

Clivajes
Revista de Ciencias Sociales

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Houria Bouteldja

RAZA, CLASE Y GÉNERO: ¿NUEVA DIVINIDAD DE TRES CABEZAS?

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 1-13.

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 12-02-2016

Aceptado: 16-03-2016

Dictaminado: 03-03-2016

Publicado: 01-07-2016

RAZA, CLASE Y GÉNERO:
¿NUEVA DIVINIDAD DE TRES CABEZAS?

Houria Bouteldja*



La lectura de este texto, originalmente titulado *Race, classe et genre: une nouvelle divinité à trois têtes?*,¹ se realizó por vez primera el 26 de agosto de 2015, en Montreal, durante el 7º Congreso Internacional de Investigaciones Feministas en la Francofonía; más adelante, el 24 de noviembre de 2015, se leyó en la Universidad París 8 y, finalmente, el 30 de noviembre de 2015, en la Universidad de Le Havre, en el marco del Coloquio: “Luchas coloniales y decoloniales en la Francia de ayer y hoy”.

* Traductora e interprete en lenguas extranjeras, particularmente en árabe e inglés, es fundadora y portavoz del Partido de los Indígenas de la República (PIR) en Francia. Es autora y coautora de diversas publicaciones e imparte conferencias sobre identidad, feminismo, problemas de género e islamofobia. Su publicación más reciente: Bouteldja, H. (2016). *Les Blancs, les Juifs et Nous, Vers une politique de l'amour révolutionnaire*. Paris: Éditions La Fabrique.

¹ Traductor: Víctor Manuel Rodríguez Navarro

Comenzaré con un par de precisiones. La primera es que no estoy aquí como investigadora ni universitaria, sino como militante. Es importante tener esto en mente porque el mundo académico y el mundo político son universos diferentes y, con frecuencia, me he percatado de que los investigadores esperan encontrar en el mundo militante extensiones o ratificaciones de sus postulados, lo que raramente pasa. La segunda es que voy a utilizar conceptos que tal vez les resulten extraños, pero que constituyen categorías políticas, como “indígena”, que no debe entenderse en el sentido etimológico, sino en el sentido histórico; para nosotros significa “sujeto colonial”. Utilizaré igualmente la noción de “campo político blanco” que, desde un punto de vista decolonial, expresa la unidad racial del mundo político blanco, no obstante su heterogeneidad y pese al clivaje estructural clasista que lo fundamenta. Voy a utilizar, finalmente, la noción de “Modernidad”, a la que definimos como *la globalidad histórica, caracterizada por el Capital, la dominación colonial/poscolonial, el Estado moderno y el sistema étnico hegemónico asociados a ella...* Termino con una advertencia: es posible que el propósito de mis palabras les resulte provocador; les aseguro que no lo es. Formo parte de una organización política que enfrenta dilemas y decisiones, a veces, cornelianas, en un contexto ideológico francés muy difícil y en el cual el pensamiento político resulta conservador, restringido, y si mis palabras les parecen provocadoras es menos a causa de su naturaleza, que por la pobreza del debate, la renuncia progresiva a la confrontación y por un cierto amor al consenso “blando”. Nuestro objetivo es allegarnos los medios teóricos y políticos para avanzar en un proyecto de transformación social, y este objetivo no tolera el pensamiento débil, el compromiso a medias, ni la demagogia.

Así pues, si yo formara parte de esta esfera de influencia radical blanca o no blanca que acaba de descubrir la interseccionalidad en Francia, comenzaría esta intervención con una plegaria: “En el nombre de la clase, del género y de la raza, amén”. Existe, en efecto, una gran peculiaridad en la izquierda radical francesa: es cada vez menos política y cada vez más religiosa. Está guiada por grandes principios y una moral que supone políticos, lo que trae por consecuencia que las esferas militantes tengan más que ver con hombres y mujeres de iglesia que con militantes. Por lo tanto, antes de entrar de lleno al tema, me gustaría hacer un par de comentarios. La primera vez que escuché hablar públicamente de opresiones cruzadas fue en los años 80; era yo muy pequeña y quien hablaba, un hombre blanco. Se llamaba Coluche. ¿Y qué decía Coluche? Cito de memoria: “Cuando se es mujer, negra e incapacitada, la vida puede ser muy dura”. ¿Qué lección obtengo? Que la conciencia de las opresiones cruzadas está al alcance de

todos, y ciego no es, sino el que no quiere ver. Hay un saber implícito compartido por todos. El segundo comentario es que se acostumbra decir que las primeras interseccionalistas fueron las feministas negras americanas. Me atrevería a afirmar que no es verdad y que cabría buscar a los primeros interseccionalistas entre los colonos y los racistas. En efecto, ellos fueron los primeros en prever el uso que podían hacer de las contradicciones observadas en las sociedades colonizadas; ellos, por ejemplo, comprendieron enseguida cómo sacar provecho de la diferencia estatutaria entre judíos y musulmanes en Argelia, de la misma forma que buscan sacar provecho de la organización patriarcal de las sociedades del Magreb. Utilizarán estas contradicciones para dividir y fraccionar lo más posible el cuerpo social entre los judíos, los árabes, los bereberes, los hombres y las mujeres, las élites y los campesinos. Al día de hoy, esta situación continúa: los suníes, los chiíes, los homos, los heteros y me quedo corta. Por supuesto, no confundo la interseccionalidad de uso represivo (que llamaré “negativa”) con la interseccionalidad de uso emancipador (que llamaré “positiva”), pero es importante tenerlo en mente, porque aquellos que aprovechan las divisiones siguen actuando, y es evidente que sabrán hacer uso inteligente de la interseccionalidad positiva.

Las razones para interesarse en la interseccionalidad son diversas. Algunas son legítimas y justificadas, otras no lo son. No estoy aquí, pues, para andarme por las ramas. El uso que me parece más legítimo es el que consiste en pensar y analizar la condición de las víctimas de opresiones múltiples. Pienso, evidentemente, en el uso que hicieron de esto las mujeres negras americanas para hacer valer, ante de la justicia, que no podían ser tratadas como se trata a los blancos, las blancas o los hombres negros, dada la imbricación de sus opresiones. Pienso, igualmente, en el uso teórico que de esto han hecho ciertas militantes negras o chicanas para proveer de herramientas de comprensión a las luchas políticas. En particular, pienso en el famoso *Mujeres, raza y clase*, de Angela Davis (2004), que es un clásico. Hay toda una literatura teórica en la cual no voy detenerme, pero es rica, densa e informa de manera erudita sobre la complejidad de las relaciones de dominación. Dejando de lado esos usos, la mayoría de los otros me parece bastante sospechosa; sólo destacaré cuatro:

Para empezar, está el uso académico blanco del término, que sirve para abrir campos de investigación en el dominio del saber, como opción profesional y para la promoción de investigadores, de intelectuales para quienes las víctimas son objetos de estudio y jamás actores políticos, y para los cuales la investigación es un fin en sí mismo, incluso

si no lo reconocen. Sin embargo, es preciso relativizar en cuanto a la emergencia de la “interseccionalidad” en el campo universitario, pues todavía no socava los viejos muros de la Universidad francesa, aún cautelosa sobre estos temas y que apenas se recupera de la apertura de la cuestión de género.

Después, está el uso académico no blanco del término, es decir, el uso que hacen de esto los investigadores indígenas en el seno del mundo universitario. Un medio para transformar la estigmatización indígena en distinción es asociar la raza con las otras formas de dominación, ya que ese sector, marginal en el seno de la universidad, es impulsado y defendido por marxistas, ellos mismos minoritarios. Como el propósito de estos estudios es evocar sin cesar “la invisibilización” de los racializados y sus saberes, los investigadores no blancos pueden jugar sobre su “legitimidad de hecho” y competir con los blancos, bajo la condición de no contravenir el ejercicio de la deconstrucción o, dicho de otro modo, no hacer política.

Hay un tercer uso de la interseccionalidad: el que hacen de ella ciertos grupos de la izquierda radical blanca que pueden ser sinceros, pero que la transforman a menudo en reclamos por articular. En un famoso texto, Sadri Khiari (2011), miembro del Partido de los Indígenas de la República (PIR) escribió:

Cuando un blanco de izquierda nos pregunta “¿Cómo articulan razas y clases?”, no hace falta responderle. En principio, simplemente, porque eso no le concierne. Pero sobre todo, porque cuando nos hace esta pregunta, no expresa su simple curiosidad. En el fondo se pregunta si nuestra lucha es verdaderamente legítima, es decir, si, desde su punto de vista, nuestra lucha refuerza la suya o si, por lo contrario, la debilita. Quiere saber si corresponde a la idea que él se hace de la lucha por la emancipación –generosa, general, universal– Si considera que no es exactamente el caso, entonces, para él, no vale nada, puede incluso considerarla perjudicial.

Por último, hay un cuarto uso: el que hacen de esto algunos militantes radicales no blancos que viven en carne propia los efectos de las opresiones cruzadas, pero que a menudo se transforma en una postura que da lugar a la vez a una especie de estética. Lo que quiero decir es que la causa interseccionalista defendida raramente encarna en un proyecto político viable destinado a los habitantes de los suburbios. Así, la confrontación real y la puesta en práctica de la teoría desaparecen tras la emergencia de una retórica seductora que puede ser absorbida por el campo político blanco e incluso instrumentalizada contra las luchas realizables, e insisto en la palabra “realizables”. A propósito, citaré a Norman Ajari (2015), otro militante del PIR:

En la Francia de hoy, el chantaje a la interseccionalidad se ha vuelto un instrumento de orientación ideológica que permite descalificar a aquellos que no se someten a la agenda política dominante. Ahí, las armas de combate son las acusaciones de homofobia o antisemitismo. Es prioritario reconocer, por más desolador que resulte constatarlo, que parte significativa del discurso interseccional francés es formalmente similar al universalismo republicano. Busca consagrar la superioridad moral de aquellas y aquellos que lo predicán, confortándolos en la ilusión de una legitimidad sin límites. Articular para todo propósito la clase, la sexualidad, el género y la raza es asegurarse de tener siempre qué decir y de ser rara vez refutado. El predicador interseccional responderá “clase” o “género” cuando se le hable de raza, y viceversa.

Por mi parte, les diré francamente cómo lo pienso. La interseccionalidad, en su uso en Francia —y subrayo en Francia, puesto que no pretendo generalizar este análisis—, constituye seguramente un precioso instrumento para el estudio de las opresiones, pero con seguridad no es una herramienta política y menos aún para la movilización. “Lo real es cuando uno se golpea”, decía Lacan. Pretendo que la teoría interseccional se estrelle contra el muro de la realidad. Y voy a intentar demostrarlo:

¿Por qué, como sostengo, las demandas de articulación de todas las opresiones o la postura estética que consiste en declararse interseccional son apolíticas? En principio porque constituyen la encarnación de una nueva moral, de un nuevo humanismo, pero, como todo humanismo, es de carácter abstracto. Efectivamente, éstas imponen no establecer ninguna jerarquía, no admitir ninguna prioridad y combatir todo a la vez, lo que supone que los principales implicados quieren y pueden asumir un determinado proyecto; en otras palabras, que tienen los medios materiales para hacerlo... En mi opinión, esto es imposible. Por razones 1) de contexto, 2) de dialéctica entre las diferentes opresiones y 3) de estrategia política.

OCUPÉMONOS DE LOS ELEMENTOS DE CONTEXTO

En primer término, el contexto geopolítico internacional y lo que llamamos en el PIR “la contrarrevolución colonial”, un episodio que comenzó inmediatamente después de las independencias, que toma la forma de la recolonización del mundo bajo otras representaciones, lleva adelante su iniciativa de depredación y despoja y crea las condiciones de una emigración masiva, lo que motiva a Europa a reforzar sus aparatos represivos contra los migrantes y repercute directamente en la vida de los poscolonizados, ya que esas políticas refuerzan el racismo, los controles policíacos y la sospecha a todos los niveles; en suma, un contexto geopolítico que refuerza el racismo en el hexágono.

En segundo lugar, la crisis económica de la cual Grecia está pagando la cuenta y que refuerza la competición en el mundo del trabajo entre blancos e indígenas, un contexto, por lo tanto, que exacerba el racismo y proletariza aún más a los indígenas.

Hay, en tercer lugar, un contexto ideológico general. Desde hace mucho tiempo, en Europa se reconoce una sola diferencia: la diferencia de clase, que opone derecha e izquierda, proletarios y burgueses, progresistas y reaccionarios. Esta línea de discrepancia, si bien reñida, es siempre válida, pero se encuentra en plena mutación. Ya no estamos más en los años 70, cuando las ideas de progreso estaban en la cumbre, cuando se decía “haz el amor, no la guerra” y la juventud participaba en lo que llamamos la revolución sexual. Durante los treinta años que acaban de transcurrir, vivimos en Europa el declive progresivo de la hegemonía de izquierda en beneficio de una hegemonía de derecha. Las élites se volvieron de derecha y los pueblos también. Esto tiene repercusiones sobre las relaciones de género y de sexualidad principalmente; el mundo ha podido constatar, por ejemplo, la vitalidad con la cual la Francia conservadora, la Francia católica, la Francia de derecha se movilizó contra el matrimonio para todos.

Está, finalmente, el contexto específico de los barrios populares en Francia y en los suburbios, adonde vive la mayoría de los indígenas de la África negra, del Magreb y de las Antillas. Los indígenas no escapan a la influencia de esta nueva hegemonía de derecha, sobre todo porque no son los niños del mayo de 68, que constituye una herencia blanca, y eso tiene por efecto que no se les pueda abordar como se abordaría a los *hippies* o a los *bobos*² parisinos, exclusivamente por cuestiones de género y sexualidad. Los barrios populares de Francia no escaparon al fenómeno de regresión política general, por dos razones principales; la primera: desde hace mucho tiempo se grita en las manifestaciones “francés, inmigrante, mismo patrón, mismo combate”, que es un eslogan caduco. En la realidad de la lucha, los obreros inmigrantes se percataron rápidamente de que las cuestiones ligadas a la independencia de su país no eran la prioridad del movimiento obrero francés, y, tras las independencias, de que tampoco el racismo era ya su prioridad y que los derechos de los inmigrantes se sacrificaban siempre en beneficio de la clase obrera blanca. Jamás los inmigrantes ni sus hijos han sido partidarios primordiales de la izquierda blanca. La izquierda siempre ha actuado en función del interés de los proletarios y las clases medias blancas, y ha permanecido sordo a las principales reivindicaciones de los poscolonizados desde hace treinta años: la

² Burgueses bohemios (N. del T.).

demanda de justicia frente a los crímenes policiacos, la lucha contra la discriminación en el trabajo y el alojamiento, que toma la forma de una lucha contra la islamofobia, la negrofobia y la romofobia;³ el reconocimiento de la historia colonial, de la trata trasatlántica y, finalmente, la lucha contra el sionismo. Todo esto es lo que hace decir al PIR que la izquierda es blanca y que forma parte de lo que llamamos “campo político blanco”. La segunda razón es que todas las tentativas de organización política han sido sistemáticamente atacadas y cortadas de raíz por el poder, sea central o local, lo que ha impedido la politización de al menos dos generaciones. Actualmente pagamos el precio de ello.

CONDICIÓN DE LOS INDÍGENAS QUE VIVEN EN BARRIOS POPULARES E INTERACCIÓN ENTRE LAS DIFERENTES OPRESIONES QUE PADECEN

Se nos ha dicho: “articulen raza, clase, género y sexualidades”. Se nos concede que el indígena está, ciertamente, racializado, pero que existe un as de contradicciones en ese cuerpo social: hay ricos y pobres, hombres y mujeres, heteros y homos, lo que supone que nosotros, que sostenemos un proyecto político, nos presentamos en los suburbios donde se localiza la más grande concentración de indígenas y nos adjudicamos un proyecto articulador que asume defender abiertamente la lucha de clases, la lucha de razas, la lucha feminista contra el sexismo de los hombres del barrio y la lucha en favor de lesbianas, gays, bisexuales y personas transgénero (LGBT). Ante ello, entonces, yo digo: “¡objeción su señoría!” Tengo tres:

Primera objeción: para articular, es preciso que el cuerpo social indígena en sus arraigadas tendencias se afilie a un proyecto “progresista”. En mi opinión, ese no es el caso.

— En principio porque desde hace treinta años presenciamos un desplazamiento progresivo de la opinión indígena hacia los “valores de derecha” y un rechazo cada vez más fuerte con respecto a la izquierda y la mayor parte de los “valores” que defiende, salvo, tal vez, la igualdad social, aunque ésta sea disputada por formas liberales de éxito social.

— Luego, porque el racismo y la marginación social producen conservadurismo. Los neoconservadores franceses, que van de Fourest a Le Pen pasando por Finkelkraut,

³ El término (*romophobia*) define la aversión obsesiva contra los llamados *Roms* o pueblos gitanos, asentamientos de origen romaní establecidos en diversos países del mundo (N. del T.).

es decir, de la izquierda republicana a la extrema derecha, piensan que los suburbios son “reaccionarios” y que el Islam también lo es. La izquierda “islamo-izquierdista” combate esta idea bajo el supuesto de que hay Islam en tanto que hay musulmanes, que la adhesión al Islam es una decisión individual, cuidadosamente reflexionada y ajena a toda influencia comunitaria. En pocas palabras, hay aquí una visión muy liberal acerca del Islam, donde tendríamos individuos desarraigados de su historia y de su entorno, dotados de un vigoroso libre albedrío, exento de toda forma de determinismo y “alienación”.

Por mi parte, jamás he estado de acuerdo con la construcción —y subrayo “construcción”— de este Islam liberal y opcional que, en mi opinión, está determinado 1) por la necesidad de la izquierda antirracista de justificar su solidaridad con las mujeres que usan velo y 2) por una cierta categoría de musulmanes y musulmanas, en particular, obligados a demostrar que merecen el apoyo de la izquierda y que adaptan su discurso en función de las reivindicaciones de ésta. Creo que las formas que toma el Islam en los suburbios son efectivamente “conservadoras” y pienso que este Islam, como uno de sus principales símbolos, el fular, son efectivamente concesiones hechas al patriarcado indígena. Me apresuro a decir que no hay nada dramático en esto, puesto que el compromiso permite mejoras e incluso abre márgenes de libertad. A menudo las mujeres parecen retroceder pero, de hecho, toman impulso para saltar mejor. Así, los neoconservadores tienen razón sobre la forma, pero no sobre el fondo. Me explico esto con la noción de espacio-tiempo.

Recientemente di una entrevista a una revista de izquierda, titulada *Vacarme*, que hizo un escándalo. A una pregunta sobre nuestra relación con el mestizaje, respondí que en un mundo donde el racismo nos ha enseñado a odiarnos, era importante aprender a amarnos y autorizarnos a contraer matrimonio con alguien de nuestra comunidad, más que buscar una promoción cualquiera casándonos con blancos; que seguramente este planteamiento era considerado por la izquierda blanca como una regresión, pero que para nosotros era un gran paso hacia delante. Eso es el espacio-tiempo indígena. La línea de progreso no significa gran cosa en el medio colonizado. Lo que es positivo para los blancos, no lo es forzosamente para nosotros y viceversa.

Una anécdota histórica para ilustrar esta propuesta: en los años 30, militantes comunistas negras de la sección de Harlem demandan prohibir los matrimonios interraciales al interior del Partido Comunista, al tiempo que militan en éste para poner fin a las Leyes Jim Crow de segregación en la sociedad americana; entre ellas, la que prohíbe a los negros casarse con los blancos (Naison, 2005). Las militantes negras

en cuestión estaban en la búsqueda de una estrategia para luchar contra los criterios racistas de belleza, establecidos por los blancos, que invocaban la supuesta feminidad superior de las mujeres blancas y hacían de una relación con una mujer blanca un criterio de promoción social para un hombre negro. Eso fue rechazado por las instancias del partido, pero una de sus consecuencias es que al menos una parte de los militantes comunistas negros de la sección rompieron sus relaciones con mujeres blancas para estar enseguida con mujeres negras. A modo de broma, llamamos a esto “volver al carril”.

Lo que quiero explicar es que este movimiento de “autoaislamiento” que llamamos “comunitarismo”, que tiene todos los rasgos de la “reacción” y del “conservadurismo”, y que lo es bajo ciertas condiciones, es globalmente positivo porque en un contexto hostil (volver a los elementos de contexto) la comunidad es el primer espacio de la solidaridad. Es evidente que esta “regresión fecunda” que responde a necesidades materiales y afectivas es precaria, y que no sucede al margen de determinadas condiciones. A cambio de protección al interior de un esquema normativo rígido, la contraparte es efectivamente la disminución de las libertades. En el transcurso del coloquio inicialmente mencionado sobre feminismo islámico, una de las participantes identificó dos tipos de musulmanas: unas, con un escaso capital económico y simbólico, que buscan primordialmente el reconocimiento de su comunidad y rechazan la etiqueta feminista, y otras, con un fuerte capital, que buscan el reconocimiento del mundo blanco. Para alcanzarlo, estas últimas adoptan una identidad feminista, y esto se relaciona con lo que decía más arriba en cuanto a estrategias para obtener el apoyo de la izquierda blanca. Lo que la participante olvidó decir es que, en términos demográficos, esas categorías de mujeres no son equivalentes, puesto que, siendo lo indígena estructuralmente pobre, hay más mujeres en la categoría musulmanas no feministas que en la otra, lo cual tiene implicaciones en términos estratégicos, dado que la triple opresión conduce a sacrificar en ese caso la opción feminista y, por ende, a hacer lo contrario de la articulación. Si se quiere comprender la articulación raza, clase y género, así como sus efectos, es a esta categoría que debemos atenernos. Las interseccionalistas tenderán a hacer lo contrario: apoyar a las que puedan permitirse materialmente la articulación, porque son vistas como rebeldes, insumisas, heroínas, en detrimento de las otras.⁴ Y esto es el colmo.

⁴ No puedo evitar pensar que persiste aquí una forma de orientalismo y paternalismo cuando esa mirada es blanca, y de integración de dicho orientalismo cuando la mirada es indígena.

Segunda objeción: articular raza y género, por ejemplo, supone combatir el racismo, el patriarcado en general y el patriarcado indígena en particular, puesto que las violencias sufridas por las mujeres son las violencias de los hombres de su entorno. El problema es que si el género femenino indígena está efectivamente oprimido por el patriarcado blanco y el patriarcado indígena, el género masculino indígena está igualmente oprimido por el patriarcado blanco. Quisiera señalar aquí los trabajos sobre las masculinidades hegemónicas y las masculinidades subalternas que movilizan los estudios de investigadores del sur, y que permiten, esencialmente, no considerar más las violencias masculinas hacia las mujeres como la expresión de una cultura local de la dominación masculina, sino pensarlas, más bien, en relación con la inestabilidad continua, impuesta por el imperialismo y las reformas neoliberales (Gourarier, Rebucini y Vörös, 2015). Las mujeres indígenas tienen consciencia de todo esto. Conocen muy bien la opresión de sus hombres y saben también el precio que ellas deben pagar a cambio. En este contexto, la primera palanca que van a accionar no es la del feminismo, sino la del antirracismo, y no es por azar que desde hace treinta años encontremos mujeres inmigrantes comprometidas en las luchas contra el medio penitenciario, contra los crímenes políticos. A esto hay que añadir la dialéctica de la violencia patriarcal, que redobla su poder a medida que la virilidad de los hombres es socavada por el colonialismo y el racismo. Más arriba les comentaba que el velo, además de sus otras significaciones, era una “concesión” al patriarcado. Aclaro que es una concesión calculada, un compromiso para apaciguar los perjuicios inculcados en los hombres y reducir la presión masculina sobre las mujeres. Y es en este sentido que se debe asumir dicha concesión en lugar de sentir pena o inventarse un feminismo imaginario que revela más retórica que práctica, puesto que son nuestras condiciones objetivas de existencia las que determinan nuestras elecciones. Cabe agregar, al respecto, que todas las mujeres hacen concesiones al patriarcado, usen velo o no, sean indígenas o blancas.

Tercera objeción: La articulación supone que en tanto mujer indígena y pobre, me encuentro equidistante del obrero blanco, de la mujer blanca y del hombre indígena. Estoy tan alejada del hombre indígena como lo estoy de la mujer blanca y del obrero blanco, lo cual tiene consecuencias en términos de alianza estratégica. ¿Con quién debo aliarme prioritariamente? Si no hay jerarquías, no tengo ninguna razón para preferir la alianza con los hombres indígenas en vez de aliarme con las mujeres blancas. Y, sin embargo, en la realidad escogemos por instinto la alianza de raza. ¿Por qué? La primera explicación es que, al margen de las clases, el cuerpo social de las mujeres blancas tiene

privilegios políticos, económicos y simbólicos superiores al promedio del cuerpo social de los hombres indígenas. En Francia, la mayor parte del tiempo es mejor ser una mujer blanca que un hombre indígena. La segunda explicación deriva de las movilizaciones indígenas desde hace treinta años. He mencionado antes los crímenes de la policía, la islamofobia, la negrofobia, la romofobia, las luchas memoriales, como la de Palestina. ¿Dónde están las mujeres inmigrantes después de treinta años? Ahí, en esas luchas. La decisión está tomada y nos ha precedido a todos desde hace mucho tiempo. Las mujeres están ahí donde han identificado la causa principal de su opresión. *Back to the race.*

Quisiera contarles otra anécdota que tuvo lugar también en los Estados Unidos durante los años 30 del siglo XX. Esto concierne a la reconfiguración de las luchas de las mujeres negras comunistas al final de los años 40 y a lo largo de la década de 1950. Se trata de una decisión táctica/estratégica en un contexto muy particular, donde el anticomunismo causaba estragos: mientras que sus maridos estaban en prisión o en la clandestinidad, porque eran comunistas, pero también por la autodeterminación de los negros, las feministas en favor de la igualdad de derechos hombre/mujer retomaron los motivos de la retórica familiarista de la época con el fin de suscitar la solidaridad de los negros. No se trata de una alineación ideológica, es una decisión táctica, por defecto, en un contexto de crisis, donde el nivel de represión es tal, que incluso la simple seguridad de los hombres que ellas aman y que son sus compañeros de lucha no está garantizada (e incluso sus hijos son acosados por el FBI): así, por ejemplo: Esther Cooper, quien jamás había llevado el nombre de su marido, James Jackson, lo adoptó desde el momento en que fue arrestado, escribió un libro: *This is my husband*, e hizo una gira de solidaridad para darlo a conocer.

Todo esto para decir que no existe universalidad en las causas, pero que las decisiones tácticas y las estrategias se efectúan siempre en contexto.

¿QUÉ ESTRATEGIA?

Tomando en cuenta todos estos factores, la perspectiva no puede ser sino producto de una economía política global. ¿Cuál es? La perspectiva decolonial. Ésta debe poder definir un sujeto revolucionario, es decir, el sujeto alrededor del cual se construirá el proyecto de transformación social. Si se define al sujeto revolucionario a partir de la perspectiva interseccionalista, forzosamente será el más oprimido de los oprimidos quien ocupará esta función. El sujeto será, por ejemplo, el transgénero musulmán y

pobre que vive en los lejanos suburbios o el homosexual negro y desempleado. En principio, ¿por qué no? Pero..., hay un gran pero. Esta propuesta debe basarse en la aprobación de la gran mayoría, lo que supone que la “gran mayoría” en cuestión, que no comparte ni la condición específica de los trans, ni la de los homos, es filántropa y, por consecuencia, susceptible, por empatía y amor al prójimo, de aprobar dicho proyecto.

Cada cual tiene el derecho de apostar perfectamente por esa opción. No es mi caso. Yo no creo en la filantropía y no creo en esta generosidad, no más en el medio blanco que en el medio indígena. Mi perspectiva es muy pragmática y creo que la gente se moviliza por interés y, en consecuencia, como sujeto revolucionario, debe hallar el más grande denominador común. Más arriba mencioné los grandes temas que movilizan a los barrios marginados: los crímenes policíacos, el racismo en todas sus expresiones, el imperialismo y la memoria. Estos cuatro asuntos movilizan a los suburbios desde hace 40 años. Esto quiere decir que son significativos, que recubren una materialidad política que tiene sentido, y debemos saber explotarla. Cabe agregar que dichos temas movilizan, en un grado u otro, cuestiones de raza, de clase y de género. Lo que parecen ignorar nuestros detractores es que estas cuestiones no son puntos ciegos: los indígenas los abordan a partir del paradigma decolonial que les es propio. Cito a Norman Ajari (2015):

El pensamiento decolonial es un esfuerzo por dar a su visión del mundo la profundidad histórica necesaria para actuar y razonar librándose de viejas rutinas políticas. Parte de la hipótesis de que a partir de 1492, con el “descubrimiento”, luego conquista de la América, nace un proyecto de civilización europea cuya superioridad intelectual, moral y física del blanco será el engranaje esencial. Lo que dicen los indígenas es que es a partir de este paradigma que adquiere sentido el proyecto de la supremacía blanca sobre el cual se funda la modernidad misma, que las cuestiones de sexo o de economía merecen ser consideradas por su pertinencia en las vidas de los habitantes del Sur global y de sus diásporas. No son piezas relacionadas y acumuladas en una reconfortante concatenación de dominaciones. Éstas se integran en la órbita de una teoría coherente que, sin ignorarlas, ya no busca su legitimidad en la práctica y el pensamiento político europeo.

Lo que queremos decir es que a partir de la cuestión de la raza, asumiendo esta jerarquía, el pensamiento decolonial propone un relato sobre la totalidad, sobre la globalidad que integra al género, la clase y la sexualidad, pero libre de toda forma de eurocentrismo, actuando por un nuevo cuestionamiento radical de la modernidad que, por el imperialismo, por el capitalismo y por la constitución de los Estados-Nación, ha contribuido ampliamente a la producción del tríptico: raza, clase y género, del que no

podemos imaginar liberarnos sin pensar en una alternativa a la modernidad, sin pensar en una nueva utopía.

REFERENCIAS

- AJARI, N. (2015). Vacarme critique les Indigènes : la faillite du matérialisme abstrait. *À Parti des Indigènes de la République. Le pir est avenir!* Recuperado de <http://indigenes-republique.fr/vacarme-critique-les-indigenes-la-faillite-du-materialisme-abstrait-2/>
- COOPER JACKSON, E. (1953). *This is my husband. Fighter for His People Political Refugee*, caja 20, f. 81. American Left Ephemera Collection, 1894-2008, AIS. 2007.11. Archives Service Center. University of Pittsburgh.
- DAVIS, A. (2004 [1981]). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- GOURARIER, M., REBUCINI, G., VÖRÖS, F. (2015). Penser l'hégémonie. "Hégémonie", *Genre, Sexualité et Société* (13), printemps. Recuperado de <http://www.contretemps.eu/lectures/lire-extrait-num%C3%A9ro-13-revue-genre-sexualit%C3%A9-soci%C3%A9t%C3%A9-h%C3%A9g%C3%A9monie>
- KHIARI, S. (2011). Les mystères de l'articulation race/clase. *À Parti des Indigènes de la République. Le pir est avenir!* Recuperado de <http://indigenes-republique.fr/les-mysteres-de-l-articulation-races-classes/>
- NAISON, M. (2005). *Communists in Harlem during the Depression*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.