falsas equivalencias

Los prejuicios están en todas partes, pero la mayoría de ellos no se han materializado en el aparato de la raza que, más de 400 años después de su aparición, sigue determinando la relación entre las categorías raciales «negro» y «blanco». A medida que me iba haciendo mayor, recuerdo que intentaba articular parte del racismo antinegro con el que me iba encontrando, pero a menudo me decían que me callara, muchas veces por parte de adultos que, si no lo negaban agresivamente, podían llegar a equiparar el racismo con experiencias como la de ser pelirrojo (o algo igualmente trillado). Lo que no estaba preparada para explicar a los hombres adultos cuando tenía diez años era que, aunque estoy segura de que era una experiencia difícil, los pelirrojos nunca

han sido codificados dentro de la ley como una categoría infrahumana, ni han tenido una campaña de propaganda de siglos contra ellos con el fin de explotarlos y robarles sus recursos para facilitar el enriquecimiento de un grupo opresor que los mantiene en la esclavitud; ya ves: es lo mismo, pero diferente.

Esta forma de escurrir el bulto es algo que, aparentemente, aparece con regularidad a lo largo de la historia. Volviendo a *Rap on Race* (estoy obsesionada con lo moderno y setentero que es ese título) de James Baldwin y Margaret Mead, es importante señalar lo doloroso que resulta en algunos puntos. Por ejemplo, Baldwin está hablando de la esclavitud cuando Mead interviene:

Un momento: mis antepasados fueron cazados y torturados en las cuevas de Escocia. ¿Debería volver ahora a ese lugar y tener un enfrentamiento con los escoceses católicos? [...] Mis antepasados fueron cazados cuando vivían en las cuevas antes de que llegaran aquí. Pero no creo que eso sea particularmente relevante.²⁵

Eso es correcto, Karen. Tú misma has respondido a tu propia pregunta: *no es relevante* porque la herencia de esa injusticia histórica *no te está matando*

25 Baldwin y Mead, *A Rap on Race*, 190-191.

ahora. No está empobreciendo tu vida ni disminuyendo tus oportunidades; no estamos lidiando con sus secuelas. Esa historia no te ha condenado, ni te ha colocado en el papel de un eterno inferior. Esa *no* es la herencia de esa historia. Cada vez que ella establece estas falsas equivalencias, Baldwin demuestra ser, por supuesto, un oponente más que capaz:

Muchos grupos tienen actitudes prejuiciosas; el daño se produce cuando estas se ven apuntaladas por el poder: realmente no me importa lo que el gobernador de Alabama pueda pensar de mí. Realmente no me importa lo que piense sobre nada. Pero sí me opongo a que sea el gobernador de Alabama. Ahí es donde tiende a convertirse en algo crucial.²⁶

Y ahí está el problema. El *poder* es lo que importa aquí. Es el ejercicio del poder lo que transforma las actitudes prejuiciosas en diferencias legisladas entre la vida y la muerte. Es la relación entre «privilegio» y «poder» la que dicta si el privilegio es algo que se traduce en una ventaja estructural que vale la pena intentar eliminar, o si fijarse en ello es una pérdida de tiempo que no puede producir ningún cambio sustantivo.

²⁶ *Ibid.*, 131.

Quiero añadir también que el sufrimiento es, por supuesto, subjetivo, y que nadie tiene el monopolio del dolor. Es posible que no experimentes ninguna forma de racismo, pero eso no significa que seas feliz o que tu vida sea fácil. No se trata de descartar la experiencia de otra persona para afirmar que la tuya es más válida. Lo que me interesa es pensar en las formas en que una amplia gama de opresiones, o formas de desventaja, pueden tener un origen común, con el fin de identificar formas de construcción de convergencias que puedan centrarse en el origen del problema, sin dejar de tener presente las diferentes texturas de nuestras variadas pero interconectadas luchas.

4. Interrogar a la blanquitud

En la historia de la humanidad, los «blancos» son como bebés. ¡Solo existen desde 1661! (Para ser justos, también los «negros»). La idea de que los diferentes rasgos, texturas de pelo o complejiones tienen algún valor o significado intrínseco, y que constituyen una *diferencia racial*, no existía antes.²⁷

El mito de una «raza» blanca unificada hace que las personas blancas, aunque estén conformadas

²⁷ Si bien la noción de diferencia racial tiene su origen en las colonias inglesas en la década de 1660, es en el siglo XIX cuando se convierte en «racismo científico». El racismo científico estableció la idea de que se podían utilizar pruebas empíricas «científicas» para demostrar que los negros eran una especie totalmente distinta. Esto afianzó aún más la estratificación social según las supuestas capacidades raciales y la inteligencia. Un texto clave sobre este tema fue *An Essay on the Inequality of Human Races*, de Arthur Gobineau (1853).

por grupos distintos, sean más capaces de identificar entre ellos un terreno común e imaginar un parentesco y una solidaridad con otras personas racializadas como «blancas», mientras que, al mismo tiempo, niegan la humanidad de los otros racializados. La capacidad de la blanquitud para crear parentescos ficticios en los que las diferencias pueden ser mayores que las similitudes, o en los que un grupo «blanco» se desarrolla y prospera a través de la explotación de otro grupo «blanco», todo ello unido bajo la rúbrica de la blanquitud, construye al mismo tiempo una zona de exclusión para los «otros» racializados, en la que, de hecho, podrían residir afinidades menos esperadas e incluso resonancias culturales.

En realidad, este es el trabajo de la blanquitud, cuya invención estaba dirigida a servir a esa misma función. Decir que todos los «blancos» *son iguales*, independientemente de, por ejemplo, su cultura, nacionalidad, ubicación y clase es lo que constituye por sí mismo, y de forma literal, el trabajo de la blanquitud. Pero, a pesar de las continuidades de la blanquitud —el sentido de superioridad que está incorporado en su existencia—, no podemos ignorar las diferencias que existen. Esto exige un reconoci-

miento sincero del hecho de que las particularidades de la blanquitud, así como la naturaleza de la relación entre las personas blancas y negras, se manifestarán de forma diferente en los distintos países y requerirán la elaboración de respuestas diferentes. Me sorprende que esta observación, aparentemente evidente, siga siendo controvertida, aunque creo que se debe, en parte, al hecho de que el racismo se niega de una forma tan habitual que, a menos que se trate de la imagen del Ku Klux Klan quemando una cruz en su jardín, muchos blancos afirmarán que no existe en absoluto (a decir verdad, hoy en día hay gente que niega que el Ku Klux Klan sea racista, insistiendo en que es racista llamarlos racistas). Sin embargo, dado que, en general, el racismo no se manifiesta de esa manera en el Reino Unido, por extensión se afirmará que el racismo no existe aquí, desestimándolo como «un problema exclusivamente estadounidense».

La posición de Irlanda en todo este tema es interesante, sobre todo teniendo en cuenta la forma en que se niega el racismo en ese país. La historia de Irlanda, antigua colonia del Imperio Británico, tiene puntos en común con la de otros países colonizados. Sin embargo, una de las *diferencias* específi-

cas es que los irlandeses llegaron a ser racializados como «blancos» en América, a diferencia de los pueblos de otros territorios subyugados. Una vez más, la ubicación geográfica es importante. Para acceder a los privilegios de la supremacía blanca, los millones de irlandeses que inundaron Estados Unidos a partir de la década de 1840 se distinguieron de los negros que ya estaban allí desde hacía siglos. Cuando Daniel O'Connell, el famoso luchador irlandés por la libertad y comprometido abolicionista de la esclavitud, trató de conseguir el apoyo de los irlandeses estadounidenses para la causa antiesclavista, fue recibido mayoritariamente con desprecio. La visión radical de O'Connell, como señala aquí Frederick Douglass, el heroico abolicionista negro estadounidense, era inspiradamente expansiva:

Soy amigo de la libertad en todos los climas, clases y colores. Mi simpatía por la angustia no se limita a los estrechos límites de mi propia isla verde. No; se extiende a todos los rincones de la tierra.²⁸

28 Frederick Douglass, carta a William Lloyd Garrison, 29 de septiembre de 1845, en Philip Foner (ed.), *The Life and Writings of Frederick Douglass*, vol. 1, (New York: International Publishers Co., 1950), 120.

Por el contrario, los irlandeses estadounidenses consideraban que la continuidad de la esclavitud servía mejor a sus intereses; su abolición crearía una mano de obra negra competitiva que amenazaría los intereses laborales de los irlandeses estadounidenses. Además, está el argumento de que muchos irlandeses estadounidenses estaban dispuestos a alinear-se con una institución norteamericana tan antigua como la esclavitud. Esta posición formaba parte de una campaña dirigida a la opinión pública para combatir los sentimientos identitarios de los inmigrantes, a los que se acusaba de antiamericanismo por su hipotético apoyo a causas supuestamente más acordes con sus intereses extranjeros.

A pesar de que Daniel O'Connell identificó los paralelismos entre las luchas de los irlandeses y las de los africanos esclavizados, el concepto de «blanquitud» funcionó para excluir las solidaridades entre los irlandeses y otros pueblos oprimidos en la propia Irlanda, donde las nociones sobre la blanquitud también quedaron bien establecidas. Esto queda ilustrado por el lamento público de Eamon de Valera en 1920 en el que afirmaba que «Irlanda es ahora la última nación blanca que está privada de su libertad», o por el republicano irlandés Erskine

Childers, que sentía de forma apasionada que el autogobierno era necesario para los irlandeses, a quienes consideraba «enfáticamente al mismo nivel que los colonos blancos de lugares como Sudáfrica, Canadá, Estados Unidos y Australia, y no con las poblaciones aborígenes no blancas que estaban esclavizadas o subjugadas».²⁹ Sin embargo, el apoyo a la blanquitud en el contexto estadounidense no es idéntico al irlandés. En los años ochenta, cuando Irlanda parecía casi completamente homogénea, la población se entendía a sí misma como «blanca», lo cual hacía que la situación para los pocos que no lo éramos fuera una mierda. Hace poco me sorprendió una conversación que tuve con un artista irlandés «blanco». Me describió su niñez en la década de 1980 en Irlanda como la de un dublinés de clase trabajadora, con los estigmas particulares que eso conllevaba. Por supuesto, en Irlanda él «sabía» que era «blanco», pero cuando emigró a Estados Unidos se encontró con que se había reinventado como «un chico blanco» de una manera materialmente diferente a su posición en Irlanda, especialmente por el nuevo estatus que tenía esta identidad: el acceso a privilegios y oportunidades que no se había gana-

29 G.K. Peatling, «The Whiteness of Ireland Under and After the Union», *Journal of British Studies* 44 (1), (2005), 115-133.

do a expensas de una población afroamericana que estaba subyugada. Creo que esto es clave: la piel blanca es ciertamente un «pasaporte» y está asociada a una ventaja no merecida, pero su estatus no es consistente, y tiene diferentes significados en diferentes contextos. Esto es lo que perdemos de vista cuando confundimos las especificidades de Estados Unidos con las de cualquier otro lugar.

Mis experiencias en Estados Unidos son, en cierto modo, un reflejo de las suyas. La distancia que sentía con mis amigos irlandeses blancos cuando vivía en Irlanda se codificó de una forma más espacial en Estados Unidos. Cada verano que pasaba allí me adentraba en un mundo negro estadounidense en el que prácticamente no tenía encuentros con gente «blanca» (y los pocos que tenía eran casi siempre incómodos). Recuerdo que un septiembre volví a Dublín y me encontré con amigos irlandeses «blancos» que habían pasado el verano en Nueva York o Boston. Aunque habíamos estado en el mismo país, habíamos estado en mundos diferentes. Apenas reconocía sus historias. Estos mundos chocaron cuando un verano fui a Estados Unidos con un grupo de amigos irlandeses blancos del colegio (a Nueva York y Boston, obviamente). A diferencia de mis veranos

en Atlanta, en los que siempre acababa prolongando mi estancia, ese fue el único año en el que acorté mi viaje. Los pueblos de personas blancas en los que estuvimos, las expresiones de «sorpresa» (vale, llámémosle hostilidad) de las chicas estadounidenses «blancas» sobre mi relación con mi novio irlandés «blanco», el sentimiento de no ser bienvenida en los enclaves estadounidenses irlandeses, combinada con la facilidad con la que mis compañeros irlandeses «blancos» se adaptaban a todo, me hicieron pensar: «No, me voy a ir de aquí». Ese fue el único verano que pasé en Estados Unidos en el que no veía la hora de volver a Irlanda.

A medida que Irlanda se va convirtiendo en un país más diverso desde el punto de vista racial (desde finales de la década de 1990 hay una presencia cada vez más visible de negros y latinos), haría bien en no reproducir demasiados rasgos de Estados Unidos o del Reino Unido; en su lugar, sería mejor invertir en el desarrollo de una respuesta cultural y geográficamente específica a la racialización de la isla de Irlanda. Estos cambios demográficos se están produciendo en un momento en el que, a nivel mundial, el debate sobre la raza ha llegado a un momento histórico. Es posible que el concepto de blanquitud esté

bien establecido, pero el racismo intergeneracional institucionalizado no ha tenido las mismas oportunidades de arraigar. Antes de que lo haga, es hora de crear nuevas historias. Tenemos que decir que esa vieja historia no tuvo un final feliz. De lo contrario, la esperanza que intento alimentar sobre la posibilidad de una Irlanda futura se verá dilapidada.

Para poder reimaginar el futuro, tenemos que entender el pasado. Antes de 1661, no existía la idea de «pueblo blanco» como «verdad» fundacional. El Código de los Esclavos de Barbados, conocido oficialmente como Ley para el Mejor Ordenamiento y Gobierno de los Negros (An Act for Better Ordering and Governing of Negroes), anunció el comienzo de un sistema legal en el que la raza y el racismo se codificaron en la ley, y de donde nuestra comprensión de «blanco» y «negro» —como «razas» separadas y distintas— encuentra su primera expresión. A continuación, aparecieron el Código de los Esclavos de Jamaica (1684) y el Código de los Esclavos de Carolina del Sur (1695) en lo que más tarde sería Estados Unidos.³⁰

30 La Ley de Maryland de 1861 refleja la primera vez en la historia legal, en el lugar que más tarde se convertiría en los Estados Unidos, en la que vemos el uso de la palabra «blanco». «Representa las necesidades de las élites de controlar grandes masas de trabajadores y su deseo de tener un mayor acceso a las mujeres». La ley establece que

Las nuevas ideas que se extendían por el mundo colonial inglés en aquella época siguen dando forma a la estructura de poder que determina las relaciones entre «blancos» y «negros» hasta el día de hoy. Los códigos sobre los esclavos de la Virginia colonial se elaboraron poco después de los de Barbados. A partir de 1667, en Virginia hubo leyes individuales hasta que se aprobó el código de la esclavitud en 1705, que pasó a ser un referente en todas las colonias norteamericanas y puso en marcha la cadena de acontecimientos que nos hizo salir a la calle en el año 2020 coreando «Todas las vidas negras importan» (*Black Lives Matter*). Barbados y Virginia, en particular, son fascinantes por lo que revelan sobre el terror de la élite inglesa al desarrollo de solidaridades entre los africanos y los europeos que habían sido contratados para trabajar en esos lugares.

Acérquense niños y niñas: voy a contarles una pequeña historia. Es la hora de la historia de Inglaterra (de esa parte que se saltan en la escuela).

las mujeres inglesas o «blancas» nacidas libres que contraen matrimonio con un esclavo de ascendencia africana lo hacen «para satisfacer sus deseos lascivos y lujuriosos, y para desgracia no solo de los ingleses sino también de muchas otras naciones cristianas» (Battalora, *Birth of a White Nation*, Strategic Book Publishing & Rights Agency, LLC, 2013), 26.

En *The Origin of Capitalism*, Ellen Meiksins Wood sostiene que fue una forma de capitalismo agrario, que comenzó en Inglaterra, el responsable de la aparición de una población excedente.³¹ Entre 1520 y 1630, la población de Inglaterra se duplicó con creces, pasando de 2,3 a 4,8 millones. Pero, ¿qué hacer con tantos molestos indigentes? Las colonias americanas, que se habían fundado recientemente, se consideraron como una forma de deshacerse de los ingleses pobres, de poder ganar mucho dinero y de socavar a los cada vez más poderosos españoles. ¡Boom! ¡Tres por uno!

Ahora bien, la vida de aquellos ingleses pobres tendía a ser algo poco miserable en la Virginia colonial: dura, brutal y corta. Sin embargo, para sus amos, la corta esperanza de vida de aquellos trabajadores, que eran fáciles de reemplazar, era un subproducto conveniente de la crueldad. De hecho, la supervivencia y la finalización de los contratos suponían en realidad un *problema* para los gobernantes, ya que aumentaba la competencia para los grandes terratenientes, puesto que los arrendatarios recién liberados buscaban sus propias fortunas en el tabaco.

31 Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism: A Longer View* (2002), 152. [Edición en castellano: *El origen del capitalismo. Una mirada de largo plazo*, Siglo XXI, Madrid, 2021].

Para hacer frente al problema de estos advenedizos, en 1670 se promulgó una ley que prohibía votar en las elecciones a quienes no fueran terratenientes o guardianes de casas. En esta época, el número de africanos en la colonia estaba aumentando para satisfacer la creciente demanda del Señor Tabaco, un cultivo necesitado de mucha mano de obra.

Hoy en día parece casi imposible no interpretar el pasado a través de los marcos ideológicos del presente. Pero es importante señalar que, incluso en la América del Norte colonial, existió un breve periodo antes de que la esclavitud se afianzara, durante el cual hubo algo de reciprocidad entre africanos y europeos. Como se muestra en el trabajo de Jacqueline Battalora, «hay muchas pruebas en los registros judiciales de que los europeos y los africanos *de la misma clase* se comportaban de forma similar y eran tratados de la misma manera por los tribunales».³² En la década de 1660, los registros muestran muchos casos de matrimonios entre europeos y africanos; además, una cuarta parte de todos los niños nacidos de sirvientas europeas tenían padres africanos.³³

32 Jacqueline Battalora, *Birth of a White Nation: The Invention of White People and Its Relevance Today* (2013), 28.

33 *Ibid.*, 7.

También hay ejemplos de una paridad legal que duró poco tiempo. Battalora cita el caso de un propietario africano que azotó a un mensajero blanco de la corte, algo que pronto sería inimaginable. Las personas que se *convertirían* en «blancos» fueron nombradas al principio en la ley como «ingleses u otros cristianos». Sin embargo, al endurecerse las demarcaciones raciales, la terminología cambió. A mediados de siglo aparecen como «ingleses y nacidos libres», y después de 1680 se convierten en «blancos». Las diferencias en los rasgos o el color de la piel tenían poco significado en aquella primera época. Esto cambió pronto. Es mucho más fácil excluir en función del fenotipo que de marcadores no visibles como son los de «cristiano» o «nacido libre».

En este contexto, la clase terrateniente y gobernante inglesa estaba amasando una riqueza obscena a costa de las espaldas brutalizadas de los africanos secuestrados y de los ingleses más pobres. Virginia era una olla a presión.

En 1676 estalló, cuando Nathaniel Bacon, un inglés que llevaba consigo múltiples rencores —tanto contra la élite gobernante como contra los pueblos nativos, hacia los que albergaba una profun-

da antipatía— inició una rebelión. La Rebelión de Bacon supuso la unión de los «comuneros», tanto africanos como ingleses, en la lucha contra la explotación y el trabajo no remunerado, y contra los excesos de la élite de las plantaciones y los gobernantes de la colonia. Con tantas personas agraviadas como había en la colonia, no resultó difícil conseguir que mucha gente se uniera a él. Aunque la rebelión finalmente no tuvo éxito, los gobernadores —como se dice en la jerga moderna— «se estremecieron». Sus intereses económicos se vieron gravemente amenazados por la revuelta. No se debía permitir la repetición de un atropello semejante porque esta rebelión, aunque fuese relativamente poco conocida, podría dejar una huella duradera. Por mucho que la mayoría de la gente la desconozca, todos bebemos de su legado: la promoción del concepto de pueblo blanco en Norteamérica (Barbados le había arrebatado ese puesto en el Caribe unos años antes).

Theodore Allen, autor de la obra seminal *The Invention of the White Race*, escribe que la respuesta a la rebelión fue la creación de un nuevo estatus social. Este estatus se convertiría en el derecho de nacimiento de todos los anglosajones, y de todas las

personas de ascendencia (visiblemente al menos) exclusivamente europea en Norteamérica (y, en última instancia, en todo el mundo). Esta identidad «blanca» se diseñó para distinguir al «pueblo blanco» de los africanos esclavizados y para consolidar a los europeos a través de las demarcaciones de clase, todo ello como parte de un sistema de agricultura capitalista basado en la mano de obra esclava.³⁴ Al igual que en la colonia de Barbados, donde se anunciaron los códigos sobre la esclavitud tras los levantamientos en los que los africanos esclavizados y los siervos irlandeses contratados se habían unido contra los terratenientes ingleses, la Rebelión de Baker dio lugar a los códigos de la esclavitud de Virginia de 1705. Como escribe Edmund Morgan:

Para aquellos que tenían ojos para ver, había una lección obvia en la rebelión. El resentimiento contra una raza extranjera podía ser más poderoso que el resentimiento contra una clase alta. Los habitantes de Virginia no lo entendieron inmediatamente, pero se asimilaría con el paso del tiempo.³⁵

34 Ver *ibid.*, 41.

35 Edmund S. Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia* (New York: W. W. Norton & Company, 2003), 269.

A partir de ese momento los «blancos» conocerían su lugar y los «negros» conocerían muy bien el suyo. El código sobre la esclavitud de Virginia contribuyó a crear una división entre los africanos esclavizados y los trabajadores europeos, al tiempo que facilitaba un parentesco ficticio entre las élites europeas y los trabajadores europeos.

Este nuevo estatus de persona «blanca» fue una poderosa herramienta para pacificar a los europeos que estaban descontentos y empobrecidos en el siglo XVII. De hecho, el sentimiento de superioridad codificado en la blanquitud sigue siendo un ardid muy eficaz para distraer al «pueblo blanco» de la opresión que muchos de ellos experimentan de forma profunda: la presión de la precariedad económica, o incluso un contrato de cero horas³⁶, la imposibilidad de acceder a una vivienda, la erosión de la asistencia sanitaria y la educación, o cualquiera de las otras innumerables privaciones que se soportan al intentar «ganarse la vida» en un mundo que se ha vuelto cada vez más invivible. El mito de una raza blanca como una realidad biológica fue una técnica

³⁶ Contrato por el que el empleador no está obligado a proveer de trabajo regularmente al empleado, en tanto que este debe estar en permanente disposición en caso de ser convocado.

(notablemente efectiva) diseñada para convencer a los «blancos» de que tienen una ventaja merecida en comparación con los «otros» raciales. Sin embargo, en aquellos muchos casos en los que esto es así —porque, como persona blanca, tu «raza» no es uno de los impedimentos para alcanzar una buena vida— el juego sigue estando amañado: a menos que formen parte de una clase social concreta, muchos siguen estando abocados a perder, teniendo muy poco consuelo más allá de pensar: «¡al menos no soy negro!».

Jacqueline Battalora nos recuerda que un «constructo social como el de “pueblo blanco”, y la idea de que hay varias “razas” humanas que ayuda a mantener, requiere un proceso adaptativo y continuo de producción, reproducción e institucionalización para poder convertirse en algo que acepte todo el mundo». Existen numerosos ejemplos de personas blancas de la clase trabajadora que mantienen el apoyo a la blanquitud para mantener ciertas oportunidades de trabajo, un fenómeno que vemos repetirse desde los irlandeses norteamericanos en la Nueva York del siglo XIX hasta los polacos norteamericanos en las fábricas de Detroit en la década de 1960.

Una distribución más equitativa de la riqueza sería una buena solución para gran parte de todos estos problemas, pero la «blanquitud» levanta la presión a las élites acaparadoras de riqueza mientras el resto se dedica a luchar entre sí.

Me temo que gran parte de la literatura antirracista es una iteración del mismo proceso de mantenimiento y reafirmación de la blanquitud. La narrativa antirracista dominante apenas se centra en cuestionar la propia idea de «pueblo blanco». Por el contrario, toma la categoría como una verdad inatacable, y en su lugar hace hincapié en hacer que los blancos sean más *amables* mediante una combinación de ruegos, demandas, engatusamientos e imploraciones.

La «blanquitud» fue un concepto que se popularizó convenciendo a un grupo de personas de que mejoraría sus vidas, y que se demostró mediante la brutal deshumanización de otro grupo. Ahora todos los «blancos», incluso aquellos que tienen poco poder en cualquier otro aspecto de sus vidas, tenían el poder sobre la vida y la muerte de estos «otros». Esta es una «verdad» que ha tenido cerca de 500 años para ir arraigándose. La pregunta que planteo

es la siguiente: ¿acaso decirle a los «blancos» que la igualdad racial significa que sus vidas tienen que empeorar de forma literal («ahora les toca a ellos») está realmente a la altura del reto que tenemos por delante, que es el de desarraigar esta promesa perniciosa que surgió hace siglos?

En los últimos cincuenta años hemos visto avances en el reconocimiento de los derechos de las personas negras, al menos en la legislación. A pesar de ello, el trato que reciben por parte de nuestras instituciones —desde la aplicación de la ley y el poder judicial, hasta la educación y el sector sanitario (aunque otra importante diferencia entre el Reino Unido y Estados Unidos es el Servicio Nacional de Salud británico)— y las diferencias de riqueza intergeneracional, así como el acceso a las oportunidades, muestran que no ha cambiado tanto como algunos podrían sostener. La creencia permanente de que los blancos son más honestos, más inteligentes, más dignos de confianza y que están menos predispuestos a hacer cosas malas, sigue estando muy arraigada y es algo que todavía sin abordar. El logro de haber conseguido los Derechos Civiles permitió a los blancos decir: «Ah, pero ahora ya tenemos Derechos Civiles», de la misma manera que a algunos ingleses les encanta ha-

blar de la abolición de la esclavitud, problema que ya está resuelto, o de la misma manera que algunos irlandeses insisten en decir: «Pero nosotros también éramos esclavos, y miren lo bien que nos fue» —jeto *demuestra* que la desventaja de los negros *debe* ser inherente a ellos!—.

La guinda del pastel a ese conjunto de palmaditas autocomplacientes fue el poderoso simbolismo de la presidencia de Barack Obama. Estados Unidos había elegido a un presidente negro y a su esposa, que era descendiente de esclavos...³⁷ ¡y que vivían en la Casa Blanca! Era oficial. Vivíamos en el hermoso futuro postracial de aquel profético discurso de Martin Luther King. No pasó mucho tiempo antes de que la ilusión se rompiera completamente. Lo que no es de extrañar, porque, en todos sus posi-

37 De hecho, Barack es también descendiente de una mujer esclavizada a través de su madre estadounidense «blanca», cuyo antepasado fue, supuestamente, John Punch, el «primer esclavo oficial de las colonias inglesas» en Virginia, un sirviente africano que se escapó pero que luego fue capturado y condenado a servir como esclavo durante el resto de su vida. Muchos historiadores consideran que este episodio supuso una de las primeras distinciones legales entre europeos y africanos en la colonia [Tom Costa, *Runaway Slaves and Servants in Colonial Virginia* (<https://encyclopediavirginia.org/entries/runaway-slaves-and-servants-in-colonial-virginia#:~:text=Runaway%20slaves%20and%20indentured%20servants,neighbors%20attempting%20to%20steal%20labor.>) 2011].

cionamientos, la blanquitud permaneció intacta. A pesar de declarar que éramos postraciales, éramos cualquier cosa menos eso. No hubo ningún intento de crear un marco diferente para entendernos a nosotros mismos o a los demás fuera de los parámetros de la raza. La blanquitud como verdad y como sistema de conocimiento que no había sido nombrado como tal seguía sin ser cuestionado. Los puntos de vista de los blancos siguieron considerándose no como «puntos de vista de los blancos» sino como verdades objetivas, mientras que las perspectivas de los negros siguieron percibiéndose como eso: desviaciones de la norma. La blanquitud no se nombraba y, desde luego, no se cuestionaba.

En el discurso antirracista dominante, observo una tendencia a comportarse como si nada, o al menos muy poco, hubiera cambiado en los últimos cincuenta años. Ciertamente, no ha cambiado *lo suficiente* y, en algunos aspectos, las cosas *han empeorado* — la desigualdad se ha disparado, por ejemplo, y sabemos quiénes son los más perjudicados—, pero, al mismo tiempo, *las cosas han cambiado* mucho. En los últimos años, un proceso que está en marcha, y que se aceleró con el asesinato de George Floyd, es la frecuencia con la que *sí* se nombra la blanquitud.

Cada vez más, las personas racializadas como blancas son conscientes de la perspectiva racializada que informa su visión del mundo, sus pensamientos, sus acciones y sus comportamientos. Aunque se trata de una forma de movimiento, sus resultados aún no están claros. Nunca he visto una identificación tan generalizada de la blanquitud, pero no parece ir acompañada de una comprensión necesaria del aspecto ficticio de la categoría. A menos que la idea de la blanquitud como categoría «natural» sea interrumpida y sustituida por otra cosa, la creencia subyacente en la superioridad consagrada como natural a la categoría permanecerá intacta. Y acabaremos volviendo a esta situación una y otra vez. Entonces, parece que lo mejor que podemos esperar es una petición continua a la «bondad» de las personas blancas «caritativas», que podrían abogar por aquellos de nosotros que somos menos afortunados.

Reforzar la santidad de las categorías racializadas es algo que está *muy lejos de ser radical*, aunque sus defensores, incluidos muchas personas que se identifican como «antirracistas», sigan enamorados de la palabra. Apostar por el carácter absoluto de las categorías raciales es, de hecho, una opción conservadora y temerosa. Lo que sería verdaderamente

radical sería acabar con la ficción de que los blancos constituyen una *raza*, y de que esta raza está imbuida de capacidades «naturales» que no están disponibles para los demás. El primer paso es la generalización del conocimiento sobre la invención de la «raza».

Después de la Rebelión de Bacon, los trabajadores europeos, que anteriormente habían trabajado junto a los africanos, y que a menudo se habían casado con ellos, se convirtieron de modo efectivo en sus amos. En el nuevo orden mundial racializado, los afrodescendientes vieron cómo se les despojaba bruscamente de cualquier pequeño derecho del que hubieran podido disfrutar anteriormente. La recién inventada «raza negra» no podía presentar pruebas contra el «pueblo blanco». Estos trabajadores «blancos» vieron cómo las condiciones de su trabajo, así como sus derechos humanos, quedaban consagrados en el derecho contractual, y de él podían esperar el debido proceso, un *privilegio* que pasó a estar reservado solo a los catalogados como *blancos*.

Un movimiento «antirracista» que hace hincapié en las *acciones* individuales de los «blancos», cen-

trándose en cosas como el «denunciar» el racismo cotidiano, o «pedir cuentas» a una empresa por no atender a los tonos de piel más oscuros, quizá no esté a la altura de la tarea de derrotar un concepto en el que nuestras sociedades han invertido profundamente durante siglos y que ha asumido el estatus de «verdad» que tiene la blanquitud. La atención a las microagresiones y a los desprecios interpersonales se produce a menudo a expensas de considerar la «blanquitud» como un *modus operandi* que está omnipresente y es insidioso, una forma particular de relacionarse con el mundo. Es un sistema extractivo binario y de oposición; un sistema dominante que afirma no solo que los blancos deben ser dominantes sobre otras «razas» sino que, fundamentalmente, considera que la vida humana es dominante sobre todas las demás formas de vida. Por eso, desde la expansión europea hemos sido testigos de acontecimientos catastróficos como la destrucción del Amazonas y la extinción de innumerables formas de vida silvestre, que han sido cazadas furtivamente y envenenadas hasta que han dejado de existir por unos pocos siglos de exposición a la «blanquitud», a pesar de haber sobrevivido durante milenios en relaciones simbióticas con los pueblos indígenas. La blanquitud interrumpió violentamente nuestra inter-

conectividad con los sistemas ecológicos y la vida no humana. Y por mucho que fueran los «blancos» los que impusieron este sistema en todo el mundo, sigue siendo un sistema que también se ha impuesto a las personas que han sido racializadas como «blancas».

Si el pueblo blanco es un invento relativamente moderno, ¿quiénes eran el pueblo blanco antes de serlo? Esta es una pregunta que tendrá diferentes respuestas según el lugar de procedencia. Sin embargo, la blanquitud es una supresión, un término genérico que colapsa las distinciones cruciales para consolidar el capital. Hace poco me encontré con la palabra *duthchas*, un antiguo principio ecológico escocés gaélico que hace referencia a la interconectividad entre las personas, la tierra y los seres no humanos. *Duthchas* habla del tipo de coexistencia, interrelación y entrelazamiento del que ahora, quizás demasiado tarde, estamos reconociendo su absoluta necesidad si queremos sobrevivir. Estos entrelazamientos fueron destruidos completamente por la «modernidad»: desarrollos como la lógica del filósofo francés René Descartes, con sus dualismos cultura/naturaleza y hombre/naturaleza, y el humanismo de la Ilustración, que concebía el mun-

do como compuesto por entidades discretamente delimitadas que podían ser clasificadas, conocidas y dominadas por el «Hombre» (el propio Hombre también era concebido como una entidad discretamente delimitada). Las personas con rasgos físicos que llegaron a ser racializadas como «blancas» habían existido durante muchos miles de años antes de que llegaran a ser reimaginadas como «blancas». El hecho de que esta reimaginación se desarrollara y avanzara poco después de estos desarrollos filosóficos no es una coincidencia; ambos están claramente interconectados.

La «negritud» también puede entenderse de diferentes maneras.³⁸ Por supuesto, existe la posición iden-

38 Una interpretación particularmente fascinante de la «negritud» surgió en la constitución haitiana de 1805. Independientemente de lo que se piense de ella, es ciertamente única hasta la fecha. Haití tiene una enorme importancia histórica por ser el lugar donde se produjo la única rebelión de esclavos que terminó con la creación de un nuevo país. La nueva constitución establecía: «Al cesar necesariamente toda diferencia de color entre los hijos de una misma familia, los haitianos serán conocidos en adelante con el nombre genérico de negros, desbaratando con esto cualquier expectativa biologicista o racalista», argumenta Sibylle Fischer en *Modernity Disavowed*. «Hacen del “negro” una mera implicación de ser haitiano y, por tanto, una categoría política más que biológica». La etiqueta no solo borraba las anteriores distinciones raciales entre residentes «negros» y «blancos», sino que intentaba socavar la importancia de las diferencias nacionales, lingüísticas y de color dentro de la población

titaria, incluida la definición biológica de «raza», que parece estar disfrutando de un momento particular de popularidad en Internet, en consonancia con el aumento global de las formas reaccionarias de etnonacionalismo. Me interesa mucho más la negritud como un sistema de conocimiento. La participación en este sistema de conocimiento no puede ser asumida por el propio posicionamiento identitario. Hay personas racializadas como «negras» que se relacionan con el mundo a través del marco de la «blanquitud». Me entusiasma mucho más la perspectiva de la negritud como fuga. Según Fred Moten, la negritud es algo «fugitivo [...] un rechazo continuo de las normas impuestas desde otro lugar».³⁹ En *Stolen Life*, escribe: «La fuga... es un deseo y un espíritu de huida y transgresión de lo apropiado y lo propuesto. Es un deseo de estar fuera, de tocar o estar fuera, un filo fuera de la ley propio de la voz o del instrumento que ya es impropio».⁴⁰ En *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*, Moten y uno de

no blanca. Véase <https://uniqueatpenn.wordpress.com/2015/12/21/race-and-the-haitian-constitution-of-1805/#ftn5>

39 Citado en David Wallace, «Fred Moten's Radical Critique of the Present», *New Yorker*, 30 de abril de 2018, <https://www.newyorker.com/culture/persons-of-interest/fred-motens-radical-critique-of-the-present>.

40 *Ibid.*

los coautores del libro, Stefano Harney, articulan el *derecho a rechazar aquello que se te ha negado*. Llamam a este rechazo el «primer derecho», y es un tipo de rechazo que cambia el juego completamente, ya que señala el rechazo de las opciones que se han ofrecido tradicionalmente.⁴¹ En lugar de intentar construir la «negritud» según los mismos parámetros que la «blanquitud», es en este rechazo donde podemos «remodelar el deseo, reorientar la esperanza, reimaginar la posibilidad y hacerlo separados de las fantasías que se han situado en el marco de los derechos y la respetabilidad».⁴² Parafraseando al filósofo y «postactivista» Bayo Akomolafe, la fuga es el contrapunto radical a la «inclusividad» dentro del marco dominante de opresión.

Las personas racializadas como «blancas» deberían estar tan dispuestas a escapar de las perniciosas garras de ese concepto como cualquier otra persona. Cuando criticamos la blanquitud, o incluso decimos «abolir la blanquitud», no se trata de un ataque a los individuos «blancos» (ni es una especie de llamada al genocidio). Por el contrario: se trata de un llamamiento a la abolición de un concepto, una idea, una

41 Harney y Moten, *The Undercommons*, 8.

42 *Ibid.*, 12.

ideología, que fue creada inequívocamente para dividir a la gente, una herramienta con la que manipular a los explotados para que no actúen en su propio interés a largo plazo.

Por supuesto, en lugar de abordar todo esto, la corriente liberal del discurso nos distrae con trivialidades como las de «diversifica el contenido que consumes en Internet» (esto no es un problema *en sí mismo*, pero es lamentablemente inadecuado si esta es tu principal contribución al antirracismo), «examina tus privilegios» o cosas como la de si ponemos la N de «negro» en mayúsculas o no. Permíteme que considere este último ejemplo un momento, porque es sutil pero a la vez indignante. No estoy especialmente obsesionada con el lenguaje. Desde luego, no me interesa luchar contra una lista exhaustiva de términos y frases que siempre está aumentando, y que estaría diseñada para dividir al máximo las infinitas variedades de la experiencia en grupos de identidad infinitesimalmente atomizados. El lenguaje no es, por supuesto, irrelevante, pero la N mayúscula —aunque proviene de un lugar que, de forma comprensible, intenta conferir más estatus a la palabra «negro»- pretende reforzar una forma de ver el mundo que deberíamos interrumpir y des-

hacer. Los «aliados blancos» que utilizan la palabra «negro» con N mayúscula deberían, al menos, ser conscientes de los pensadores y activistas que han utilizado intencionadamente las minúsculas con este fin. El uso de la minúscula también me hace pensar en la erudita feminista negra bell hooks (nótese la b minúscula y su uso para restarle importancia) cuyo marco del «patriarcado capitalista e imperialista de la supremacía blanca» ha sido burdamente distorsionado como base de gran parte de los «comentarios» que se pueden encontrar en Internet —decidió no poner su nombre en mayúscula para centrar la atención en sus ideas y no en su persona—. Cuando se trata de la raza, en lugar de desafiarla, parece que solo estamos ahondando en ella, PONIÉNDO-LA EN MAYÚSCULA, exigiendo el encarcelamiento lingüístico, fijando los temas como mariposas en la tabla de un lepidóptero. Akomolafe habla de la negritud como libertad, «un principio itinerante» como él lo llama, con el poder de cambiar, mutar, adaptarse y ser receptivo. Esto es la fuga.

Las categorías raciales se inventaron para consagrar la idea de la supremacía blanca. Son el producto del eurocentrismo y del colonialismo. Actuar de forma que se refuerce su fijación en lugar de socavarla es

seguir operando en el terreno trazado por la supremacía blanca. Por lo tanto, rechazo poner en mayúscula la primera letra de la palabra «negro». Cuando, por falta de algo más adecuado, nos vemos empujados a utilizar términos que deberían ser impugnados —términos que están, en palabras de Stuart Hall, «bajo borrado»— deberíamos tratar de desestabilizarlos. Esta es la razón por la que, a lo largo de este libro, pongo frecuentemente comillas alrededor de «negro» y «blanco», interrumpiendo intencionadamente la comodidad con la que confiamos en esa terminología. Por esta misma razón, me estremezco cuando oigo el término «mestizo», la más perniciosa de las clasificaciones raciales. Aunque entiendo perfectamente por qué algunas personas utilizan ese adjetivo para describirse a sí mismas (hay pocas alternativas satisfactorias), cualquier argumento que *insista* en que alguien *debe* utilizar un término que existe para reforzar el estatus de «verdad» de un sistema que es caótico, que carece de sentido y que es violento, un término que perpetúa aún más la idea de que la raza es una realidad biológica, en realidad no está defendiendo esa posición neutral y de sentido común que pretende tener.

Esta ordenación racializada del mundo es endémica de un sistema que nos ha inculcado a todos una mentalidad de escasez y que está muy en desacuerdo con la abundancia que realmente existe en el mundo. Las fronteras están vigiladas y protegidas; los recursos se disputan celosamente. Sin embargo, en lugar de rechazar el sistema, lo interiorizamos. Pero hay otras opciones; aquí, una vez más, viene a la mente el «primer rechazo» de Moten y Harney, el rechazo a las opciones que se nos ofrecen. Dependiendo de lo que prioricemos, *hay* más que suficiente para todos: como ocurre con el amor, cuanto más se comparte, más hay en el mundo. Pero, por supuesto, hay un pequeño detalle que opera como un importante factor de disuasión. Es hora de hablar del capitalismo.

5. Interrogar al capitalismo

El capitalismo es «un sistema económico en el que los medios de producción son de propiedad privada y los bienes y servicios se intercambian en los mercados de acuerdo con los niveles de la oferta y la demanda»;⁴³ *pero el capitalismo es mucho más que eso.*

El capitalismo, al igual que la «blanquitud», es un organismo que está por todos lados. Se infiltra en los aspectos más íntimos de la experiencia humana y transforma nuestra comprensión del mundo, nuestras relaciones con nosotros mismos, con los demás y con nuestro propio entorno. De hecho, en muchos aspec-

43 Howard Spodek, *The World's History* (New Jersey: Prentice Hall, 2006), 389.

tos, la raza y el capitalismo son hermanos. La raza, organizada según el binario blanco/negro que funciona hoy en día es, como hemos visto, un concepto inventado en las colonias caribeñas y americanas inglesas a partir de la década de 1660, desde donde se extendió por todo el mundo. Una de las motivaciones principales de su invención fue la justificación de la explotación de un grupo de personas para el beneficio material de otro, como parte de un sistema más amplio llamado capitalismo, y para evitar la aparición de la solidaridad que pudiera suponer una amenaza para la consolidación del capital. La explotación y la desigualdad son la lógica de funcionamiento del capitalismo. Es dentro de este sistema donde florecerá el racismo. Mientras exista el capitalismo, el racismo continuará existiendo. Si no es racismo contra los negros, será contra otro grupo. La modernidad se construye sobre estos cimientos.

Entender la historia de la «raza», y en particular la creación de los grupos raciales ficticios «negro» y «blanco», expone la forma en que la división y la explotación están en el ADN del orden racializado, y es clave para los debates que estamos teniendo en este momento sobre la injusticia racial. Me sigue sorprendiendo que la mayoría de las veces falte este

contexto. Sin saber más sobre los orígenes de los sistemas que hemos heredado, nos resulta difícil identificar el hecho de que muchos de nuestros mejores esfuerzos por superarlos no tenga otro resultado que su reforzamiento. La estructura en sí nunca cambia, solo lo hace el contenido.

A medida que los ricos se van haciendo más ricos, el resto de los mortales se encuentra en situaciones cada vez más precarias. En la recesión mundial que se avecina, los poderosos redoblarán su control del aparato estatal y cultural. Estarán decididos a reprimir, o a cooptar, las expresiones temblorosas de resistencia que van ganando volumen a medida que el pueblo se levanta contra la muerte. La cuestión de la cooptación es pertinente. Nuestras articulaciones de la disidencia reflejan, con demasiada frecuencia, los parámetros de nuestra opresión, reproduciendo los sistemas opresivos, reforzándolos involuntariamente, o intentando invertirlos, o incluso «*diversificarlos*» para hacerlos más «*inclusivos*», cuando, en realidad, necesitan disolverse. Bayo Akomolafe describe nuestro sistema actual como una réplica del antiguo barco de esclavos con los distintos niveles que existían a bordo. En los barcos de esclavos reales, los africanos que eran captura-

dos estaban encadenados en el fondo, en la oscura y húmeda bodega, mientras que los esclavistas europeos estaban en la cubierta superior, al aire libre. Sin embargo, aunque se encontraban en niveles diferentes, y como tal tenían experiencias vitales radicalmente distintas en el barco, todos seguían a bordo de un buque de destrucción. Akomolafe dice que la *inclusión* actual puede entenderse como el acceso a la cubierta superior del barco de los esclavos. La inclusión es el acceso al poder en un sistema que, en última instancia, es una herramienta de destrucción.

No basta con hacer que los sistemas de explotación sean más «inclusivos». ¿Queremos subir a la cubierta superior o queremos destruir el maldito barco?

El capitalismo se presenta a menudo como el mero punto final lógico, mejorado y refinado de una antigua historia de intercambios entre humanos, cuando, en realidad, es el resultado culturalmente específico de circunstancias muy particulares. Como sostiene Ellen Meiksins Wood:

[...] la característica distintiva y dominante del mercado capitalista no es la oportunidad o la elección sino, por

el contrario, la compulsión. La vida material y la reproducción social en el capitalismo están universalmente mediadas por el mercado, de modo que todos los individuos deben, de un modo u otro, entrar en relaciones de mercado para acceder a los medios de vida. Este sistema único de dependencia del mercado significa que los dictados del mercado capitalista —sus imperativos de competencia, acumulación, maximización de beneficios y aumento de la productividad del trabajo— regulan no solo todas las transacciones económicas *sino las relaciones sociales en general* [la cursiva es mía].⁴⁴

Uno de los primeros conceptos con los que se topa un estudiante de economía es el de «actor racional», caracterizado por la idea de un individuo cuyas decisiones se basan en el deseo de «maximizar el yo». Por supuesto, es una locura desarrollar una teoría a partir de un punto de partida en el que los seres humanos son totalmente indiferentes a emociones como el amor, la lujuria o los celos, y que, en todas las situaciones, tomarán decisiones no influidas por ninguna de esas cosas. Creo que fue la teoría del «actor racional» la que me hizo darme cuenta del hecho de que la «estafa» de la «economía» no era fortuita (*kachu*). Aunque es totalmente inexacto asumir que la gente se comporta de esa manera, la lógica de la «maximización del yo» es una idea

44 Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism* (London: Verso, 2016), 7.

potente que sustenta gran parte de la modernidad occidental, y su presencia se hace sentir con fuerza en la norma neoliberal del perfeccionamiento constante. Mientras que la teoría del actor racional hace caso omiso de la multiplicidad de emociones que hay en juego, el discurso antirracista tampoco parece comprender que las personas están motivadas por toda una plétora de impulsos emocionales. La diferencia sustancial entre ambos es que el antirracismo se comporta como si las personas no actuaran ante lo que se presenta, al menos, como su propio interés, que solo tomarán decisiones influidas por el altruismo, y que si no hacen sacrificios voluntarios por los racialmente «menos afortunados» se les podrá reprender públicamente para que lo hagan.

El «perfeccionamiento» desempeñó un papel importante en la relación entre el colonialismo y la apropiación de tierras indígenas⁴⁵ por parte de los

45 Algunas de nosotras estamos, al menos, familiarizadas con la forma en que los ingleses salieron a «liberar» la tierra, desde Irlanda hasta América del Norte, África y Asia. Sin embargo, a menudo somos menos conscientes de que muchos de estos procesos también estaban en funcionamiento en Inglaterra, con la apropiación de las tierras que antes eran de propiedad común. Los «*enclosures*», que transformaban la tierra común en propiedad privada exclusiva de los grandes terratenientes, se generalizaron durante el siglo XVII; más tarde, entre 1750 y 1850, se aprobaron unas 4.000 leyes de cercamientos

Europeos, así como en la relación entre el capitalismo y la invención de la raza. En este contexto, el «perfeccionamiento» se refiere específicamente al aumento de la productividad de la tierra con fines de lucro. Meiksins Wood explica que, «en el siglo XVII, la palabra «perfeccionador» (*improver*) estaba firmemente fijada en la lengua inglesa para referirse a alguien que hacía que la tierra fuera *productiva y rentable*». ⁴⁶ La palabra «perfeccionamiento» (*improvement*) estaba bien establecida en el siglo XVIII, momento en el que estaba adquiriendo el significado más general que le damos hoy en día. Sin embargo —y esto es clave— Meiksins Wood nos pide que consideremos las «implicaciones para una cultura en la que la palabra “mejorar” está arraigada en la palabra que usamos para el beneficio monetario». ⁴⁷

En el siglo XIX, la palabra «perfeccionamiento» se utilizaba a veces sin la connotación de beneficio comercial, pero la idea de beneficio es clave para entender el período moderno temprano, cuando el concepto

(*Enclosure Acts*), que empujaron a los trabajadores desposeídos hacia las ciudades, que en ese momento estaban en un proceso de rápida expansión, para convertirse en asalariados.

46 Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism* (London: Verso, 2016), 106.

47 *Ibid.*

de raza se estaba diseñando, enseñando y codificando en la ley. No es de extrañar que incluso nuestros intentos de tener actitudes antirracistas demuestren el *ethos* de la superación personal que tiene sus raíces en la teoría económica. El capitalismo ha colonizado los ámbitos más íntimos de la experiencia humana.

Desde el colonialismo hasta el actual movimiento «antirracista», la relación entre el perfeccionamiento del yo y el «perfeccionamiento» de la tierra como justificación de su violento robo a la población indígena pone de manifiesto la continuidad de la lógica capitalista. Lo que acabó siendo Estados Unidos se construyó literalmente con mano de obra esclava en tierras que habían sido robadas. Desde antes de la creación de la nación, los africanos que habían sido convertidos en esclavos y sus descendientes han trabajado, cultivado y construido esa tierra. Para muchos estadounidenses «blancos», sus antepasados tenían una intimidad con los negros que era notablemente diferente de la situación en el Reino Unido, donde los negros —aunque estaban presentes en números variables (generalmente relativamente pequeños) desde, al menos, la época romana— nunca han estado presentes de la manera que vemos en todo Estados Unidos (y en Irlanda mucho

menos). En EE.UU., la dinámica psicosocial se ha visto moldeada fundamentalmente por la proximidad a una población negra de la que los blancos dependían por completo, no solo en lo que se refiere a las economías del mundo moderno, sino también en lo que se refiere al funcionamiento cotidiano de la vida, desde los trabajadores hasta los expertos cualificados, pasando por las personas que se dedican a los cuidados más personales. Pensemos en las innumerables niñeras negras que amamantaban a los niños blancos mientras no podían cuidar de sus propios bebés. A menudo pienso en este vínculo, el más tierno y humano, dentro del contexto de la propiedad y la titularidad de las mujeres negras, cuya propia humanidad se negaba por ley.

W. E. B. Du Bois, el erudito, académico y activista que escribió sobre lo que llamó «los salarios de la blanquitud», explicó que:

[...] el estatus y los privilegios conferidos sobre la base de la blanquitud proporcionaban una compensación por las relaciones de clase explotadoras y alienantes [...] incluso cuando los trabajadores blancos recibían un salario bajo, eran «compensados en parte por un [...] salario público y psicológico».⁴⁸

48 Cleaver, citando a Du Bois (parcialmente), en «The Antidemocratic

Mientras tanto, el Reino Unido, con su característica habilidad, generalmente externalizaba el abuso que hacía de los negros. No obstante, la explotación de los mismos y la inversión en la creencia de la superioridad blanca se convertirían en una piedra angular duradera, tanto de la economía de Gran Bretaña como de su identidad. La superioridad inglesa sobre los subyugados y los colonizados fue el fundamento ideológico del Imperio. El flujo de riqueza hacia el Reino Unido procedente del comercio transatlántico de esclavos fue una parte crucial de la revolución industrial, facilitando el desarrollo de la industria, construyendo la grandeza de muchas de las ciudades del país —lugares como Bath, Bristol y Liverpool— y creando el marco para el sistema bancario moderno. También sentó las bases del colonialismo. Las partes de África que habían sido saqueadas en busca de cuerpos humanos se convirtieron en los territorios que los europeos colonizaron, una vez que el colonialismo —la extracción de recursos y la apertura de nuevos mercados, esa búsqueda continua e implacable del capitalismo— demostró ser más rentable que el comercio de esclavos. Todo ello permitió a Gran Bretaña consolidar más riqueza y poder.

Power of Whiteness» (<https://racism.org/articles/basic-needs/protestprotection/8208-the-anti-democratic-power>).

Creo que se puede decir con seguridad que cualquier iniciativa antirracista o de construcción de alianzas que no tenga en cuenta los imperativos capitalistas (por no hablar de los profundos apegos psicológicos que alimentan la «blanquitud»), y que imagine que todo esto puede deshacerse con mensajes como los de «renuncia a tu privilegio», es una iniciativa que no tendrá muchas probabilidades de éxito.

Es crucial establecer las conexiones que existen entre los orígenes del capitalismo global, el colonialismo y la invención de la raza. Al hacerlo, se pone de manifiesto la naturaleza ficticia de la raza, además de revelar las motivaciones e incentivos que hay detrás de su creación y mantenimiento. Boots Riley, el cineasta comunista, analiza el movimiento que va desde la organización en el lugar de trabajo —una amenaza real y directa para el capital (recordemos que fue la amenaza de los sindicatos de trabajadores, tanto de los que eran esclavos como de los que tenían contrato, la que inspiró la creación de la «raza» en primer lugar en lugares como la Barbados colonial y Virginia)— hasta la organización estudiantil, que en la segunda mitad del siglo XX llegó a dar forma a los conceptos de revolución y

cambio social. Consideremos la diferencia entre una huelga laboral y una estudiantil: una amenaza al capital; la otra amenaza muy pocas cosas. Riley señala que, con el salto a la fama de este último modelo, las manifestaciones se convierten en el todo y en el fin. La gente que sale a la calle y crea un espectáculo acaba por convertirse en lo más importante, y los medios de comunicación se consideran la clave. Sin embargo, argumenta, todo esto es, en gran medida, simbólico. Cuando se elimina la organización de la lucha contra la explotación de la mano de obra, ¿por qué objetivo se está luchando en realidad? El objetivo se vuelve cada vez más amorfo.

6. Denunciar al Salvador Blanco

Desde la esclavitud hasta el colonialismo, pasando por las expresiones modernas de «desarrollo» internacional, desde las ideas sobre la necesidad de prestar ayuda a los demás y las iniciativas basadas en la caridad, hasta los complejos liberales culpables, el Salvador Blanco es un tropo constante y recurrente. El Salvador Blanco es una figura tan adorable que aparece en todas partes: desde Hollywood, pasando por los años sabáticos en África, y llegando hasta las alianzas entre blancos y negros.

El Salvador Blanco solo puede existir debido al desequilibrio de poder generado por la supremacía blanca, por lo que resulta algo paradójico. El Salvador Blanco está integrado en la lógica fundacional

de la construcción de la «raza blanca». El marco a través del cual surgiría el Salvador Blanco (y su imagen en el espejo, su carga inferior «de color») puede remontarse de nuevo a la filosofía, concretamente al dualismo mente/cuerpo y cultura/naturaleza de Descartes.

Desde «la esclavitud y Jim Crow, pasando por los linchamientos y el encarcelamiento masivo, los negros han sido considerados y tratados implacablemente como “cuerpos animales” por los blancos», como dice el filósofo Crispin Sartwell:

[...] esto tiene poco que ver con «la gente negra» y todo que ver con la alucinante autoimagen de la gente que se considera a sí misma como blanca: es un intento de construir e imponer una autoimagen de la gente blanca como seres espirituales e intelectuales, y, por lo tanto, adecuados para saber y gobernar, para mandarse a sí mismos y, por lo tanto, a los demás, para gestionar la vida de todos como la propia mente debería controlar racionalmente el propio cuerpo.

Todos los estereotipos blancos sobre los negros son, en primer lugar, implacablemente animalizantes o fisicalizantes, y en segundo lugar, se basan en una devaluación de lo físico y una exaltación de lo intelectual. La asociación de los no blancos con la violencia y la sexualidad, con la delincuencia o la vagancia, y su explotación económica como trabajo físico, se racionalizan mediante

esta aplicación de dualismos metafísicos básicos. Esto se convierte en una estructura mundial de opresión, en la que los occidentales racionales, o los «expertos» de diversos tipos, son llamados a controlar los elementos rebeldes e irracionales: la clásica «carga del hombre blanco».⁴⁹

Las consecuencias de todo esto siguen siendo pronunciadas, y hay muchas manifestaciones contemporáneas que lo demuestran. El espacio de las alianzas es un ámbito en el que florece el Salvacionismo Blanco. Se podría decir que la solidaridad con las minorías es, en muchos sentidos, la articulación «de moda» del Salvacionismo Blanco. Dada la relación entre el cristianismo, el perfeccionamiento y las misiones civilizadoras, no es difícil ver la forma en que gran parte de todo esto está vinculado a las nociones de ser una «buena» persona y ser *percibido* como una «buena persona».

Veo que algunas personas «blancas» casi intentan establecer alianzas entre ellos en el marco de Internet. Yo misma he sido testigo y he experimentado cómo los «aliados blancos» instruyen a los negros

49 Crispin Sartwell, «Western Philosophy as White Supremacism», <https://thephilosophicalsalon.com/western-philosophy-as-white-supremacism/>

no solo sobre cómo deben responder al racismo, sino también sobre cómo deberían *sentirse*. He visto a personas «blancas» intervenir en disputas en Internet entre personas «negras» y, en su afán de establecer alianzas, malinterpretar las situaciones.

Aunque los Salvadores Blancos pueden pensar que están siendo «buenas personas», los negros no necesitan de su caridad, benevolencia o incluso culpa. Pensar de esta manera es inútil y paternalista.

Aparte de la naturaleza paternalista del Salvacionismo Blanco y de sus orígenes racistas, parece un enorme error táctico enmarcar el antirracismo como una petición a la bondad o a la mejor naturaleza del individuo «bueno» y «desinteresado». Como tal, la solidaridad con las minorías apela al deseo de ayudar a una «víctima», constituyendo una reificación del desequilibrio de poder.

Confluir o trabajar en común, en cambio, tiene que ver con la reciprocidad. Reformula la tarea como la identificación de un terreno común —sin dejar de atender a las especificidades del racismo— por el que todos pueden luchar y del que todos se beneficiarán.

Según lo que aprendí buscando en Google —nuestra «fuente de confianza»— la solidaridad con las minorías consiste en:

[...] una práctica activa, consistente y ardua de desaprender y reevaluar, en la que una persona en una posición de privilegio y poder busca operar en solidaridad con un grupo marginado.

Así que, aunque es poco probable que el aliado sea todavía una «buena» persona, *podría existir, con el tiempo, a través del perfeccionamiento, una futura versión buena de sí mismo que abordará y reequilibrará de alguna manera su «privilegio blanco».*

Tampoco debemos olvidar que las necesidades:

[...] del aliado son secundarias para las personas con las que queremos trabajar [...]. Somos responsables de nuestro autocuidado y reconocemos que parte del privilegio de nuestra identidad es que podemos elegir si resistir o no a la opresión.

La lección anterior tiene un fuerte olor a martirio. La mayoría de las personas que se activarán ante la exigencia de desatender sus propias necesidades son las que se excitan (y utilizo esta palabra de forma muy intencionada) con los tropos del Salvador Blan-

co. Como marco, todo está demasiado centrado en el «buen» comportamiento de los individuos. Lo mejor que podemos esperar conseguir con este tipo de enfoque es la reforma de un sistema que es insostenible, una reforma que solo puede ser fragmentaria y contingente; una seguridad frágil, una tregua no ratificada por la mayoría silenciosa, dependiente de las intenciones caritativas, pero a menudo volubles e interesadas, de las sensibilidades liberales.

Tenemos que dejar de centrarnos en el individuo «bueno» y en sus privilegios personales. Hemos de pasar de centrarnos en los actos racistas a cuestionar los sistemas racistas. Los actos individuales y las «microagresiones» son, por supuesto, sintomáticos de sistemas más generalizados, pero un discurso excesivo en torno a ellos puede oscurecer, distorsionar y desviar la atención de las políticas, la legislación y las instituciones a través de las cuales se están desmantelando los derechos y las libertades civiles. No se trata de uno u otro —todos forman parte del mismo ecosistema—, pero la inmediatez emotiva del relato personal ocupa todo el espacio.

Como nos advierte la profesora Davis, «tenemos que hablar de cambio sistémico. No podemos con-

tentarnos con acciones individuales».⁵⁰ Una característica del tribunal de Twitter (la jurisdicción en la que la pericia de la narrativa personal —aunque solo si da en las intersecciones correctas de la opresión— reina de forma suprema) y de los movimientos que encuentran su génesis en los espacios de Internet es una forma de autocensura que encuentro particularmente cansina, un mandato que exige la pureza ideológica del habla (y del pensamiento) de los demás. Cualquier desviación —real o imaginaria— se traduce en la amenaza de excomunión de la respetabilidad progresista liberal, o incluso de tu propio grupo de identidad. Para muchas personas existe una nueva timidez lingüística, un miedo que nos impide encontrarnos y reconocernos plenamente. También es una técnica de distracción. En lugar de organizarnos para crear un cambio sustantivo, nos peleamos entre nosotros por las palabras. Estos debates pueden parecer muy actuales, pero ya ocurrían antes de que muchos de nosotros hubiéramos nacido. En *A Rap on Race*, Baldwin y Mead hablaron de lo mismo en los años 70. Señalaron que, en lugar de centrarse en el tema de la raza, el mundo se había convertido en un lugar de encuentro. Señalaron que, en lugar de centrarse en el cambio estructural,

50 Davis, *Freedom is a Constant Struggle*, 32.

el cambio se produce a nivel del vocabulario. Baldwin y Mead hablan sobre la transición del uso de «negro» en la década de 1940, al uso de «*black*» que lo sustituyó durante el movimiento del poder negro (*Black Power*) de la década de 1960. A continuación, se refieren a la sustitución de «mexicano» por «chicano», una evolución contemporánea a su tiempo. Mead pregunta a Baldwin si ha aprendido a decirlo, a lo que él responde:

No, la verdad es que no. Es absolutamente nuevo para mí. ¡Ni siquiera sé de dónde viene y ni siquiera sé lo que significa! No sé cómo usarlo. No sé a quién preguntar. ¿Sabes lo que quiero decir? Es realmente aterrador porque no quieres usarlo. Odio a la gente —los hippies, por ejemplo— que coge varias frases negras y las usan hasta la saciedad y no saben de qué están hablando. No quiero que me metan en ese saco. Así que yo también me he quedado sin saber qué decir. No sé qué decir. No sé lo que significa.⁵¹

Estoy segura de que esta noción de sentirse sin saber qué decir es algo con lo que muchas de nosotras podemos identificarnos hoy en día.

Exigir un lenguaje servil a cualquier persona que consideremos que posee algún tipo de «privilegios»

51 Baldwin y Mead, *A Rap on Race*, 129.

(mientras que la clase social está extrañamente ausente del debate) no es una base sólida para el cambio. Además, tenemos que dejar de pensar en las «personas buenas» de forma individual para empezar a desarrollar sistemas justos.

7. Abandonar la culpa

Recuerda que no eres responsable de lo que hicieron tus antepasados. Sin embargo, sí eres responsable de lo que tú haces. También eres responsable de aceptar acríticamente todas las ventajas que se te han concedido en virtud del acaparamiento de tierras, la adquisición de riqueza y la historia de su justificación: la «supremacía blanca». Pero, como hemos visto, es posible que, dependiendo de tu posición de clase, por ello hayas llegado a tener una posición precaria desde el punto de vista material. Además, ciertamente se te ha impuesto un sistema en el que estás *obligado* a participar. Yo diría que, aunque no te hayas empobrecido materialmente por ello, estás limitado espiritualmente. Un sistema que te «construye» derribando a los demás, que niega la

humanidad de los otros, que no solo requiere, sino que valoriza, la mercantilización de las relaciones sociales, no está preparado para lograr un sentido de interconexión entre nosotros y el mundo, que es un requisito previo para la buena salud mental y la satisfacción.

La historia es ahora. La estamos viviendo. Si no podemos aceptar el pasado y la forma en la que afecta a la riqueza y a las oportunidades que tenemos en la vida, a la producción de conocimiento y a los sistemas de valores, seguiremos condenados a repetir los mismos errores una y otra vez. Pero tampoco podemos permitir que la culpa y la vergüenza por reconocer ese pasado nos paralicen en un estado de inacción y evasión. Me gusta la distinción que hace Vron Ware entre el «alarmismo producido por la culpa, en contraste con el acompañamiento que surge de la solidaridad».⁵²

Audre Lorde lo explica de una forma maravillosa:

[...] la culpa [...] es una respuesta a las propias acciones o a la falta de acción. Si conduce al cambio, entonces puede ser útil, ya que, entonces, ya no es culpa, sino

52 Ware y Back, *Out of Whiteness*, 150.

el comienzo del conocimiento. Sin embargo, con demasiada frecuencia, la culpa no es más que otro nombre para la impotencia, para la actitud defensiva destructiva de la comunicación; se convierte en un dispositivo para proteger la ignorancia y la continuación de las cosas tal y como son; es la última barrera que impide el cambio.

Y continúa:

No se me ocurre ningún uso creativo para la culpa, ni para la tuya ni para la mía. La culpa es solo otra forma de evitar la acción informada, de ganar tiempo frente a la necesidad imperiosa de tomar decisiones claras.⁵³

En muchos sentidos, la culpa es contraproducente. Sentirse enfadado por la injusticia y no hacer nada práctico al respecto porque se está paralizado por la culpa o la vergüenza es inútil, pero la acción que está motivada principalmente para calmar tu culpa es autoindulgente, a menudo es condescendiente y, además, está mal informada; incluso, me atrevo a decir que solo la pueden llevar a cabo personas que ya tienen ciertos privilegios. Si el objetivo es hacer que te sientas menos culpable, la acción corre el riesgo de ser inútil, si no perjudicial, para aquellos a los que dices querer ayudar.

53 Audre Lorde, *Sister Outsider* (Toronto: Crossing Press, 2007), 130.

El hecho de no saber qué es lo correcto, o incluso el miedo a ser avergonzado, puede impedir que la gente contribuya de una manera que podría ser beneficiosa e, incluso, necesaria. Una vez participé en un evento en el que alguien que no era negro, sino que pertenecía a otro grupo minoritario y que tenía una experiencia especial, se mostró reacio a «ocupar el espacio», a pesar de que tenía conocimientos sobre un sector que sin su aportación se perdían. La razón que adujo fue que nunca había experimentado tanto racismo como los oradores negros, por lo que no se sentía legitimado para hablar. Esto nos lleva de nuevo a la centralización del victimismo: ¿la habilidad, la información y la experiencia están ahora determinadas únicamente por los grados de racismo soportados? ¿Y cómo calculamos quién ha soportado más?

Sin embargo, querida lectora, si eres una persona blanca que está en un espacio «antirracista» con personas de grupos minoritarios, es imperativo que no domines estos espacios, que te preguntes si realmente sabes de lo que estás hablando, si estás hablando por encima de otras personas que tienen la misma competencia para hablar de ello. ¿Un proceso de condicionamiento que ha durado toda tu vida

sobre tu propia superioridad te ha permitido imponerte y hablar por encima de otras personas que, de hecho, están *mucho más cualificados* en el tema en cuestión? Todas estas son cosas que hay que negociar, y que estarán influenciadas por la dinámica del espacio. Por el amor del Jesús Negro, asegúrate de que dedicas *al menos* el mismo tiempo a escuchar a los demás que a hablar. Si trabajamos juntos en solidaridad y con integridad, deberíamos tener algunos controles y equilibrios ya implantados para negociar todo esto.

También hay que distinguir dónde se desarrollan estas dinámicas. Un lugar de trabajo o una organización comunitaria deberían tener un alcance mayor que los espacios de las redes sociales, donde ocurren muchas de estas cosas. La naturaleza de las redes sociales es tal que el hecho de *decir algo* a menudo supera al de *hacer algo*, y la tendencia a vigilar el lenguaje, a avergonzar a otra persona y a *decir lo correcto*, a menudo supera los esfuerzos más sustanciales. Dado que la vergüenza está tan ligada a la percepción que los demás tienen de ti, y que las redes sociales te exponen al juicio de un público potencial de millones de desconocidos, estas dinámicas acaban por acelerarse.

En última instancia, la culpa y la vergüenza no tienen nada que ofrecer. Como persona «blanca», habitar en cualquiera de los dos estados como respuesta al racismo es algo autoindulgente y significa seguir poniendo a los blancos en el centro; también dictará que priorices el hecho de *hacerte sentir mejor a ti mismo* en lugar de intentar provocar un cambio significativo.

8. Sacar a la gente del racismo

Cuando se trata de lograr un equilibrio entre las acciones que llevas a cabo a nivel general y a nivel personal, abordar las expresiones de racismo de otras personas entra dentro de la segunda categoría. Aunque es crucial no exagerarlo, es importante recordar que la acción también puede producirse a nivel individual. He estado en innumerables situaciones en las que se ha dicho algo racista y, como única persona negra presente, la responsabilidad ha recaído sobre mí para desafiar ese comentario; ninguna de las personas blancas presentes ha dicho nada. Solía ser tremendamente hiriente, agotador y desconcertante cuando no solo ninguno de mis «amigos» me defendía, sino que, muchas veces, también se volvían contra mí, con la acusación de que estaba

haciendo que todos se sintieran incómodos cuando solo me estaba defendiendo, lo cual me resultaba algo insoportable.

A menudo me pregunto: si este es el tipo de cosas que ocurren cuando estoy presente, no puedo ni imaginar que sucederá en mi ausencia. Así que, cuando los miembros de la familia, los amigos, la pareja o los compañeros de trabajo revelen creencias racistas, desafíenlas y, en lugar de condenarlas inmediatamente, discútanlas con ellos. Deberías tener más energía para hacer este trabajo. Para las personas negras, discutir los detalles más sutiles de la reivindicación de nuestra propia humanidad puede resultar bastante agotador.

Y ya que estamos aquí, dejemos de insistir en que los chistes racistas son solo una broma o algo divertido.

Yo crecí en una cultura en la que la gente hablaba mal, y no les voy a mentir: me encantan las réplicas sarcásticas. Y aunque, en ciertos aspectos, me molesta la actual vigilancia que se hace sobre el lenguaje, hay una diferencia entre una cosa y otra. Lamento decírtelo, pero un «chiste» en el que la broma es que la persona es negra no es un chiste; es solo ra-

cismo disfrazado de humor. Un chiste contado a un público blanco en el que el objeto de la broma es un estereotipo racista no es un chiste: de nuevo es solo racismo; si solo hay una persona negra presente, también es algo cobarde y es acoso. Los chistes de esta naturaleza probablemente no son divertidos para los negros (irlandeses, prestad especial atención a esto). Incluso si tu amigo negro ha aprendido a reírse como técnica de supervivencia, es muy poco probable que tu racismo le resulte agradable; de hecho, es probable que forme parte de un ataque continuo que le está minando. Cuando era pequeña, tuve innumerables amigos que hacían insultos abiertamente racistas que defendían diciéndome que era una broma. En una ocasión, le recordé a un amigo blanco un insulto racista que me había dicho —como «una broma»— unas semanas antes. Por una serie de acontecimientos inusuales, se encontró en una sala llena de gente negra, así que le pregunté si quería repetir la «broma». Curiosamente, por alguna razón no le apetecía. Esa experiencia le permitió comprender que solo se salía con la suya al decirme ciertas cosas debido a que nuestro entorno era de personas blancas. Creo que, a menudo, los blancos no pueden ni siquiera empezar a imaginar lo que sería estar en minoría (e incluso cuando lo

están, no es algo equiparable, ya que toda la historia y la dinámica de poder son muy diferentes). Sin embargo, en este caso se trató de una lección breve y poderosa: los chistes racistas no son reconocidos universalmente como divertidos. Una vez que pasas tiempo fuera de espacios en los que solo hay personas blancas, se vuelven mucho más difíciles de justificar.

9. Dejar de reducir a los negros a una sola dimensión

Deja de creer que las personas negras son inherentemente malas, que son inherentemente buenas o que son inherentemente cualquier cosa. No puedo creer que esté escribiendo esto, porque parece algo que es dolorosamente obvio, pero el marco de las alianzas puede llegar a ser tan infantil y condescendiente que, tristemente, es necesario decirlo. Pero la cuestión es la siguiente: al igual que tú, los negros son *personas* con toda su gama de complejidades, contradicciones y emociones que conlleva la humanidad. Hasta que los blancos no estén preparados para vernos como «inocentes» (o, incluso, como menos santos, dependiendo de la variedad de la perspectiva blanca con la que tratemos), el racismo seguirá estando presente. Mientras que entre los racistas existe una fuerte narrativa so-

bre la falta de honestidad inherente de los negros, a veces he visto casi lo contrario en algunos «aliados» antirracistas.

No creas en una imaginaria «bondad» inherente de todas las personas negras como respuesta a tu propia culpa autoindulgente por el racismo. No voy a decir «cree en las mujeres negras» ni otros tópicos parecidos, porque, curiosamente, no todas las mujeres negras piensan igual, ni están de acuerdo entre sí; así que si tu mantra es «cree en las mujeres negras» vas a recibir mensajes contradictorios y acabarás bastante confundido. Como todos los seres humanos, las personas negras están motivadas por toda la gama de las emociones humanas, y no todas estas motivaciones serán altruistas. Imaginar lo contrario es una forma de deshumanización.

Como nos recuerda el siempre sabio James Baldwin:

[...] es muy difícil. Hay que desprenderse de cualquier tipo de sentimentalismo. Hay que intentar comprender lo que realmente está ocurriendo en este siglo. El mayor sentimentalismo, que tanto negros como blancos han compartido durante años, es la noción de que las personas negras son, de alguna manera, diferentes a las blancas. Somos diferentes en algunos aspectos, pero, por desgracia, hay un nivel en el que las personas no son

diferentes, y es el nivel en el que son malvadas. Ahí también se puede decir que todos los seres humanos son hermanos. Tenemos que ser lo más lúcidos posible con respecto a los seres humanos, porque seguimos siendo la única esperanza que tienen los demás.⁵⁴

Aquí, en el Reino Unido, el intelectual británico-jamaicano Stuart Hall también estuvo atento a estas tensiones. Ya en 1989 escribió que «lo que está en juego es el reconocimiento de la extraordinaria diversidad de posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales que componen la categoría “negro”»; Hall continúa diciendo:

[...] el reconocimiento de que «negro» es esencialmente una categoría construida política y culturalmente, que no puede basarse en un conjunto de categorías raciales transculturales o trascendentales fijas y que, por tanto, no tiene garantías en la naturaleza. Lo que esto pone en juego es el reconocimiento de la inmensa diversidad y diferenciación de la experiencia histórica y cultural de los sujetos negros, [...] la desaparición de lo que, en un momento dado, parecía una ficción necesaria; a saber: que todas las personas negras son buenas o, de hecho, que todas las personas negras son iguales. Al fin y al cabo, uno de los predicados del racismo es que «no se puede distinguir entre ellos porque todos parecen iguales».⁵⁵

54 Baldwin y Mead, *A Rap on Race*, 45.

55 Stuart Hall, «New Ethnicities», en Houston A. Baker et al. (eds.), *Black British Cultural Studies: A Reader* (Chicago: University of Chicago

Hall reconoció que esta verdad requería que concibiéramos una política que pudiera trabajar con, y a través de, la diferencia. Una política que fuera capaz de «construir esas formas de solidaridad e identificación que hacen posible la lucha y la resistencia comunes, pero sin suprimir la heterogeneidad real de los intereses y las identidades»⁵⁶. Hoy en día, este sigue siendo el desafío.

La negritud es diversa. Escribo este libro desde mi punto de vista, que, sin duda, se debe a que soy una mujer irlandesa-nigeriana que pasó sus primeros años en Estados Unidos, creció principalmente en Irlanda con una madre irlandesa (criada en Trinidad), y que ha pasado la mayor parte de su vida adulta en el Reino Unido. Sin duda, mi perspectiva sería diferente si me hubiera quedado en Atlanta, Georgia, donde pasé los primeros años de mi infancia. Y a pesar de la relativa proximidad geográfica entre Dublín y Londres, son mundos distintos, sobre todo en lo que se refiere a las experiencias que tienen las personas negras; así que volvería a ser una persona diferente si hubiera crecido en Londres o en Bristol.

Press, 1996), 166.

56 *Ibid.*

Creo que nuestra tendencia a aplanar las diferencias entre Estados Unidos y Gran Bretaña distorsiona nuestra comprensión de ambas experiencias, y nos impide atender a las especificidades de la situaciones que se dan en otros lugares. Aunque hay, en parte, historias compartidas, no podemos mezclar la historia de una colonia, formada por las secuelas de la esclavitud y los siglos acumulados de un binario blanco-negro supremacista, con la historia británica en la que existe una presencia, desde hace más de 70 años de posguerra, de afro-caribeños (también anteriormente esclavizados) y, más recientemente, de inmigrantes africanos que no fueron esclavizados pero que vinieron de las antiguas colonias a la sede de un Imperio desvanecido. También es importante considerar los cambios en la población negra británica en los últimos sesenta años. Paul Gilroy lo describe de esta manera:

Desde el punto de vista demográfico, la población caribeña se ha reducido en Gran Bretaña. Ahora, la fracción predominante de la colonia negra la constituyen personas africanas procedentes de distintos lugares que llegaron aquí en condiciones diferentes.. Algunos, no todos, lo hicieron como refugiados, otros como personas de clase media con más acceso al capital. Eso genera una negritud muy diferente. Está más dividida y es más abierta [...] a formas genéricas de política negra

[...] en lugar de estar arraigada en las secuelas de la experiencia esclavista.⁵⁷

El término «negro», al igual que el de «blanco», aplana experiencias, agendas y preocupaciones muy diferentes.

Si bien es cierto que no hay nada nuevo bajo el sol, la escritora de ciencia ficción negra estadounidense Octavia Butler nos recuerda algo importante: *¡hay otros soles!*

En lugar de explorar estos otros soles, el público «blanco» parece a menudo obsesionado con escuchar a las personas «negras» hablar de experiencias racistas, lo cual resulta un tanto peculiar si se piensa en el origen del racismo, y solo sirve para volver a poner a las personas blancas en el centro. Por supuesto, hay algunas personas blancas que se interesan por las culturas africanas autóctonas, pero su número es mucho menor y, por lo general, no se fijan en esas culturas en busca de ideas filosóficas ni piensan que tengan mucho que aportar a la política mundial. Debéríamos aprender sobre las culturas no

57 Entrevista con Sean O'Hagan, «Paul Gilroy: "I Don't Think we can afford the luxury of pessimism"», *Guardian* 15, noviembre de 2020.

europas, no solo porque sea *bonito* o «antirracista» hacerlo, sino porque ahora mismo estamos estancados. ¿Qué lecciones podemos aprender de aquellas culturas que tienen una comprensión diferente de la subjetividad fuera del humanismo de la Ilustración?

Contrariamente a la creencia popular en las «antiguas tribus» africanas, antes del colonialismo «la mayoría de los africanos entraban y salían de múltiples identidades, definiéndose en un momento dado como súbditos de un jefe particular o como iniciados de una sociedad religiosa y, en otro momento, como miembros de un determinado gremio profesional». ⁵⁸ «El paradigma “étnico”, reconfigurado de esta manera, se convierte menos en una cuestión de poner etiquetas restrictivas y más en una cuestión de elección... dependiente de los contextos particulares que están implicados» ⁵⁹ y esto es anterior a que entremos en los aspectos más metafísicos de las culturas precoloniales, antes de que el cuerpo se imagine como una entidad discretamente

58 Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 249. [Edición en castellano: *La invención de la tradición*, Crítica, Madrid, 2012].

59 D.C. Conrad y B.E. Frank (eds.), *Status and Identity in West Africa: Nya-makalaw of Mande* (Indiana: Indiana University Press, 1995), 11-12.

delimitada y se imponga la rígida estructura de la «identidad». De hecho —y esto es algo bastante increíble— necesito que prestéis especial atención (prepararos para subrayar):

Muchas de las apreciadas categorías del mantra interseccional —que originalmente comenzaba con la raza, la clase y el género, y que ahora incluyen la sexualidad, la nación, la religión, la edad y la discapacidad— son producto de las agendas coloniales modernas y de los regímenes de violencia epistémica que operan a través de una formación occidental/euroamericana mediante la cual ha surgido la noción de identidad diferenciada.⁶⁰

¿Y si esas categorías que creemos sacrosantas, las identidades que la supremacía blanca nos penaliza ahora por habitar, las identidades que defendemos hasta la tumba, son en sí mismas expresiones de una comprensión específicamente eurocéntrica de la subjetividad? ¿Qué hacemos entonces? ¿Qué hacemos cuando nuestras «soluciones» más «radicales» refuerzan de hecho los problemas que pretendemos resolver? ¿Qué hacer a partir de ahora?

⁶⁰ Jasbir K. Puar, «“I would rather be a cyborg than a goddess” Becoming-Intersectional in Assemblage Theory» (2012), 55, http://jasbirkuar.com/wp-content/uploads/2018/08/JKP_Cyborg-Goddess.pdf.

10. Leer, leer, leer... y bailar

Si has investigado sobre la solidaridad con las minorías, ya habrás visto esta enseñanza popular a la que nos referimos antes:

No esperes a que te enseñen o a que te muestren algo. Hazte con las herramientas que te rodean para aprender y responder a tus preguntas.

Ya sabemos que «Google es tu amigo». Es decir, entiendo perfectamente que «Google es tu amigo» sea un comentario desechable para algún imbécil en Internet que intente desbaratar los debates sobre la raza con preguntas inanes, pero como principio de una solidaridad con las minorías es bastante nefasto. La lectura es mi puerta de entrada a otras formas de acción; por eso te insto a que leas, leas y sigas

leyendo. No me refiero solo a leer libros «antirracistas». Las personas negras no podemos reducirnos a nuestras experiencias con el racismo blanco; eso es la blanquitud volviéndose a poner en el centro.

Pero si quieres entender mejor la interioridad de los personajes negros a través de los libros, lee ficción. Las verdades más profundas sobre la condición humana se expresan allí. Además, algunas de las mejores obras literarias han sido escritas por personas negras. Dos de mis autores favoritos son James Baldwin (ya lo habréis adivinado) y Toni Morrison. No puedes equivocarte con esos dos. Si vas a leer teoría (y deberías hacerlo), dedícate a los escritores poscoloniales —los trabajos de Franz Fanon y Wole Soyinka fueron reveladores para mí— y lee sobre la tradición radical negra: prueba con gente como Angela Davis, Fred Moten, Robin D. G. Kelley, George Lipsitz y Avery Gordon (por cierto, algunos de estos autores son «blancos» y sus escritos son profundamente transformadores; es una acusación triste que revela el lugar en el que estamos, cuando nos preocupa más la identidad del escritor que la sustancia de lo que se dice). A diferencia de la mayoría de los trabajos producidos por la floreciente industria antirracista, este es un trabajo radical

que desafía el marco neoliberal, que está en la raíz de nuestra opresión, y que intenta no reproducirlo pasivamente.

El académico Cedric Robinson, autor de *Black Marxism*,⁶¹ un texto fundacional de la tradición radical negra, describe esta como el resultado de una división en la comunidad negra. Por un lado, estaban los que tenían «una conciencia liberal y burguesa repleta de ambiciones capitalistas e intuiciones individualistas». Su objetivo era «esencialmente acceder a las funciones y recompensas que han estado monopolizadas por los blancos». Sin embargo, por el otro lado, «había una conciencia proletaria radical que buscaba alcanzar un estándar moral más alto que el de los blancos y sus imitadores negros».⁶²

Y creo que eso es algo de lo que tenemos que ser conscientes. No todos los que «denuncian» el sistema quieren crear uno más justo. Hay muchas personas que solo buscan acceder a las palancas del poder para su propio beneficio.

61 Edición en castellano: *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2021.

62 Cedric Robinson, citado en George Lipsitz, «What is This Black in the Black Radical Tradition?», en Gaye Theresa Johnson y Alex Lubin (eds.), *Futures of Black Radicalism* (London: Verso, 2017).

Pero también hay fuentes más allá de los libros. El pensamiento ilustrado europeo privilegia la distancia y el juicio sobre otras formas de conocimiento, por lo que debemos pensar en utilizar los sentidos más allá del nivel de la resolución de problemas. Vron Ware y Les Back nos instan a «luchar por una democracia de los sentidos», a «pensar menos con nuestros ojos». ⁶³ Describen las culturas musicales como terrenos fértiles para los disidentes antirracistas, en los que se explora el potencial del sonido para socavar los regímenes predominantemente visuales de la blanquitud y el racismo, ⁶⁴ destacando el potencial de la cultura DIY (*Do It Yourself*) para crear oportunidades en la búsqueda de nuevas y sorprendentes afinidades. ⁶⁵ La tradición radical negra tiene como referente culturas expresivas negras que están fuera del *mainstream*, donde encuentran manifestaciones profundas de libertad como el *roots reggae*, el dub, el jazz, el tecno, el house, el hip-hop (y, a veces, no en las letras sino en los sonidos). Ese es uno de los lugares donde el movimiento es liberador, donde es negro, como en el caso de los fugitivos.

63 Ware y Back, *Out of Whiteness*, 10.

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*, 12.

Usa tu imaginación, usa tu creatividad, aprovecha otras formas de conciencia. Baila, como instaba Emma Goldman, la anarquista del siglo XIX, porque una revolución sin baile no es una revolución que merezca la pena.

11. Redistribuir los recursos

El derecho a tener una vivienda segura, o a caminar por una tienda sin que el servicio de seguridad te persiga, no son privilegios. Son derechos que pertenecen a todo ser humano. Sin embargo, el nivel de vida y el acceso a las oportunidades se han estratificado en función de la raza. Esto no siempre se debe a que tus antepasados trabajaran más duro; puede ser que fueran ladrones. Incluso aunque no haya nadie en tu linaje directo que haya sido un ladrón, las economías que se construyeron sobre esta riqueza robada benefician a las comunidades blancas de todo el mundo.

Pero la redistribución no consiste en mandar dinero por Venmo o Paypal a personas negras, sobre todo

cuando sustituyen a la defensa y a la consecución de objetivos colectivos (y cuando está motivada por la «culpa blanca», lo que refuerza la dinámica de poder del Salvador Blanco). Si bien es cierto que se pueden tomar algunas medidas tanto interpersonales como estructurales, no es correcto achacar todo a las decisiones que se hacen a nivel personal. Al depender de los actos de amabilidad, bondad y caridad hacia los *menos afortunados*, la solidaridad con las minorías se percibe como un favor, y los favores se pueden negar fácilmente. Necesitamos políticas, programas e incentivos.

Y por supuesto: muchas personas blancas también son pobres. Vivimos en un sistema de capitalismo de libre mercado que está desbocado. Gran Bretaña es un país en el que se han recortado los servicios públicos, la pobreza está enquistada, la desigualdad se dispara y, para muchos, prevalece un sentimiento de desesperanza y de privación de derechos. La situación en Estados Unidos es mucho peor. Podríamos considerar cómo este entorno favorece a aquellos que se benefician de mantener a la gente sin derechos, o incluso a los que podrían beneficiarse de la movilización de ciertos grupos de personas —que han visto destruidas otras piedras angulares de sus identidades debido al

vaciamiento de la industria y a la falta de oportunidades— en torno a nociones etnonacionalistas de blanquitud. Despojar a los seres humanos del significado de sus vidas, más allá de su identidad racial, crea un terreno fértil para que crezcan formas violentas de nacionalismo estatal, racial y étnico.

Cuando se trata de elecciones, se trata de votar a representantes comprometidos con la lucha contra la desigualdad en lugar de a aquellos que lo están con el enriquecimiento personal y la protección del statu quo. Nunca hay que olvidar que la raza —una mitología poderosa y emotiva, que, a menudo, se da en contextos en los que la gente no tiene mucho más en lo que creer— existe como instrumento persuasivo con el cual movilizar a la gente para que actúe en contra de sus propios intereses y para mantener a estos tipos en el poder. Como dice Kathleen Cleaver, Du Bois ya argumentó que «en el siglo XIX, los trabajadores blancos valoraban la blanquitud hasta tal punto que, en lugar de unirse a los trabajadores negros, con los que compartían intereses comunes, adoptaron la visión del supremacismo blanco que aprobaba el capitalismo y la “democracia arruinada”». ⁶⁶

66 Cleaver, «The Anti-democratic Power of Whiteness».

Aunque tengamos a nuestros representantes favoritos en el poder, lo que mantiene la presión sobre nuestros políticos son los grupos de presión eficaces, el activismo de base y los movimientos de masas. La representación no es un fin en sí mismo: la elección de un jefe de Estado que pertenezca a una minoría racial no puede considerarse prueba de un cambio sustantivo independiente de indicadores como el aumento de las desigualdades.

El poder opera a diferentes niveles. Por supuesto, de forma más inmediata, las decisiones personales cumplen un papel, y las cosas que se hagan serán vistas de forma diferente según cada persona. Es importante que te sientas a pensar en las ideas preconcebidas que tengas sobre las personas negras, que las pongas en tela de juicio, y que pienses en los prejuicios que existen y en el poder que podrías tener para contrarrestarlos, quizás en términos de contratación o promoción dentro de un contexto empresarial. Piensa en la capacidad que podrías tener para ser mentor de alguien, o en otras oportunidades que puedan ayudar a contrarrestar las desventajas estructurales que experimentan las personas. Elabora tu propia lista sobre todas estas cuestiones.

Sin embargo, tal y como nos recuerda el académico y activista George Lipsitz, es bastante difícil tener buenas relaciones cuando la propia estructura está amañada. Uno de los problemas de que el «anti-racismo» sea algo opcional e interpersonal es un patrón que ha ido surgiendo en los últimos años. Durante el frenesí antirracista del verano de 2020, varias personas blancas ricas de clase media-alta me preguntaron si había algún recurso antirracista que pudiera sugerirles para que lo pudieran leer o ver. Otros me hablaron con entusiasmo de algunas manifestaciones de solidaridad con las minorías en las que habían participado. Y, sin embargo, desde entonces, en varios casos he visto cómo esas personas podrían haber hecho cosas realmente sustanciales para haber cumplido con las promesas que hicieron en verano, pero que, al final pasaron totalmente por alto. ¡Y no es porque sean «malas» personas o porque sean «supremacistas blancos», sino porque hablar sale barato! No se trata de señalar con el dedo a nadie. Nadie determina conscientemente las circunstancias de su nacimiento. No se trata de culpabilizar a nadie por tener una riqueza y un privilegio que no merecen (aunque, si esto se te aplica a ti, ¿por qué no reflexionas de verdad sobre lo que piensas hacer con una ventaja patrimonial injusta

que has heredado como resultado de la desigualdad y el racismo sistémicos?). Podemos recordar a Martin Luther King Jr. cuando contó «La parábola del hombre rico y Lázaro», en la que el hombre rico está en el infierno no por ser rico, sino por haber ignorado la situación de pobreza de Lázaro cuando podría haberle ayudado fácilmente.

Pero la responsabilidad de todo esto no debe dejarse al capricho de la elección. Necesitamos sociedades más igualitarias. Porque del mismo modo que se puede heredar la riqueza, también se puede heredar la pobreza. El hecho de que las oportunidades y las circunstancias de la vida de las personas sigan estando determinadas por la reciente historia racista no es aceptable. En los casos en que la desigualdad de riqueza se produce a lo largo de las demarcaciones de la raza o de la clase, que son un resultado directo de la historia que hemos discutido en las páginas anteriores, simplemente tiene que haber una distribución más justa de los recursos. La renta básica universal (que, en realidad, fue propuesta por MLK antes de ser asesinado⁶⁷) podría ser una forma de lograrlo.

67 En 1968, Martin Luther King Jr. y la Southern Christian Leadership Conference crearon la Poor People's Campaign. En respuesta a la

A diferencia de la raza, la riqueza heredada no es un marcador visible de privilegio. Sin embargo, es el punto crucial de la movilidad social. Según *The Economist*, el 42% de los tataranietos del rey Jorge V —que hoy en día son en su mayoría adultos jóvenes— trabajan en el mundo del arte y del espectáculo. Cada vez más artistas, actores, diseñadores, modelos y escritores consiguen esa ventaja, o pueden permitirse seguir carreras artísticas que están vedadas a otras personas, por la desigualdad. Una vez más, no se trata de señalar con el dedo a estos individuos, pero parece que, si vamos a hablar de «privilegios» así es como aparecen realmente en la vida real. Un reciente artículo del *Observer*, escrito por Catherine Bennett, analizaba la relación entre los partidos políticos, los colegas (*peers*) y la esclavitud: «El conservador y célebre dragador de fosos Douglas Hogg, vizconde de Hailsham [...] desciende de Charles McGarel, un comerciante que fue compensado con 129.464 libras esterlinas (lo que se ha estimado en más de 100 millones de libras esterlinas actuales) por 2.489 esclavos» después de la abolición de la esclavitud, cuando el gobierno británico

falta de mejoras materiales para muchos afroamericanos, a pesar de los logros en materia de derechos civiles, la campaña abarcaba a todos los estadounidenses, sin distinción de raza.

compensó a los propietarios de esclavos por su pérdida de ingresos, *pero no a los propios esclavos*.⁶⁸

Este tipo de vínculo directo entre riqueza, poder e influencia actual y sus orígenes en la esclavitud nos recuerdan que esta historia está lejos de haber terminado, y hace que los argumentos para cuestiones como las reparaciones y las políticas redistributivas sean aún más convincentes.

Un examen de la riqueza en Estados Unidos pone de manifiesto las asombrosas disparidades y desigualdades raciales. Mientras nos obsesionamos con cosas como la representación, la riqueza de los que se encuentran en los niveles superiores de ingresos no hace más que aumentar, algo que, en gran medida, suele pasar desapercibido. Esta situación está claramente estratificada por demarcaciones raciales, con «niveles bajos de riqueza mucho más frecuentes entre los hogares negros e hispanos que entre los blancos [...] El 25% de los hogares blancos se encuentran en el nivel de ingresos más bajo, en comparación con, aproximadamente, el 50% de los hogares negros e hispanos». En 2016, las familias de

⁶⁸ Catherine Bennett, «As Statues of Slave Traders are Torn Down, Their Heirs Sit Untouched in the Lords», *Observer*, 14 de junio de 2020.

ingresos altos también tenían 75 veces la riqueza de las familias de ingresos más bajos, en comparación con 28 veces la riqueza en 1983.⁶⁹ En 2016, el patrimonio neto de una familia blanca típica era casi diez veces mayor que el de una familia negra (17.150 dólares).⁷⁰ «Las brechas de riqueza entre los hogares blancos y negros revelan los efectos de la desigualdad y la discriminación acumuladas, así como las diferencias de poder y oportunidades, que se remontan a la creación de los Estados Unidos. La brecha de riqueza entre blancos y negros refleja una sociedad que no ha ofrecido, ni ofrece, la misma igualdad de oportunidades a todos sus ciudadanos», afirman los autores estadounidenses de *Examining the Black-White Wealth Gap*. Estos autores identifican también aquellas reformas, como la tributación de los ingresos procedentes de la riqueza, que podrían ser de ayuda:

Los ingresos procedentes de las herencias, y de la riqueza en general, se gravan a un tipo impositivo injustamente bajo, especialmente en comparación con las

69 Ver <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/01/how-wealth-inequality-has-changed-in-the-u-s-since-the-great-recession-by-race-ethnicity-and-income/>.

70 Ver el enlace <https://www.brookings.edu/blog/up-front/2020/02/27/examining-the-black-white-wealth-gap>.

ganancias. Los impuestos sobre las herencias que estén bien diseñados, las reformas del impuesto sobre las rentas del capital, e incluso aquellos sobre el patrimonio, podrían ser parte de la solución. Los impuestos sobre las herencias o el patrimonio, en particular, podrían mejorar la igualdad de oportunidades, especialmente si los ingresos se invirtieran en programas que den a los niños y niñas de bajos ingresos la oportunidad de tener un mayor éxito económico.⁷¹

El tipo máximo del impuesto federal de sucesiones y donaciones en Estados Unidos y el tipo máximo del impuesto de sucesiones en el Reino Unido son del 40%. Sin embargo, la diferencia entre los umbrales a partir de los cuales se está obligado a pagar impuestos es enorme. El importe de exclusión del impuesto de sucesiones en el Reino Unido es de 325.000 libras esterlinas desde 2009. En comparación, antes de las recientes reformas fiscales de Estados Unidos bajo la administración de Trump, la cantidad de exclusión del impuesto sobre el patrimonio y las donaciones de toda la vida de una persona era la friolera de ¡5,49 millones de dólares! Bajo la amable tutela de Trump, se ha duplicado hasta la asombrosa cifra de 11,18 millones de dólares. Podría haber sido peor: la propuesta fiscal original de los republicanos era la abolición total del impuesto sobre el patrimonio.

71 *Ibid.*

En el Reino Unido, los ingleses blancos tienen diez veces más riqueza que los negros africanos y bangladesíes.⁷² ¿Qué se puede hacer? En su informe de 2020 titulado *The Colour of Money*, el Runnymede Trust sugiere tres opciones que son relevantes a la hora de pensar en reformas sistémicas en el contexto del Reino Unido:

En primer lugar, el Gobierno podría hacer cumplir mejor la legislación vigente en materia de igualdad, y los empresarios y proveedores de servicios podrían cumplirla mejor; en segundo lugar, las políticas fiscales y de gasto podrían hacer mucho más para abordar el problema de la pobreza y la desigualdad (es decir, políticas redistributivas más progresivas); y, en tercer lugar, un mayor apoyo a los servicios públicos, que, normalmente, beneficia a los grupos más desfavorecidos. Probablemente, todas estas medidas beneficiarían de forma desproporcionada a los grupos étnicos minoritarios y a otros grupos que sufren las desigualdades (especialmente las mujeres y las personas con diversidades múltiples).⁷³

Sin embargo, una vez más, es importante destacar el hecho de que las políticas que están dirigidas a todo

72 The Runnymede Trust, *The Colour of Money: How Racial Inequalities Obstruct a Fair and Resilient Economy*, (London: The Runnymede Trust, 2020), 13.

73 *Ibid.*, 14.

el mundo pueden no mejorar las oportunidades de quienes más las necesitan. Además, y *qué sorpresa*, esto se manifiesta a lo largo de los contornos de la raza. La universidad francesa Sciences-Po, intentando en parte aumentar el número de estudiantes de minorías étnicas, dio prioridad a los solicitantes de regiones y zonas con una población relativamente alta de minorías étnicas. Descubrieron que, incluso en esas zonas, los solicitantes franceses blancos tenían más probabilidades de salir beneficiados.⁷⁴

Mientras que muchas personas en situación precaria han visto cómo sus ingresos han sido triturados por la Covid-19, hemos visto enormes ganancias para los superricos durante ese periodo. Mientras tanto:

[...] el gobierno conservador de Boris Johnson ha sido acusado de dirigir un «gobierno de los amigotes», concediendo contratos lucrativos y puestos de trabajo bien remunerados a personas vinculadas a ministros y al Partido Conservador, afirmaciones que niega el propio gobierno.⁷⁵

74 *Ibid.*, 16.

75 Consultar <https://abcnews.go.com/Business/wireStory/watchdog-slams-uk-secrecy-virus-equipment-contracts-74270996>.

Un ejemplo de esta acusación es que la jefa de pruebas y rastreo de coronavirus, Dido Harding, está casada con un diputado conservador. Otra prueba de ello es que al apresurarse a acumular reservas de EPIs al comienzo de la pandemia, «el gobierno adjudicó 8.600 contratos por valor de 18.000 millones de dólares (24.000 millones de libras) entre marzo y julio, la mayoría sin un proceso de licitación público».⁷⁶

En EE.UU., las ganancias, aún más obscenas que las de Reino Unido, que se produjeron durante la pandemia han hecho que se pida

[...] un impuesto extraordinario a los titanes tecnológicos superricos para ayudar a pagar la recuperación económica de la pandemia. Bernie Sanders e Ilhan Omar, ambos senadores demócratas, han presentado una propuesta de ley denominada «Ley para que paguen los billonarios» (Make Billionaires Pay Act») que prevé un impuesto único del 60 % sobre las ganancias de los multimillonarios entre el 18 de marzo de 2020 y finales de año para ayudar a los trabajadores estadounidenses a cubrir los costes de la sanidad. Según la propuesta de Sanders, Bezos pagaría un impuesto único sobre el patrimonio de 42 800 millones de dólares, y Elon Musk pagaría 27 500 millones de dólares.⁷⁷

76 Consultar <https://nbcmontana.com/news/nation-world/watchdog-slams-uk-over-secrecy-in-virus-equipment-contracts>.

77 Rupert Neate, «Wealth of US Billionaires Rises by Nearly a Third

No debería ser una idea difícil de vender; la redistribución de los recursos es muy beneficiosa para la mayoría, especialmente mientras intentamos recuperarnos de los efectos de una pandemia mundial devastadora.

During Pandemic», *Guardian*, 17 de septiembre de 2020.

12. Reconoce que esta mierda también te está matando

En el nivel más básico, tenemos que ver nuestras luchas como si estuvieran interconectadas porque lo están, y porque *nosotras* lo estamos. Cuando nos alejamos y miramos el panorama general, vemos que la mayoría de las formas de explotación tienen su origen en el mismo lugar. Pero, tal vez, tengamos que ir más allá todavía, enfocar las cosas de una manera totalmente diferente. El activismo propone soluciones desde una conciencia que está siempre alerta y enfocada en resolver los problemas. Pero, tal vez, la promesa de una sociedad basada en esta conciencia sea ya una promesa rota.

Existimos en un sistema que lleva incorporadas en su estructura la desigualdad y la explotación. No

solo está destruyendo la vida humana, sino que está envenenando nuestro mundo. También te está destruyendo a ti, incluso aunque no estés en una trinchera (y no lo sé, tal vez lo estés): tanto si estás como si no, el sistema también va a por ti.

Cuando publiqué en Internet el texto que inspiró este libro, una mujer «blanca» comentó este punto en particular, diciendo algo así como: «Sí, esto es *tan* cierto... esto me está matando a mí también, quiero decir que es *tan* doloroso para mí ver a mis hermanos y hermanas negras sufrir tanto».

Cito esta mala interpretación porque, por el contrario, yo estaba *alejando* el énfasis de este tropo de la compasión del salvador (blanco) y la víctima (negra), pero de alguna manera, esa «mujer»⁷⁸ lo estaba *devolviendo* a aquello que yo esperaba estar deshaciendo con mi trabajo. Mi intención era seguir la profunda lección de Fred Moten, que nos recuerda: «No necesito tu ayuda. Solo necesito que reconozcas que esta mierda te está matando a ti también,

78 «*Yer wan*» en el original: expresión coloquial procedente de Dublín utilizado como sinónimo de la palabra «mujer» (a veces, ciertas expresiones vernáculas funcionan perfectamente, así que aquí tienes una pequeña muestra de la variedad dublinesa).

aunque sea más suavemente, estúpido hijo de puta, ¿entiendes?». ⁷⁹

Así que ahí lo tienes, eso es; imprímelo, fíjalo con un alfiler en cualquier sitio, tatúatelo en tu brazo, no me importa. Pero, haz lo que hazas, guárdalo en la memoria, reflexiona sobre el horror que se ha desatado sobre las personas negras, y que sienten con especial intensidad las personas negras pobres y precarias, y luego deshazte de tu compasión y tu culpa y sigue adelante...

Hemos hablado de la blanquitud como un rechazo (o incapacidad) para reconocer las conexiones humanas básicas, y he+mos establecido que debemos ser capaces de reconocer la humanidad del otro para poder experimentar plenamente la propia. Sin embargo, la instrucción al aliado de subsumir sus propias necesidades como secundarias tampoco se corresponde exactamente con el compromiso con la propia humanidad. Pregúntate: ¿qué tipo de movimiento es el que te anima a fortalecer a los demás disminuyéndote a ti misma? Disminuirse a sí mismo es algo totalmente diferente a reconocer las ventajas raciales que uno posee —¡sí, ese reconocimiento

79 Harney y Moten, *The Undercommons*, 10.

debe producirse, pero menospreciarse a sí mismo se siente como una especie de expiación, y eso nos lleva de golpe, otra vez, a la culpa y la retribución!— No, gracias. Hoy no, Satanás.

Sin embargo, en gran parte de este debate, los resultados parecen haber desaparecido, siendo sustituidos con demasiada frecuencia por la búsqueda de tantos que marcarse. Barbara Fields y Adam Rothman insisten en recordarnos que atacar el «privilegio blanco» nunca creará los espacios de colaboración necesarios. Ellos incluso van más allá y dicen que, de hecho:

[...] los trabajadores blancos —Hannah Fizer, por ejemplo— no son privilegiados [...] están luchando y sufriendo dentro de las fauces de una sociedad insensible en la que la riqueza está cada vez en menos manos, y cuyos obscenos niveles de desigualdad probablemente aumentarán con la pandemia. El reciente descenso de la esperanza de vida entre los estadounidenses blancos, que los economistas Anne Case y Angus Deaton atribuyen a las «muertes por desesperación», es un ejemplo de ello. La retórica del privilegio blanco se burla del problema, al tiempo que aleja a aquellas personas que podrían llegar a ser persuadidas.⁸⁰

80 Rothman y Fields, «The Death of Hannah Fizer».

Aquí parece necesario añadir un recordatorio. No debemos confundirnos con esto: el hecho de que los blancos experimenten la pobreza y el dolor no debe convertirse en un arma para intentar socavar las experiencias específicas de racismo de las personas negras. Pero el hecho de que las personas blancas no experimenten el racismo no significa que sus vidas no sean una puta mierda, o que debemos ignorar el hecho de que puedan estar motivados para identificar los orígenes de su explotación en los mismos lugares en los que otros encuentren la suya.

Pero nuestra cultura no tiene una visión holística. Consideremos nuestro enfoque sobre la salud: nuestros profesionales de la salud tienden a mirar el lugar donde se produce el dolor sin pensar en cómo funciona como parte de un todo. Esta es también la forma que adopta gran parte del «activismo» actual.

Movimientos como «los hombres son basura», con todas sus variantes, aparecen en diferentes lugares de Internet que se describen como espacios activistas/feministas/de justicia social. Sin embargo, dado que en el mundo *real* fuera de Internet los hombres existen como parte de nuestras comunidades, fomentar esta narrativa y llamarla feminismo no solo es contra-

dictorio, sino contraproducente. Lo que les ocurre a los hombres tiene un gran impacto en lo que les ocurre a las mujeres. Marginar aún más a los hombres, sobre todo a los que pertenecen a alguna minoría, y que son objeto de una vigilancia excesiva y de formas específicas y destructivas de racismo de género, tampoco parece una estrategia eficaz. Como ya he dicho, muchos discursos que podemos encontrar en Internet parecen estar menos preocupados por los resultados y más por ganar puntos y por la venganza. Y, ¿sabes qué?, tal vez eso tenga su espacio. Hay mucho dolor y rabia legítimos que están encontrando su forma de expresarse. Simplemente, no creo que este tipo de actividad deba ser confundida como «progresista», como activismo o como feminismo.

En su lugar, deberíamos considerar las nuevas oportunidades y afinidades abiertas por la unión que se está produciendo en torno a la lucha contra la crisis medioambiental. Los grupos de justicia ecológica, como Extinction Rebellion, reclaman la creación de asambleas ciudadanas —instituciones innovadoras que permitirían a las personas, a las comunidades e, incluso, a países enteros, tomar decisiones importantes de forma que puedan ser más justas y equitativas que la política de partidos—. Al igual que ocurre

cuando se forma un jurado, los miembros se seleccionarían al azar en todo el país. El proceso se diseñaría para garantizar que las asambleas reflejaran a la población en cuanto a características como el género, la edad, la etnia, el nivel de educación y la geografía. Los miembros de la asamblea escucharían a los expertos y a las personas que estuvieran más afectadas por un asunto en concreto. A continuación, los miembros se reunirían en pequeños grupos con mediadores profesionales y, juntos, resolverían sus diferencias y redactarían y votarían las recomendaciones.⁸¹

Este tipo de iniciativas son muy excitantes, ya que permiten que la gente se reúna fuera de Internet y que se genere el tipo de impulso que puede crear movimientos de masas. Creo que familiarizarse con ellas puede ser más beneficioso que denunciar a una marca explotadora que no ha emitido suficientes modelos «diversos». Es decir, haz ambas cosas si es necesario, pero desde luego no dejes que lo segundo te distraiga de lo primero.

La sanidad universal, la educación gratuita, el acceso a una vivienda decente y asequible, unas condicio-

81 Ver <https://extinctionrebellion.uk/go-beyond-politics/citizens-assembly/>.

nes de trabajo seguras, o trabajos que proporcionen un sentido de realización y satisfacción son todas ellas preocupaciones bastante básicas y fundamentales y, sin embargo, para demasiadas de nosotras lo que en realidad son requisitos relativamente poco ambiciosos se han convertido en aspiraciones con las que solo podemos soñar. Mantener a la gente en un estado de escasez, o encadenada a una mentalidad asociada a esta, que siempre está en deuda con la creencia de que los recursos se les niegan por culpa de «insertar aquí el grupo racial que sirve de chivo expiatorio», o de los «inmigrantes» (no solo se manipula a los blancos de esta manera; véase los ataques xenófobos y los asesinatos de inmigrantes africanos en Sudáfrica, por ejemplo), sirve para distraer a la gente de la identificación de la verdadera fuente de su empobrecimiento: el capitalismo depredador y el acaparamiento de riqueza por parte de una pequeña élite. Impedir el cultivo de un terreno común que forje un camino, a través de las líneas impuestas artificialmente, se convierte en una tarea sencilla, con lo que se vuelve a caer de forma automática en todas las divisiones que se producen a lo largo de los contornos de la raza, de la misma manera que se lleva haciendo desde el siglo XVII.

13. Postactivismo

Hace diez años, probablemente incluso cinco, mi respuesta al racismo se ajustaba mucho más al marco de «decirle la verdad al poder». Como muchos conceptos que han llegado a usarse en exceso, hasta el punto de convertirse en cliché, había verdad y necesidad en ese marco de «decirle la verdad al poder». En aquella época todavía había muchas menos «recompensas» potenciales por tomar la palabra, en contraste con la celebración del «activismo» que ha surgido en los últimos años y que se ha visto acelerada por los acontecimientos de 2020.

Había entonces, y sigue habiendo ahora, un enorme déficit de conocimiento sobre las consecuencias del colonialismo, una comprensión de las formas en que

la conquista imperial rediseñó el mundo de acuerdo con su lógica. No me refiero solo a la división literal del mundo y a la desposesión de los pueblos de sus tierras; o a la apropiación asesina de territorios por parte de los pueblos que vinieron de Europa y de sus descendientes «blancos», creando un nuevo orden mundial que sigue beneficiando a las personas blancas en términos de ofrecer una «vida mejor», desde el punto de vista material, en tierras que han sido violentamente robadas en lugares como Estados Unidos, Canadá, Australia o Sudáfrica. No es solo el secuestro y los siglos de trabajos forzados de millones de afrodescendientes; y no es solo la creación de fronteras en todo el continente, o la invención del Estado nación, no solo en África sino en todo el mundo. Incluso el propio Estado nación es un producto de la supremacía blanca, el imperialismo y el capitalismo. El antiguo papel de los colonos como transmisores de los mandatos económicos ha sido asumido por los Estados nación locales, que actúan como correas de transmisión de los imperativos capitalistas y hacen cumplir las «leyes» del mercado.⁸²

El colonialismo es todo eso, pero también estoy hablando de la colonización de la verdad, del rediseño

82 Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism*.

del tejido de la realidad. Estoy hablando de la imposición de una forma de clasificar, medir y cuantificar el mundo en el que se incluye todo, desde el tiempo hasta la temperatura, la distancia y el peso. Todas estas cosas llegaron a calcularse y delimitarse mediante marcos que no solo eran europeos, sino que, a menudo, eran formas peculiarmente inglesas de entender la realidad. El activismo actual responde al mundo en estos términos, operando en un terreno que ya está trazado por la supremacía blanca, la lógica eurocéntrica y el colonialismo. Esto sería menos preocupante si se identificara claramente, y no supondría un peligro tan grave si existiera la conciencia de que los términos del compromiso operan dentro de un marco que tenemos que disolver. Sin embargo, ese reconocimiento parece estar totalmente ausente, y en su lugar nos felicitamos por «decirle la verdad al poder» (a menudo, de forma deprimente, a través de lo que ahora llamamos «capitalismo de plataforma»).

Debemos comprender las limitaciones de la identidad como fuerza política. A partir de los movimientos políticos de los años sesenta y setenta, lo que más tarde se entendió como «política de la identidad» reflejó un enfoque particular de la organiza-

ción (por no hablar de la subjetividad) que era una respuesta *necesaria* a las formas de opresión que seguían experimentando los pueblos minoritarios.

La expresión «política de la identidad» fue acuñada en la década de 1970 por el Colectivo del Río Combahee, un grupo de mujeres negras,⁸³ lesbianas, feministas y socialistas muy radicales. Fue su desilusión con los movimientos de liberación de los años 60 y 70, «así como la experiencia que tuvieron dentro de

83 En la historia reciente, el uso del término «*black*» para las personas de ascendencia africana sustituyó a términos como «negro» y «de color», después de que los estadounidenses de raza negra lo popularizaran durante el movimiento del poder negro y la liberación negra de la década de 1960. Como categoría racial, la «negritud» no se construyó aquí de acuerdo con una «pureza racial» imaginada, como sí lo hizo la «blanquitud». A diferencia de la blanquitud, que se constituyó con el propósito de acaparar recursos y, como tal, se suscribió a las nociones de exclusividad y al refuerzo de las fronteras violentamente vigiladas, la palabra «black» incluía a las personas que tenían otra ascendencia además de la africana. Por ejemplo, Audre Lorde, uno de los miembros fundadores del Colectivo del Río Combahee, tenía una madre «que se había hecho pasar por blanca» (*white passing*, cuando un miembro de un grupo racial es aceptado como blanco sin serlo [N.del T.]) y un abuelo blanco escocés, mientras que otro miembro del grupo, Margo Okazawa-Rey, tenía una madre japonesa. Según la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia, el genoma medio de los afroamericanos es casi una cuarta parte europeo. Históricamente, muchos miembros de la comunidad negra, desde Frederick Douglass a W. E. B. Du Bois, Rosa Parks y Malcolm X, eran personas con una ascendencia significativamente «mixta».

la periferia de la izquierda masculina blanca, la que las llevó a la necesidad de desarrollar una política que fuera antirracista, diferenciándose de las mujeres blancas, y antisexista, diferenciándose de los hombres negros y blancos». Sin embargo, el hecho de que la «identidad» estuviera siendo movilizada por los socialistas les orientaba hacia objetivos colectivistas, y eran claros en el hecho de que estaban haciendo «un trabajo político dentro de [su] propio grupo y en *coalición con* otras organizaciones y movimientos progresistas». Por el contrario, la actual política de la identidad que se da en Internet, expresada a través del capitalismo de plataforma neoliberal de las redes sociales, aparenta estar preocupada por proteger únicamente los intereses de aquellos que se encuentren dentro de los límites de un grupo «in» fuertemente delimitado (la mayoría de las veces preocupado por el éxito individual y por la creación y protección de lucrativas marcas personales).

Sin embargo, incluso más allá de las obvias limitaciones de la actual versión hipercapitalista e infernal de la política de la identidad que estoy esbozando aquí, la forma mucho más ética practicada por los primeros activistas seguía basándose en las coordenadas trazadas por los códigos de la supremacía

blanca. Aunque fue un paso radical y necesario en su momento, que logró la impresionante tarea de crear conciencia sobre las realidades de las personas cuyas experiencias habían sido históricamente ignoradas, la política de la identidad requiere una comprensión autorreflexiva de sus propias limitaciones (y, de hecho, el Colectivo declaró su compromiso con «un examen continuo de nuestras políticas a través de la crítica y la autocrítica, y a medida que se desarrollan, como un aspecto esencial de nuestra práctica»). En última instancia, las identidades rígidas necesitan disolverse para no quedar inmovilizadas en las garras mortales de su creador, la supremacía blanca, entrelazadas en un enfrentamiento infinito de intercambio de oposiciones, una lucha que nunca puede terminar.

Hoy en día, la «identidad» se ha convertido en «una forma de gestionar la diferencia que confabula con las formas dominantes del multiculturalismo liberal». ⁸⁴ La «diferencia» produce nuevos subproyectos de investigación que *multiplican infinitamente la exclusión para promover la inclusión*. La diferencia ahora precede y define la identidad. Se basa en el sujeto X: insertar raza/género/sexuali-

84 Puar, «I would rather be a cyborg», 53.

dad/clase/discapacidad.⁸⁵ Esto atomiza la variedad ilimitada de la subjetividad en listas de categorías identificables que se «reducen» para que sea posible su reconocimiento, aplanando la complejidad del ser en clasificaciones cuidadosamente delimitadas que producen un sujeto definido por su diferencia que puede ser gobernado y al que se puede apelar, por no hablar de su transformación en objeto publicitario.

Es aquí donde estamos atascados. Francamente, hay un gran vacío en cuanto a lo que viene después. Aunque necesitamos identificar lo que hay que hacer, es importante no fijarse en un punto final o en un destino final; ese pensamiento es parte del problema. Más bien deberíamos tratar de entender nuestras vidas como un flujo dinámico de posiciones. Esta es una mentalidad muy diferente a la de estar atada a identidades fijas, soldadas a las posiciones de una rígida «realidad imperial», que supone que puede medir y cuantificar el mundo entero.⁸⁶

85 *Ibid.*, 55.

86 Es obvio que hay que saludar la categorización y la medición cuando pensamos en muchos avances que se han dado en la ciencia y la medicina. Mi problema es con la insana presunción de que se puede aplicar la misma lógica a la totalidad del ser humano, a la pertenencia y la emoción.

Todo esto está lejos del debate principal, pero aparece en el concepto de subcomún (*undercommons*) y en los espacios fugitivos que surgen de la resistencia. ¿Y si rechazamos todas las opciones que se nos ofrecen y creamos nuestros propios términos de compromiso?

Aunque quiero que entendamos los orígenes de la blanquitud y los nombremos, a menos que seamos conscientes de qué estamos invocando cuando lo hacemos, corremos el riesgo de contribuir inadvertidamente a que el pensamiento en términos de raza se vuelva aún más fijo y arraigado. Tenemos que intentar, al menos, imaginar fuera y más allá de la lógica racial heredada de los hombres de la élite europea, que llevan muertos desde hace mucho tiempo, y concebir otras formas de soñar, vivir y ser.

Del mismo modo que la blanquitud y el racismo se transforman, y son característicamente adaptables y receptivos, capaces de absorber y neutralizar cualquier amenaza, nosotras también tenemos que adaptarnos y evolucionar nuestras estrategias en consecuencia. Incluso cuando era más joven y tuve que alejarme de un entorno mayoritariamente blanco para poder respirar con más facilidad, siempre

he tenido mis reservas sobre cualquier movimiento serio que estuviera totalmente determinado por demarcaciones de identidad rigurosamente vigiladas y delimitadas. El marco fundamental de la liberación negra se inspiraba más en el socialismo revolucionario y en la solidaridad antiimperialista internacional que en la forma degradada de la política de la identidad de Internet que vemos hoy en día. Mi experiencia en el estudio de las filosofías africanas me ha enseñado que las culturas indígenas africanas percibían un mundo animado por el movimiento y la fluidez, y que la obsesión con la pureza, la clasificación rígida y las identidades de raza, género, sexualidad y clase que han sido delineadas era un síntoma de «blanquitud». Si pensamos en la blanquitud como un sistema de conocimiento, más que como una identidad racial, vemos que cualquiera puede adoptarla y ser condicionado a ver el mundo a través de su lente. No es necesario ser «blanco» para haber interiorizado la mirada blanca. El Estado colonial, que se transformó en el Estado nacional «independiente», la codificación y estandarización necesarias de las identidades y lenguas «tribales», junto con la educación «formal» de estilo europeo, han impuesto todas ellas la «mirada blanca». Incluso en Gran Bretaña, la educación universal solo se in-

trodujo para crear una mano de obra «sobria», «laboriosa» y «puntual» que generara más capital para los mandamases. Fue un sistema que pronto puso a los africanos, y de hecho al resto del mundo, al día de lo que estaba pasando.

Y aquí estamos hoy, producto de un sistema del que muy pocas de nosotras somos conscientes. Muchas cosas juegan en contra nuestra. Siglos de condicionamiento, combinados con la desigualdad, la opresión, la explotación y la injusticia, nos han dejado indefensas y maleables a la manipulación de antipatías mutuas, cuya existencia sirve demasiado bien a quienes se benefician de la división. Por otro lado, vivimos en una época en la que muchas de nosotras, que pertenecemos a grupos minoritarios, estamos experimentando, por primera vez, una realidad en la que podemos expresar nuestras frustraciones en masa; una sociedad en la que no solo podemos nombrar las formas en que hemos sido maltratadas, sino que podemos, y esto es más importante, al menos a nivel simbólico, desafiar al poder y a la autoridad que sancionó ese maltrato mientras nos marginaba y nos excluía de la plena participación en nuestras comunidades.

Sin embargo, a pesar de sus beneficios en términos de oportunidades potencialmente democratizadoras, la forma en que los medios sociales enmarcan la información y convierten la división en un juego, los convierten en el cáliz envenenado por excelencia. La propia naturaleza de las redes sociales, en particular de plataformas como Twitter, *recompensa la indignación*; al acumular seguidores, «me gusta» y «retuís» tanto de las personas que piensan igual como de los que se refugian detrás de una pantalla, la gente que se dedica a comentar en Internet acaban permaneciendo en el ámbito del «enfado». Francamente, por lo general no se les compensa de la misma manera si ofrecen opiniones mejor informadas o más ponderadas. Cuando el «activismo» está ligado a las relaciones del capital, y tu persona en Twitter es tu marca, ¿dónde está el incentivo para el reconocimiento de la afinidad y de la solidaridad más allá de las líneas impuestas artificialmente? La tecnología, que prometió liberarnos y que ha contribuido de forma innegable a los avances de las mujeres, las minorías étnicas y del colectivo LGTBQ+, es un monstruo de la paradoja. Al mismo tiempo que ha unido a grupos que se ven a sí mismos como *iguales* —por motivos de apariencia, raza, género u orientación sexual—, las fronteras de esos grupos,

que han sido impuestas con mucha fuerza, se contraen, eliminando la competencia y estableciendo como adversarios a todos aquellos que se salen de sus definiciones cada vez más estrechas.

Para que no nos olvidemos: toda acción provoca una reacción. Aunque las identidades que consideraríamos marginadas han sido los lugares en torno a los cuales hemos confluído, este movimiento no se ha producido en el vacío. No son solo los grupos minoritarios los que se han organizado en torno a la identidad. Hemos sido testigos del resurgimiento de una política de la identidad «blanca» que se impone de forma potente, violenta y poderosa. De la misma manera que ha operado desde su creación en el siglo XVII en las colonias inglesas de Barbados y Virginia, la «blanquitud» se ha movilizó, una vez más, para animar a la gente a actuar en contra de sus propios intereses. Ciertamente, ha enseñado a las personas blancas a concebirse a sí mismas como un grupo de personas *iguales* en el que se podrían explotar los unos a los otros, pero con las que comparten una complexión de piel similar. Al mismo tiempo se les ha enseñado a entenderse a sí mismos como fundamentalmente diferentes y diametralmente opuestos a otros con los que po-

drían compartir intereses comunes y, sin embargo, tener una apariencia física marcadamente diferente en cuanto a la textura del cabello, la compleción u otros rasgos fenotípicos.

Todos tenemos cosas en común. Literalmente. Todos compartimos la Tierra y, como seres interconectados, no somos impermeables al sufrimiento de los demás ni estamos exentos de que nos afecte, por mucho que nos hayan condicionado a creer que lo estamos. Sin embargo, cuando nuestras luchas —las que se libran contra la desigualdad y la injusticia racial, o las que persiguen la justicia medioambiental— se atomizan, nuestra reciprocidad queda oscurecida. Y cuando hay «abogados del diablo», empeñados en desbaratar —bajo la bandera del eslogan «Todas las vidas importan»— los debates sobre la naturaleza específica del racismo al que se enfrentan las personas negras, los puntos de reciprocidad se vuelven más difíciles de identificar. Pero no hace falta que todos parezcamos iguales para identificar intereses comunes, y quizás afinidades inesperadas, para cultivar alianzas que trasciendan las divisiones que han sido inventadas para debilitarnos, y posteriormente, poder explotarnos mejor.

Creo que el cultivo de un terreno común, o incluso la reimaginación de los bienes comunes,⁸⁷ es una de las principales misiones de nuestra época.

Quiero que algo haya cambiado de forma fundamental para cuando hayas terminado este libro, algo que nos impida volver a tener esta conversación dentro de diez o veinte años.

¿Ayuda en algo el saber que no es la primera vez que estamos aquí? Los abolicionistas de la esclavitud de los años 1700 y 1800 fueron, en muchos sentidos, los activistas antirracistas de la actualidad. En 1942, Lillian Smith, una sureña «blanca» de Estados Unidos, recopiló una lista de «cosas que hacer» en un artículo titulado *Address to Intelligent White Southerners*, un conjunto de instrucciones para quienes se sentían paralizados por la situación que había en el

87 «Los bienes comunes son los recursos culturales y naturales accesibles a todos los miembros de una sociedad, incluidos los materiales naturales como el aire, el agua y la tierra habitable. Estos recursos se mantienen en común y no son de propiedad privada. Los bienes comunes también pueden entenderse como recursos naturales que algunos grupos de personas (comunidades, grupos de usuarios) gestionan en beneficio individual y colectivo» (Soutrik Basu et al., «Development of the Drought Tolerant Variety Sahbhagi Dhan: Exploring the Concepts Commons and Community Building», *International Journal of the Commons* 11 (I) (2017), 144).

Sur.⁸⁸ Sus consejos iban desde la «autoeducación» — recordad las listas de lecturas antirracistas del verano de 2020— hasta «entrar en el mundo de los negros»; esto sucedió durante la época de las leyes de Jim Crow, cuando la segregación era *de jure*, no solo *de facto*, es decir, cuando la gente estaba segregada *legalmente*, a diferencia de hoy. Sin embargo, no estaba a un millón de kilómetros de distancia del «diversifica tu alimentación» de Internet en 2020.

Espero que este libro te haya proporcionado nuevas formas de pensar que lleguen a la raíz del problema: la creencia —y el apoyo continuo— en la realidad *biológica* de la blanquitud (o de la «raza», en realidad). La clave es desprenderse de la sensación de superioridad que está codificada en el hecho de haber sido racializado como «blanco». La mejor manera de iniciar ese proceso es reconocer la naturaleza ficticia de la categoría. Espero que este libro te anime a ver las conexiones que hay entre ciertas cosas en las que quizás no habías pensado antes, y espero de verdad que te inspire un sentido de reciprocidad más que de caridad. No te animo a ello porque quiera apelar a la mejor parte de tu naturaleza. Tampoco te pido que «renuncies a tus

88 Ware y Back, *Out of Whiteness*, 152.

privilegios», ni que «amplifiques mi voz» ni ningún otro cliché. En cambio, te sugiero que «renuncies a tu propia opresión» y que «escuches tu propia voz», esa pequeña voz que llevas dentro y que, quizás, has silenciado porque, según el nuevo evangelio del «privilegio», solo los *más oprimidos* —aunque la forma de calcularlo sea, en el mejor de los casos, arbitraria— parecen sentir algún dolor. Pero, ¿por qué, a pesar de todos tus «privilegios», sigues sintiéndote sobrecargado de trabajo, mal pagado, agotado y, muy posiblemente, despojado espiritualmente? Puedes consolarte con el hecho de que, además, no estás oprimido por el racismo, pero yo diría que estás engañado por la «blanquitud», que te dice que eres superior a las personas negras, como una distracción para que no pienses en todos los efectos perniciosos que provoca la «blanquitud».

Quiero que pienses en quiénes eran las personas «blancas» antes de serlo. ¿Quiénes podrían serlo en el futuro? Es necesario evaluar las limitaciones conceptuales del marco del «antirracismo» liberal y reafirmar la interconectividad de lo humano y lo humano.

Quizá sean las plantas nuestras aliadas. El dualismo naturaleza/cultura, que sustenta el pensamiento occidental, y la creencia vanidosa de que el hombre es superior a lo «salvaje», y dueño y señor del mundo natural, ha perturbado la conciencia de nuestro entrelazamiento con el entorno, y nos ha privado de la capacidad de acceder a otras formas de conciencia. David Abram, filósofo y ecologista estadounidense, describe nuestros cuerpos como «umbrales sensibles más que como entidades limitadas».⁸⁹ ¿Podrían las plantas ayudarnos a reconfigurarlo todo? El evangelista psicodélico Terence McKenna ha argumentado lo siguiente:

Las sustancias psicodélicas son ilegales no porque a un gobierno amoroso le preocupe que puedas saltar por la ventana de un tercer piso. Son ilegales porque disuelven las estructuras de opinión y los modelos culturalmente establecidos de comportamiento y procesamiento de la información. Te abren a la posibilidad de que todo lo que sabes esté equivocado.⁹⁰

Tenemos que hacer las cosas de forma diferente. No podemos seguir haciendo lo de siempre. Es ur-

89 David Abram, «We Will Dance With Mountains». Curso impartido por Internet de Bayo Akomolafe.

90 Citado en David Jay Brown, *The New Science of Psychedelics* (Vermont: Park Street Press, 2013), 39.

gente que elaboremos respuestas al racismo que no vuelvan a imponer una reinversión en las categorías raciales como hechos absolutos e inmutables de la vida. Tenemos que exponer y acabar con el racismo institucional sin caer en creencias más profundas sobre la identidad racial como esencia biológica.

Creo que esa distinción es, a menudo, un obstáculo para las personas. La gente *tiene* diferentes colores de piel y diferentes texturas de pelo. *Hay* normas culturales que uno puede encontrar más pronunciadas en ciertos grupos que en otros. Además, los descendientes de los africanos esclavizados en el Caribe y las Américas *han creado* culturas que han seducido al mundo y que son el motor de la cultura popular occidental, a pesar de que el origen de su innovación se niegue de forma rutinaria. Sin embargo, la *raza* como marco a través del cual entendemos todo esto no es la única opción. Fue una opción que se decidió por nosotros muchas generaciones antes de que naciéramos, y en la que se recae continuamente, porque es una forma notablemente poderosa de lograr ciertas agendas y mantener un *statu quo* venenoso. El racismo sigue afectando a las personas emocional y psicológicamente, y también en términos de acceso y negación de oportunidades. Sigue siendo responsable de la muer-

te y de la disminución de las oportunidades de vida de más personas negras de las que jamás podremos nombrar. El punto de partida más básico es reconocerlo antes de poder seguir adelante. Y debemos seguir adelante, porque la «blanquitud» como sistema es destructivo, no solo para los otros racializados, sino para todo lo que envuelve; mientras, estamos ocupados intentando sobrevivir y superar la opresión racial, seguimos distraídos de la que, posiblemente, sea la mayor amenaza a la que nos enfrentamos: la destrucción de nuestra propia biosfera.

No hay soluciones rápidas, pero no hay que perder la esperanza; el rechazo al supremacismo blanco generalizado es un proyecto que forma parte de una «política de cambio» global que nos ofrece, como dice Vron Ware, «una forma de política que no proporciona gratificaciones a corto plazo».⁹¹ No hay que desanimarse por ello; la naturaleza continua de este trabajo es parte de lo que lo hace más urgente. Este viaje lo tienen que emprender el mayor número posible de personas. Hay muchos otros que ya han hecho el viaje; vamos a encontrarlos, a nuestros compañeros de fuga, a redoblar sus esfuerzos, y a bailar juntos bajo nuevos soles gloriosos y desconocidos.

91 Ware y Back, *Out of Whiteness*, 13.





