

Cuaderno de trabajo 3

Keeanga-Yamahtta Taylor y Yayo Herrero. La disputa por otras vidas

Conferencia: Miércoles, 27 junio de 2018 - 19:00 h / Edificio Nouvel, Auditorio 200
Taller de investigación: Viernes, 29 junio de 2018 - 18:00 h / Edificio Nouvel, Sala Protocolo
Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía

Dentro del ciclo "Seis contradicciones y el fin del presente" (26 marzo – 18 diciembre, 2018)

Índice

1. Keeanga-Yamahtta Taylor, «De #Blacklivesmatter a la liberación negra», *Un destello de libertad*, Madrid, Traficantes de Sueños y Tinta Limón, 2017, pp. 215-243 1
2. Yayo Herrero, «Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos. Hacia una antropología que reconozca los límites y la vulnerabilidad». Emilio Santiago Muíño, Yayo Herrero, Jorge Reichmann. *Petróleo*, Barcelona, Arcadia, 2018, pp. 78-112 20

1.

«De #Blacklivesmatter a la liberación negra»

Keeanga-Yamahtta Taylor. *Un destello de libertad*. Madrid, Traficantes de Sueños y Tinta Limón, 2017, pp. 215-243

El 12 de abril de 1865, la Guerra Civil de Estados Unidos terminó oficialmente; el Ejército de la Unión aceptó, en los escalones de un juzgado en Appomattox, Virginia, la rendición incondicional de la Confederación. El Ejército de la Unión, liderado por 200.000 soldados negros, había destruido la institución de la esclavitud. Como resultado de su victoria, la gente negra ya no serían propiedad sino ciudadanos de Estados Unidos. La Ley de Derechos Civiles de 1866, la primera declaración de derechos civiles en Estados Unidos, estipuló que: « (...) ciudadanos de toda raza y color, sin consideración de condiciones previas, de esclavitud o servidumbre involuntaria, tendrán el mismo derecho en cada uno de los estados y territorios de Estados Unidos (...) el beneficio total e igual de todas las leyes y procedimientos de seguridad de la persona y la propiedad, tal y como son disfrutadas por los ciudadanos blancos».¹

No había ambigüedad alguna en el hecho de que la guerra había sepultado la esclavitud de una vez y para siempre. Días después de la rendición de la Confederación, Abraham Lincoln viajó a Richmond en Virginia, la antigua capital de los esclavistas; allí se detuvo en las escaleras del antiguo Palacio de la Confederación y habló a una gran multitud de personas negras en sus primeros días de libertad:

En referencia a ustedes, gente de color, déjenme decirles que Dios los ha hecho libres. A pesar de haber sido despojados de los derechos que Dios les dio por vuestros denominados amos, ahora son tan libres como lo soy yo, y si aquellos que claman ser superiores a ustedes no entienden que son libres, tomen la espada y la bayoneta y enséñenles que lo son, porque Dios creó libres a todos los hombres, dándole a cada uno los mismos derechos a la vida, la libertad y la prosecución de la felicidad.²

Ciento cincuenta años después, el 12 de abril de 2015, a las nueve de la mañana, a 270 km al norte del juzgado de Appomattox, Freddie Gray, un hombre negro de veinticinco años, fue arrestado por la policía de Baltimore. Su único delito visible fue tener contacto visual con la policía y luego correr. Freddie Gray fue obligado a subirse a una camioneta. Cuando salió de ella, cuarenta y cinco minutos más tarde, su mandíbula estaba fracturada, su cuello roto y el 80 % de su columna vertebral destruida.

La distancia entre el final de la Guerra Civil, con el nacimiento de la ciudadanía negra y los derechos civiles, y la paliza y tortura estatalmente sancionada a Freddie Gray, constituye la brecha entre la igualdad formal ante la ley y la autodeterminación y la posesión inherente de la libertad efectiva; el derecho a ser libres de la opresión, el derecho a determinar la propia vida sin coacciones, coerciones o amenazas. Para casi todos, la libertad en Estados Unidos ha sido elusiva, contingente y ha estado cargada de contradicciones y promesas inalcanzables.

La gente negra no fue liberada dentro del sueño estadounidense, sino dentro de lo que Malcolm X describió como «una pesadilla estadounidense» de desigualdad económica e injusticia sin límites. La extensión de esta desigualdad fue enmascarada por el terrorismo racial. Cien años después de la Emancipación, los afroamericanos dismantelaron, de la mano del movimiento de derechos civiles, los últimos vestigios de discriminación legal, pero

¹ Congreso de Estados Unidos, Civil Rights Act of 1866, 9 de abril de 1866, disponible en <http://teachingamericanhistory.org/library/document/the-civil-rights-act-of-1866/>.

² W. E. B. Du Bois y David Levering Lewis, *Black Reconstruction in America 1860-1880*, Nueva York, Simon & Schuster, 1935, p. 111.

el entusiasmo del movimiento se apagó rápidamente, cuando las ciudades estadounidenses ardieron, la gente negra estaba enojada y desilusionada por verse impedida a acceder a las riquezas de la sociedad estadounidense. Cientos de miles de afroamericanos participaron en los levantamientos, en búsqueda de soluciones a problemas como el envenenamiento por plomo, la epidemia de ratas, el hambre y la malnutrición, el desempleo, las escuelas con bajos recursos y la persistencia de la pobreza.

Liberales y radicales solían coincidir en la demanda de que los negros debían tener mayor control político sobre sus comunidades. Para los liberales, la política electoral negra era un signo de maduración política gracias a la cual el movimiento dejaba las calles a cambio de las urnas, la gobernanza urbana y el control comunitario. El problema no era «el sistema» sino la exclusión del acceso a todo lo que la sociedad estadounidense podía ofrecer. Algunos radicales también se sentían atraídos por la posibilidad del autogobierno y el control comunitario. De hecho, era una estrategia viable, teniendo en cuenta que gran parte de la vida negra era controlada por representantes políticos blancos e instituciones dirigidas por blancos. La pregunta persistía: ¿podía la maquinaria utilizada para oprimir a los negros ser reconvertida en nombre de la autodeterminación negra?

Si en una época la libertad fue imaginada como la integración en la corriente principal de la sociedad estadounidense, incluida la admisión en sus instituciones políticas y financieras, los últimos cincuenta años han ofrecido registros ambiguos. De hecho, desde los últimos suspiros de la insurgencia negra en los años setenta, han existido muchos indicios de logros y éxitos negros en un país donde nunca se pretendió que los negros sobrevivieran como gente libre. ¿Acaso hay símbolo mayor del logro negro que un presidente negro? Para aquellos que consideran el control de la política estadounidense y la representación política negra como las más altas expresiones de inclusión, sin duda estamos en el apogeo de «las relaciones raciales» en Estados Unidos. Sin embargo, paradójicamente, en el mismo momento en que los afroamericanos lograron algo que ninguna persona cabal habría imaginado cuando terminó la Guerra Civil, entramos en un nuevo periodo de protesta negra, radicalización negra y nacimiento de una nueva izquierda negra.

Nadie sabe qué saldrá de este nuevo desarrollo político pero muchos conocen las causas de su gestación. Por mucho éxito que hayan obtenido algunos afroamericanos, cuatro millones de niños negros viven en la pobreza, un millón de personas negras están encarceladas y 240.000 personas negras perdieron sus casas como consecuencia de la crisis hipotecaria, que completaba la pérdida de cientos de millones de dólares de patrimonio negro. Nunca antes en la historia de Estados Unidos un presidente negro había gobernado sobre la miseria de millones de negros, la negación de los más básicos estándares de salud, felicidad y humanidad. El actor y activista Harry Belafonte Jr., recordaba su última conversación con Martin Luther King Jr., en la que King se lamentó: «He llegado a una conclusión que me perturba profundamente (...) Hemos luchado mucho y durante mucho tiempo por la integración, como creí que debíamos hacerlo, y sé que vamos a ganar. Pero he llegado a creer que nos estamos integrando en una casa en llamas»³.

La aspiración a la liberación negra no puede ser separada de lo que le sucede a Estados Unidos en su conjunto. La vida negra no puede ser transformada mientras el resto del país arde. Los incendios que consumen Estados Unidos son avivados por la extendida alienación producida por trabajos mal pagados y sinsentido, alquileres impagables, deudas sofocantes y pobreza. La esencia de la desigualdad económica se basa en un hecho muy simple: hay 400 multimillonarios en Estados Unidos al tiempo que 45 millones de personas viven en la pobreza. No son hechos paralelos, son hechos que se entrecruzan. Hay 40 millonarios estadounidenses *porque* hay 45 millones de personas viviendo en la pobreza. Las ganancias existen a expensas de los salarios. Los ejecutivos corporativos, los rectores de universidad y los capitalistas en general están viviendo una buena vida *porque* tantos otros están viviendo una vida de penurias. La lucha por la liberación negra, por tanto, no es una idea

³ Harry Belafonte, «Harry Belafonte Reflects on Working Toward Peace», Markkula Center for Applied Ethics, consultado el 28 de junio de 2015, disponible en <http://www.scu.edu/ethics/architects-of-peace/Belafonte/essay.html>.

abstracta moldeada de forma aislada respecto al fenómeno más amplio de la explotación económica y la desigualdad que inunda la sociedad estadounidense; está íntimamente ligada a ellas.

La lucha por la liberación negra requiere ir más allá de la narrativa habitual de que la gente negra ha recorrido un largo camino pero que todavía le queda un largo trecho (lo cual, obviamente, no dice nada acerca de hacia dónde estamos intentando llegar). Requiere, de forma más amplia, entender los orígenes y la naturaleza de la opresión que sufren los negros. Más importante aún, requiere una estrategia, algún sentido sobre el futuro al que llegaremos desde nuestra situación actual. Quizá, a su nivel más básico, la liberación negra implique un mundo donde la gente negra pueda vivir en paz, sin la constante amenaza de las calamidades sociales, económicas y políticas de una sociedad que prácticamente no reconoce ningún valor a las vidas de las grandes mayorías negras. Eso significaría vivir en un mundo donde las vidas negras importen. Aún si es cierto que cuando la gente negra se libera, todo el mundo se libera, los negros y negras en Estados Unidos no pueden «liberarse» solos. En ese sentido, la liberación negra está ligada al proyecto de la liberación humana y la transformación social.

Reconstrucciones radicales

Este libro se abre con una larga cita extraída de un ensayo de Martin Luther King Jr. publicado en 1969. Allí escribe que la lucha negra «revela fallas sistémicas antes que superficiales y sugiere que lo que realmente hay que abordar es la reconstrucción radical de la sociedad». ¿Qué constituiría una «reconstrucción radical» de la sociedad estadounidense? Esta era una pregunta central del movimiento negro a finales del último periodo de lucha de masas. El propio King había llegado a localizar la crisis que enfrentaba Estados Unidos en la «triada» de «racismo, materialismo y militarismo». King y cientos de miles de otros negros, blancos y latinos furiosos, a lo largo y ancho del país, se estaban radicalizando rápidamente en reacción a la hipocresía, las contradicciones y la brutalidad del capitalismo. De la mano de la «resistencia masiva» de los supremacistas blancos liderados por el Partido Demócrata en el Sur, la expansión de la guerra en Vietnam y la pobreza extrema dejada al descubierto por las rebeliones en los guetos, el gobierno de Estados Unidos se convirtió en un emperador desnudo. Este despliegue de radicalización no estaba sucediendo de forma aislada: era parte de una rebelión global contra un orden colonial que se estaba viniendo abajo rápidamente. Durante la Segunda Guerra Mundial, Gran Bretaña, los Países Bajos, Italia, Japón y Francia perdieron sus posesiones coloniales. Después de la guerra, en 1947, Inglaterra perdió la colonia británica de la India, que fue dividida en India y Pakistán. 1960 fue conocido como «el año de África» porque diecisiete países africanos se independizaron de sus gobernantes coloniales. La descolonización fue alcanzada de diversas maneras, desde las transferencias «pacíficas» de poder a las luchas armadas nacionalistas. Los debates posteriores sobre el futuro de las sociedades poscoloniales incluyeron argumentos en torno a cómo transformar economías basadas en la exportación en economías que priorizaran las necesidades de la población local. En muchos de estos países, los debates giraron alrededor de diferentes interpretaciones del socialismo. Debido a la amplia influencia de la Unión Soviética, un país que había sido socialista, pero que para entonces hacía años que era un régimen autoritario de partido único, estos debates se vieron distorsionados de muy distintas maneras. El modelo soviético de socialismo estaba basado en una definición extremadamente limitada y estrecha de «propiedad estatal». Pero quién controlaba el Estado era una cuestión igualmente importante. Los movimientos descolonizadores generaron también otras preguntas: cómo alcanzar el poder estatal, qué tipo de economía política y cómo todo esto podía contribuir al desarrollo económico y la autodeterminación después de siglos de ruina colonial. Los pueblos no blancos de todo el mundo, hasta hacía poco colonizados, aclamaron casi universalmente al socialismo (definido de distintas maneras), como el medio para lograr su libertad y reconstruir el poder estatal en su propio beneficio.

A finales de los años sesenta, muchos revolucionarios negros daban por hecho que los afroamericanos eran una población colonizada dentro de Estados Unidos. En el libro *Black Power*, Carmichael y Hamilton decían precisamente eso: «La gente negra en este país forma una "colonia", y no está en el interés del poder colonial liberarla. Las personas negras son ciudadanos legales de Estados Unidos, en gran medida con los mismos

derechos *legales* que los otros ciudadanos. Sin embargo, son sujetos coloniales respecto a la sociedad blanca».⁴ Esta idea se popularizó porque parecía un modo adecuado de describir la relación entre los núcleos urbanos, empobrecidos y mayoritariamente negros, con las grandes áreas metropolitanas más bien blancas. El colonialismo también podía explicar la relación de depredación financiera que existía entre la comunidad negra y unos negocios organizados mayormente en torno a la extracción, con poca o ninguna inversión. Todas estas descripciones servían para explicar la opresión y la explotación de los negros y parecían encajar con lo que les estaba sucediendo a los pueblos negros y marrones en todo el mundo. Tal y como escribió Stokely Carmichael: «El Poder Negro no puede ser aislado de la Revolución Africana. Sólo puede ser comprendido en el contexto de la Revolución Africana. Así, con el Poder Negro (...) se produjo una intensificación, en la medida en que la Revolución Africana, desde Watts a Soweto, entró en la fase de la lucha armada».⁵

Sin embargo, era inadecuado describir la relación de los estadounidenses negros con los Estados Unidos como colonial, a pesar de las obvias similitudes. Los beneficios arrancados a la explotación de los residentes urbanos negros no eran insignificantes, pero tampoco eran los principales recursos que entraban a la «metrópoli» estadounidense. El flujo hacia afuera de capital proveniente de los barrios pobres de la ciudad beneficiaba casi exclusivamente a la capa de propietarios de negocios —tales como banqueros y agentes inmobiliarios— directamente implicados en relaciones de explotación con el gueto urbano. Esto no constituía el motor del capitalismo estadounidense, como lo era el algodón, el caucho, el azúcar, la extracción de minerales y el comercio que habían alimentado los imperios coloniales durante siglos.

Ser una minoría oprimida no quiere decir necesariamente ser un sujeto colonial. Definir a la gente negra como un pueblo colonizado trasladó la lucha negra hacia la rebelión global contra los «opresores coloniales».

Malcolm X hablaba de esto cuando reconoció que era «incorrecto clasificar la revuelta del negro como un mero conflicto racial de negros contra blancos, o como un problema puramente estadounidense. Lo que estamos viendo hoy día es, antes que nada, una rebelión global de los oprimidos contra los opresores, de los explotados contra los explotadores».⁶ Ubicar a la rebelión negra en el contexto de la «Revolución Africana» desafiaba la idea de que la gente negra era «una minoría» combatiendo sola en el vientre de la bestia. La identificación de la lucha negra con el movimiento anticolonial también reintrodujo interpretaciones del socialismo en el movimiento negro. Durante años había habido miles de socialistas, comunistas y anticapitalistas negros en Estados Unidos, pero la caza de brujas anticomunista dirigida por el gobierno federal había destruido los vínculos entre el movimiento socialista de los años treinta y la nueva ola de lucha de los años sesenta.

A finales de los años sesenta, el socialismo estaba de nuevo en la mesa de las alternativas legítimas contra el «trío de males» que preocupaba a King. La mayoría de los radicales negros gravitaba hacia algún tipo de conceptualización socialista. Era sencillo ver por qué, cuando se considera la exposición de los crímenes del capitalismo. Estados Unidos había estado experimentando años de crecimiento económico; no obstante, la pobreza, el subempleo y la precariedad habitacional seguían siendo la norma para la gente negra y marrón. En el discurso que Malcolm X dio en ocasión de la fundación de la Organization of Afro-American Unity [Organización de la Unidad Afro-Americana] dijo:

Les digo que estamos haciendo esto porque vivimos en uno de los países más podridos que jamás haya existido sobre esta tierra. Es el sistema lo que está podrido; tenemos un sistema podrido. Es un sistema de explotación, un sistema político y económico de explotación, de absoluta humillación, degradación,

⁴ Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton, *Black Power: The Politics of Liberation in America*, Nueva York, Random House, 1967, p. 6.

⁵ *Ibidem*, p. 197.

⁶ Socialist Organizer, «Malcolm X on Capitalism and Socialism», 9 de diciembre de 2008, disponible en <http://socialistorganizer.org/malcolm-x-on-capitalism-and-socialism/>.

discriminación; todas las cosas negativas que se pueden tener, las tienes bajo este sistema que se disfraza a sí mismo como una democracia (...) Y si andas por ahí, preparándote para ser alistado en el ejército e ir a algún lugar a defenderla, alguien debería golpearte en la cabeza.⁷

Y continuó hasta darle un nombre a ese sistema:

Todos los países que hoy día están surgiendo de las garras del colonialismo están girando al socialismo. No creo que sea una casualidad. La mayoría de los países bajo poder colonial eran capitalistas y el último baluarte actual del capitalismo es Estados Unidos; es imposible para una persona blanca creer en el capitalismo sin creer en el racismo. No hay capitalismo sin racismo. Y si te encuentras con una persona que no es racista, y te pones a conversar con ella y confirmas que no tiene una mirada racista, con frecuencia esa persona es socialista o su filosofía política es el socialismo.⁸

De igual modo King, hacia el final de su vida, conectó el «fuego» que estaba quemando la casa de Estados Unidos con las desigualdades profundamente arraigadas en la política económica del país. En 1967, King tenía en cuenta cuestiones que atravesaban el corazón de la injusticia estadounidense:

«A dónde vamos a partir de aquí», los que enfrentamos con honestidad el hecho de que el Movimiento debe orientarse a la reestructuración de la sociedad estadounidense en su conjunto. Hay cuarenta millones de personas pobres. Y un día debemos hacer la pregunta: ¿Por qué hay cuarenta millones de pobres en Estados Unidos? Y cuando uno comienza a hacer esas preguntas, está planteando cuestiones sobre el sistema económico y sobre la distribución de la riqueza. Cuando uno hace esa pregunta comienza a cuestionar al capitalismo. Simplemente estoy diciendo que debemos, cada vez más, empezar a hacer preguntas sobre el conjunto de la sociedad. Estamos llamados a ayudar a los mendigos sin ilusión en la plaza del mercado de la vida. Pero un día debemos considerar que un edificio que produce mendigos necesita ser reestructurado. Eso significa que hay cuestiones que deben ser planteadas. Verán, amigos, cuando uno lidia con esto empieza a hacer la pregunta, ¿quién es dueño del petróleo? Empieza a preguntar, ¿quién es el dueño de los minerales de hierro? Empieza a preguntar, ¿por qué la gente tiene que pagar tarifas por el agua en un mundo compuesto en dos tercios por agua?⁹

Las mujeres negras también estaban conectando al sistema capitalista con los padecimientos de sus propias familias. Mujeres negras que se habían activado en el movimiento por los derechos civiles formaron la Third World Women Alliance [Alianza de Mujeres del Tercer Mundo] en 1968. A comienzos de los años setenta publicaron el *Black Women Manifesto [Manifiesto de las mujeres negras]* donde analizaron el racismo y el sexismo en el movimiento y, más ampliamente, «el sistema capitalista (y su consecuencia posparto (...) el racismo) bajo el cual todos vivimos, ha intentado de diferentes maneras y modos perversos destruir la humanidad de la gente negra. Esto ha supuesto un ataque atroz contra todos los hombres, las mujeres y los niños negros que residen en Estados Unidos».¹⁰

Algunas de las mujeres implicadas en *Third World Women's Alliance* también formaron el Colectivo Combahee River. Ellas también vincularían la opresión de los negros y las mujeres al capitalismo:

Entendemos que la liberación de todos los pueblos oprimidos requiere la destrucción de los sistemas económico-políticos del capitalismo y el imperialismo, así como del patriarcado. Somos socialistas

⁷ Malcolm X, «Speech at the Founding Rally of the Organization of Afro-American Unity», *BlackPast.org*, discurso del 28 de junio de 1964 en Nueva York, disponible en <http://www.blackpast.org/1964-malcolm-x-s-speech-founding-rally-organization-afro-american-unity>.

⁸ Socialist Organizer, «Malcolm X»...

⁹ Citado en Jack M. Bloom, *Class, Race, and the Civil Rights Movement*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 212.

¹⁰ Third World Women's Alliance, «Black Women's Manifesto», *Duke Digital Collections*, núm. 19, 1970-75, disponible en http://library.duke.edu/digitalcollections/wlmpc_wlms01009/.

porque creemos que el trabajo debe estar organizado para el beneficio colectivo de aquellos que hacen el trabajo y crean los productos y no para el provecho de los jefes. Los recursos materiales deben distribuirse equitativamente entre quienes crean esos recursos. Sin embargo, no creemos que una revolución socialista que no sea una revolución feminista y antirracista vaya a garantizar nuestra liberación (...) A pesar de que estamos esencialmente de acuerdo con la teoría de Marx, en la medida en que se la aplica a las relaciones específicamente económicas que él analiza, sabemos que su análisis debe ser ampliado con el objeto de que comprendamos nuestra situación económica específica en tanto mujeres negras.¹¹

Hacia 1970, el Black Panther Party, una organización abiertamente revolucionaria y socialista, era la organización negra revolucionaria más grande e influyente, con más de 5.000 miembros y 45 secciones. En 1971, el periódico de los Panteras, *Black Panther [Pantera negra]*, alcanzó su pico de circulación, con una tirada de 250.000 ejemplares semanales¹², un número muy por encima de la cantidad de personas que integraban la organización. Los negros corrientes que leían el periódico encontrarían el boceto de los Panteras para la liberación negra delineado en su «Programa de diez puntos». Entre sus muchas demandas figuraban «el fin del robo a nuestras comunidades negras por parte de los capitalistas», «viviendas decentes y adecuadas para albergar a seres humanos», «el fin inmediato de la brutalidad policial y el asesinato de personas negras» y «tierra, pan, vivienda, educación, vestimenta, justicia y paz».¹³

El anticapitalismo se filtró en cada aspecto de la vida negra, incluyendo los lugares de trabajo. En 1968, el Dodge Revolutionary Union Movement [Movimiento Sindical Revolucionario de la Dodge], integrado por ex estudiantes negros y trabajadores negros de la industria automotriz de Detroit, hizo señalamientos similares. Un organizador de ese grupo, John Watson, dijo en 1968:

Luchar por nuestros intereses supone que la gente negra del gueto debe luchar para derrocar al capitalismo blanco. La lucha contra el capitalismo es mundial y la lucha revolucionaria del gueto es crucial y esencial en la revolución mundial. Si los coreanos y los vietnamitas pueden derrumbar al imperialismo en Asia, Asia será libre. Pero si la Revolución negra puede derrocar al capitalismo y el imperialismo en Estados Unidos, entonces todo el mundo será libre. Esta es, pues, nuestra función.¹⁴

A finales de los sesenta, existía un amplio consenso respecto a que la economía capitalista era responsable de la miseria negra y que el socialismo era una manera alternativa de organizar la sociedad. Organizaciones que llamaban a derrocar al gobierno, como los Black Panthers, eran tan populares que en 1969 el Director del FBI, J. Edgar Hoover, declaró que «Black Panther Party, sin lugar a dudas, representa la mayor amenaza a la seguridad interna del país».¹⁵ La popularidad de los Panteras —en consonancia con los años de rebeliones sucesivas de los guetos— obligaron a la élite política y económica a crear más espacio para el desarrollo de una clase media negra, sin embargo la mayoría de las cuestiones relativas a la desigualdad y la injusticia permanecieron ampliamente irresueltas.

¹¹ Combahee River Collective, «The Combahee River Collective Statement», abril de 1977, disponible en <http://circuitous.org/scraps/combahee.html>.

¹² Kathleen Cleaver y George Katsiaficas, *Liberation, Imagination and the Black Panther Party: A New Look at the Black Panthers and Their Legacy*, Nueva York, Routledge, 2014, p. 121.

¹³ Black Panther Party, «Black Panthers Ten-Point Program», 15 de octubre de 1966, disponible en <https://www.marxists.org/history/usa/workers/black-panthers/1966/10/15.htm>.

¹⁴ Citado en Dan Georgakas y Marvin Surkin, *Detroit: I Do Mind Dying*, Cambridge (Ma), South End Press, 1998, p. 17.

¹⁵ Roger Guenveur Smith, «Hoover and the F.B.I.», web del documental de *A Huey P. Newton Story*, Filadelfia, PBS y Luna Ray Films, 2002, consultado el 28 de junio de 2015, disponible en http://www.pbs.org/hueypnewton/people/people_hoover.html.

Dado el extendido apoyo al socialismo, materializado de diversas maneras hacia el final de la última insurgencia negra, resulta extraño cuando se le descarta por su incapacidad para explicar el racismo o la opresión sobre los negros. El comentarista político Tim Wise publicó, en 2010, una típica crítica en su blog:

Con frecuencia, los activistas de izquierda marginan a la gente de color a partir de un esquema de clase extremadamente reduccionista, que sostiene que el «verdadero» asunto es la clase, no la raza, que «el único color que importa es el verde [de los dólares], y que cuestiones como el racismo son meras «políticas de la identidad» que deberían quedar relegadas en función de promover un universalismo basado en la clase y en programas para ayudar a la gente trabajadora. Este reduccionismo, que ignora el modo en que incluso las personas de color ricas o de clase media enfrentan el racismo y la discriminación basada en el color (y que presume que la gente de color de bajos recursos y los blancos de bajos recursos son oprimidos del mismo modo, a pesar de las toneladas de evidencias en contra) refuerzan el rechazo blanco, privilegian las perspectivas blancas y desconocen las realidades vividas por la gente de color. Más aún (...) ignoran quizá la más importante lección política en relación al juego entre raza y clase: en pocas palabras, que la razón más importante por la que había habido tan poca conciencia y unidad de clase en Estados Unidos (y, por ende, por qué los programas para mejorar la situación de los necesitados basados en la clase son tanto más débiles aquí que en el resto del mundo industrializado) es, precisamente, el racismo y el modo en que el racismo blanco ha sido inculcado deliberadamente entre las personas blancas. Sólo enfrentando eso directamente (en lugar de evitarlo como parece hacer el reduccionismo de clase) podemos llegar a construir, alguna vez, coaliciones interraciales basadas en la clase. En otras palabras, para que las políticas que impulsa el reduccionismo de clase —ya sean socialdemócratas o marxistas— funcionen, o al menos lleguen a existir, el racismo y el supremacismo blanco deben ser enfrentados directamente.¹⁶

La especificación siempre ayuda a aclarar cuestiones, pero Wise amontona muchas categorías de personas sólo para reducir sus ideas y su activismo político a la subestimación o el desconocimiento del racismo. Agrupando «izquierda», «activistas», «socialdemócratas» y «marxistas», y describiéndolos colectivamente en tanto privilegiando «perspectivas blancas», mientras desconocen «las realidades vividas de la gente de color» confunde más de lo que aclara. Para empezar, hay diferencias importantes entre aquellos que tienen un análisis político y un esquema para entender el mundo y aquellos que solo aparecen en las marchas. Hay también un supuesto de que «la izquierda» es blanca e ignora el racismo; un supuesto curioso, dado el apoyo y la clara filiación histórica con el socialismo y los socialistas entre los afroamericanos citados más arriba. ¿Qué sucedió para que el socialismo pasara de ser la mayor amenaza para el gobierno federal (tal y como se definió a los socialistas revolucionarios llamados panteras negras) a ser percibido como «blanco» y marginal en las luchas de «las personas de color»?

Desentrañar realmente esta historia supondría comprender el alcance de la represión que el gobierno federal ejerció contra sus «enemigos internos» con el objetivo de quebrar su influencia entre los afroamericanos. También supondría tomarse en serio las políticas de los panteras, así como los debates políticos que tenían lugar en la izquierda revolucionaria de los años sesenta y setenta respecto a dónde construir sus organizaciones, cómo y para qué público. Seguramente se produjeron duras luchas intestinas respecto a cómo avanzar, pero el modo menos beneficioso de entender esos debates es reducir muchas miradas y organizaciones políticas diferentes a una categoría genérica de «izquierda activista y reduccionismo de clase». La izquierda revolucionaria actual *es* mayoritariamente blanca y pequeña, pero esta realidad debe ser firmemente situada en una historia de represión

¹⁶ Tim Wise, «With Friends Like These, Who Needs Glenn Beck? Racism and White Privilege on the Liberal-Left». 17 de agosto de 2010, disponible en <http://www.timwise.org/2010/08/with-friends-like-these-who-needs-glenn-beck-racism-and-white-privilege-on-the-liberal-left/>.

masiva, que incluye el encarcelamiento y el asesinato decidido por el Estado, así como intensos debates políticos sobre estrategia, tácticas y perspectivas.

Con respecto al contenido político de la crítica de Wise, la mayoría de los revolucionarios socialistas estaría de acuerdo en que el desafío más significativo para el desarrollo de la conciencia de clase en Estados Unidos es el racismo y que sin una lucha contra él no hay esperanzas de transformar radicalmente este país. Es cierto que la más conocida de las personas que se define a sí misma como socialista en este país es el senador por Vermont, Bernie Sanders, quien ejemplifica mucho de lo que Wise critica en la izquierda en general. Pero Sanders es un senador estadounidense que ha pasado décadas hombro con hombro con la poderosa élite. Sanders es renuente, casi se siente incómodo, a discutir los modos específicos en que el racismo agrega un peso más a la opresión existente de los trabajadores negros y pobres. Por ello, Sanders argumenta que centrarse en la desigualdad económica es el mejor camino para combatir al racismo. Es un viejo argumento del ala derecha del movimiento socialista, que ya fue cuestionado y denunciado por su propia ala izquierda; el ala que se convirtió en el Partido Comunista después de la Revolución Rusa de 1917.

La Revolución Rusa dio vida a un movimiento comunista internacional que estuvo mucho más a la izquierda de lo que había estado el viejo Partido Socialista. La emergencia del comunismo revolucionario en las décadas de 1920 y 1930 se superpuso a la rápida radicalización de los afroamericanos. Los negros se llamaban a sí mismos «nuevos negros», en oposición a los negros de antes, victimizados por Jim Crow en el Sur. Estos «nuevos negros» estaban imbuidos por la confianza de vivir en grandes ciudades, por fin lejos de la vigilancia y las amenazas de Jim Crow. Estaban envalentonados por sus hermanos combatientes en la Gran Guerra, a la que el presidente Woodrow Wilson describió como una guerra estadounidense librada en nombre de la democracia. Estaban también amargados por la contradicción entre un país que hacía llamamientos públicos por la democracia mientras los racistas blancos organizaban pogromos por todo el norte del país.

En este ardiente caldo político hubo diferentes respuestas políticas negras. Los seguidores de Marcus Garvey afirmaban que los negros debían regresar triunfalmente a África. El radicalismo negro también floreció. La African Blood Brotherhood [Hermandad de Sangre Africana] era una organización pequeña pero influyente por unir socialismo y política nacionalista. El Partido Comunista (PC) también se convirtió en un polo de atracción política y reclutó a muchos de los mejores revolucionarios negros de la época, que a su vez transformaron activamente la perspectiva del trabajo político del Partido con los afroamericanos. Tal y como ha dicho el historiador Robin D. G. Kelley: «Si la Tercera Internacional (...) fue más empática y sensible a la naturaleza racial de la lucha de clases en Estados Unidos, se debió a que los negros lo hicieron posible (...) abogando por una fusión radical entre socialismo y "políticas de la raza"». ¹⁷ Cuando el escritor y gigante literario Claude McKay viajó como delegado a la Internacional Comunista en 1922 anunció:

Al cooperar con los compañeros de Estados Unidos he encontrado muestras de prejuicios en las diversas ocasiones en que camaradas blancos y negros han tenido que juntarse. Este es el mayor obstáculo que los comunistas de Estados Unidos tienen que superar: el hecho de que primero deberán emanciparse de las ideas que sostienen respecto a los negros antes de ser capaces de llegar a los negros con algún tipo de propaganda. ¹⁸

El revolucionario ruso Vladimir Lenin intervino directamente en el PC estadounidense y planteó que el partido debía comenzar inmediatamente a agitar entre los afroamericanos. El cambio de orientación fue tajante y dramático. Mientras que el congreso fundacional del PC en 1919 sostenía simplemente que «la opresión racial

¹⁷ Robin D. G. Kelley, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Boston, Beacon Press, 2003, p. 45.

¹⁸ 18 Wayne F. Cooper, *Claude McKay: Rebel Sojourner in the Harlem Renaissance: A Biography*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1996, p. 179.

del negro es simplemente la expresión de su sometimiento y opresión económica, cada una intensificando a la otra», en 1921, después de la intervención de Lenin sobre la cuestión, el PC declaraba:

En Estados Unidos los trabajadores negros son explotados y oprimidos más duramente que cualquier otro grupo. La historia del negro del Sur es la historia de un reino de terror, de persecución, violación y asesinato (...) Debido a las políticas anti-negro del movimiento de los trabajadores, el negro ha carecido de la ayuda proveniente de esa fuente, y o bien ha sido conducido a las filas del enemigo, o bien se ha visto forzado a desarrollar organizaciones puramente raciales con objetivos puramente raciales. El Partido de los Trabajadores apoyará a los negros en su lucha por la Liberación, y los asistirá en sus luchas por la igualdad económica, política y social (...) Su tarea será destruir sin ambages la barrera de prejuicios raciales que ha sido utilizada para mantener separados a los trabajadores negros de los blancos y reunirlos en una sólida unión de fuerzas revolucionarias que derroque a nuestro enemigo común.¹⁹

A comienzos de los años cuarenta, miles de negros se habían unido al PC. En el periodo que desembocó en la Segunda Guerra Mundial, las políticas del comunismo se convirtieron en el marco político dominante para la mayor parte del mundo no blanco, cientos de miles de personas de color de todo el planeta fueron inspiradas por los escritos de Lenin sobre el derecho de las naciones oprimidas a luchar por su libertad. Lenin escribió:

El proletariado debe luchar contra la retención forzada de naciones oprimidas dentro de las fronteras de un determinado Estado (...) El proletariado debe pedir la libertad de separación política para las colonias y naciones oprimidas por «la propia» nación. De otro modo, el internacionalismo del proletariado no será más que palabras vacías; ni la confianza ni la solidaridad serán posibles entre los trabajadores de las naciones opresoras y oprimidas (...) Por otro lado, los socialistas de la nación oprimida deben defender, así como implementar la unidad completa e incondicional, incluida la unidad organizativa, de los trabajadores de la nación oprimida y de la opresora. Sin esto, es imposible defender la política independiente del proletariado y su solidaridad de clase con el proletariado de otros países.²⁰

Durante el periodo del Frente Popular (el nombre de la estrategia que describe Lenin), el PC mantuvo su popularidad entre los afroamericanos y muchos otros oprimidos. Pero con el tiempo, las posiciones contradictorias y constantemente cambiantes del PC y de la Unión Soviética, ahora dirigida por el cada vez más tiránico Josef Stalin, produjeron un éxodo masivo del partido después de la guerra. Durante la guerra, el PC de Estados Unidos apoyó al Partido Demócrata y llamó a la unidad contra Hitler a cualquier precio. Su conclusión de que los negros estadounidenses debían aplacar las luchas permanentes contra la desigualdad racial acabó así erosionando las filas negras del Partido. Pero las debilidades del PC no deberían confundirse con la validez del anticapitalismo y el socialismo como teorías políticas que dan forma y guían la lucha por la liberación negra. C.L.R. James, el revolucionario negro oriundo del Caribe y colaborador del revolucionario ruso León Trotsky, continuó desarrollando la teoría marxista y sus relaciones con la lucha negra cuando escribió en 1948, años antes de la emergencia del movimiento por los derechos civiles, sobre las dinámicas del movimiento negro y su impacto en la lucha de clases en general. Decimos, primero, que la lucha del negro, la lucha independiente del negro, tiene una vitalidad y una validez por sí misma; tiene profundas raíces en el pasado de Estados Unidos y en las luchas presentes; tiene una perspectiva política orgánica, con la que viaja, de un modo u otro, y todo indica que ahora mismo está viajando a gran velocidad y con vigor.

Decimos, en segundo lugar, que este movimiento independiente negro está en condiciones de intervenir con una fuerza enorme sobre la vida política y social general de la nación, a pesar del hecho de que está organizado bajo la bandera de los derechos democráticos y que no necesariamente va a ser dirigido por el movimiento obrero organizado o por el partido marxista. Decimos, en tercer lugar, y esto es lo más

¹⁹ Philip Sheldon Foner y James S. Allen, *American Communism and Black Americans: A Documentary History, 1919-1929*, Filadelfia, Temple University Press, 1987, p. 9.

²⁰ Vladimir Ilich Lenin y Doug Lorimer, *Marxism and Nationalism*, Nueva York, Resistance Books, 2002, p. 137.

importante, que está en condiciones de ejercer una poderosa influencia sobre el proletariado revolucionario, que puede hacer una gran contribución al desarrollo del proletariado en Estados Unidos, y que en sí mismo es una parte constituyente de la lucha por el socialismo. De esta manera, rechazamos directamente cualquier intento de subordinar o de hacer retroceder la significación política y social de la lucha independiente negra por los derechos democráticos.²¹

Las observaciones de James todavía resuenan, especialmente en el contexto del movimiento actual. El movimiento negro es una fuerza independiente cuya temporalidad, lógica y perspectiva está basada en la historia del racismo y la opresión en este país.

Es también cierto que, cuando el movimiento negro se mueve, se desestabiliza toda la vida política en los Estados Unidos. King sostenía que el movimiento negro «obliga a Estados Unidos a mirar todos sus fracasos entrelazados —racismo, pobreza, militarismo y materialismo—. Expone los males profundamente arraigados en el conjunto de nuestra sociedad. Revela fallas sistémicas más que superficiales».²² La opresión de los trabajadores negros expone la mentira del mito fundacional de Estados Unidos como el de una sociedad democrática y libre más que la de cualquier otro grupo, con excepción de la población originaria. El activismo político y la rebelión de la gente negra traen esa mentira a la superficie para que todo el mundo la vea, poniendo en cuestión la verdadera naturaleza de la sociedad estadounidense. Los trabajadores blancos siempre han seguido el liderazgo de los trabajadores negros. La ola de militancia que describí en el capítulo 2 fue sin duda influida por la lucha por la libertad negra, que proveyó un poderoso ejemplo de organización y resistencia a seguir por los trabajadores blancos en el movimiento sindical. Por este motivo, lejos de ser marginales en las luchas negras, los socialistas *siempre* han estado en el centro de esos movimientos, desde la lucha por salvar a los chicos de Scottsboro en los años treinta, pasando por el papel de Bayard Rustin en la organización de la Marcha a Washington en 1963, hasta llegar a la organización de Black Panthers Party contra la brutalidad policial. En la cúspide del macartismo, los socialistas y los comunistas estaban tan identificados con el movimiento antirracista que a la organización contra el racismo se la suponía, automáticamente, la influencia de los comunistas.

La economía política del racismo

El capitalismo es un sistema económico basado en la explotación de muchos por pocos. Debido a las enormes desigualdades que produce, el capitalismo requiere diversas herramientas políticas, sociales e ideológicas para dividir a la mayoría; el racismo es una de las muchas opresiones utilizadas para tal fin. La opresión es utilizada para justificar, «explicar» y dar sentido a una desigualdad desenfrenada. Por ejemplo, el racismo se desarrolló durante el régimen esclavista para explicar y justificar la esclavitud de los africanos en un momento en que el mundo celebraba las nociones de derechos humanos, libertad y autodeterminación. La deshumanización y la condición sometida de la gente negra tuvieron que ser racionalizada en ese momento de nuevas posibilidades políticas.

Está ampliamente aceptado que la opresión racial de los esclavos estaba enraizada en la explotación económica esclavista, pero son menos los que reconocen que bajo el capitalismo *la esclavitud del salario* es el eje en torno al cual giran todas las otras desigualdades y opresiones. El capitalismo utilizó el racismo para justificar el saqueo, la conquista y la esclavitud, pero tal y como señaló Karl Marx, también recurrió al racismo para dividir y gobernar; para enfrentar a un sector de la clase obrera contra otro, mitigando la conciencia de clase de todos. Sostener,

²¹ C. L. R. James, «The Revolutionary Answer to the Negro Problem in the US», *Marxists Internet Archive*, julio de 1948, disponible en <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1948/07/meyer.htm>.

²² Martin Luther King Jr. y James Melvin Washington, *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, Nueva York, Harper & Row, 1986, p. 316.

como hacen los marxistas, que el racismo es un producto del capitalismo no quiere decir negar o minimizar su centralidad e impacto. Es, simplemente, explicar sus orígenes y su persistencia. Tampoco quiere decir reducirlo a una mera función del capitalismo; es colocar la relación dinámica entre explotación de clase y opresión racial en el centro del funcionamiento del capitalismo estadounidense.

Marx ha sido criticado por ignorar la temática de la raza, pero hay evidencias de que era consciente de la centralidad de la raza bajo el capitalismo. No se explayó sobre la esclavitud y su impacto racial pero escribió sobre cómo la emergencia del capitalismo europeo estaba enraizada en el robo, la violación y la destrucción de los nativos, los sujetos coloniales y los esclavos negros. He aquí un célebre pasaje: «El descubrimiento de oro y plata en América, la extirpación, esclavización y sepultamiento en las minas de las poblaciones aborígenes, el inicio de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión de África en una madriguera para la caza comercial de pieles negras, señalaron el rosado amanecer de la era de la producción capitalista».²³ Marx también reconoció la importancia central de la esclavitud en la economía mundial:

La esclavitud directa es un eje tan central de la industria burguesa como la maquinaria, el crédito, etc. Sin esclavitud no se tiene algodón; sin algodón no se tiene industria moderna. Es la esclavitud la que ha dado a las colonias su valor; son las colonias las que han creado el comercio mundial, y es el comercio mundial la precondition de la industria a gran escala. Por ende, la esclavitud es una categoría económica de la mayor importancia. Sin esclavitud, Norteamérica, el más progresista de los países, se transformaría en un país patriarcal. Bórrese a Norteamérica del mapa mundial y se tendrá la anarquía, la completa decadencia del comercio y la civilización mundial. Hágase desaparecer la esclavitud y se habrá borrado a Estados Unidos del mapa de las naciones. La esclavitud, por ser una categoría económica, ha existido siempre entre las instituciones de los pueblos. Las naciones modernas han sido capaces, tan solo, de disfrazar la esclavitud en sus propios países, pero la han impuesto sin disfraz en el Nuevo Mundo.²⁴

Así, en el marxismo hay una comprensión fundamental de la centralidad del trabajo esclavo para las economías nacionales e internacionales.

Pero, ¿qué sucede con la raza? Marx no escribió demasiado sobre raza, pero uno puede cotejar su correspondencia y sus deliberaciones sobre la Guerra Civil para hacerse una idea respecto a su mirada de la opresión racial y de la forma en que esta operaba dentro del capitalismo, así como de la oposición que le inspiraba. Por ejemplo, en *Black Reconstruction* [Reconstrucción negra], W.E.B. Du Bois cita extensamente una carta que Marx, en calidad de líder de la Asociación Internacional de Trabajadores, envió a Abraham Lincoln en 1864, en plena Guerra Civil:

La disputa por los territorios que abrió la época, ¿no fue para decidir si las inmensas extensiones de suelo virgen serían tomadas por esposas por medio del trabajo inmigrante o prostitutas por la desfachatez del capataz de esclavos? Cuando una oligarquía de 300.000 dueños de esclavos se atreve a inscribir por primera vez en los anales de la historia la palabra «esclavitud» en los emblemas de una revuelta armada, cuando en los mismos lugares donde menos de un siglo atrás brotó por primera vez la idea de una gran República Democrática, donde se redactó la primera declaración de los derechos del hombre... donde en esos mismos lugares, la contrarrevolución (...) sostiene que «la esclavitud es una institución beneficiosa» (...) y cínicamente proclama a la propiedad de los hombres como «la piedra basal de un nuevo edificio» (...) entonces las clases trabajadoras de Europa entienden (...) que la rebelión de los

²³ Karl Marx, *Capital*, vol. 1 (Londres, 1867), cap. 31, *Marxists Internet Archive*, disponible en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch31.htm>.

²⁴ Karl Marx, «The Poverty of Philosophy-Chapter 2.1», *Marxists Internet Archive*, consultado el 21 de julio de 2015, disponible en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/poverty-philosophy/ch02.htm>.

propietarios de esclavos es para hacer sonar la señal de una guerra sagrada general de la propiedad contra el trabajo (...) Esas clases consideran un signo de la época por venir que recaiga en la suerte de Abraham Lincoln, el decidido hijo de la clase obrera, liderar este país a través de luchas sin parangón hacia el rescate de la raza encadenada y la reconstrucción del orden social.

En términos personales, Marx se opuso a la esclavitud. Más aún, teorizó que la esclavitud y el intenso racismo que derivaba de ella no sólo resultaba en la opresión de los esclavos sino que amenazaba la estabilidad de los trabajadores blancos al crear una presión hacia abajo de los sueldos en general. Era imposible competir con el trabajo de los esclavizados.

Esto no quería decir que los trabajadores blancos se sintieran cerca de la causa de los esclavos; salvo en unas pocas excepciones, no fue así. Sin embargo, Marx no apuntaba a cuestiones de conciencia; describía los factores objetivos que creaban un *potencial* para la solidaridad. Escribió en *El capital*. «En los Estados Unidos de América, todo movimiento independiente de los trabajadores estuvo paralizado mientras la esclavitud desfiguraba una parte de la República. El trabajo bajo piel blanca no puede emanciparse allí donde en la piel negra está marcada a fuego». Marx comprendió las dinámicas modernas del racismo, por las cuales los trabajadores que tenían intereses objetivos comunes podían volverse enemigos mortales debido a ideas subjetivas, pero no por ello menos reales, racistas y nacionalistas. Al observar las tensiones entre los trabajadores irlandeses e ingleses, y con un ojo puesto en la situación estadounidense, Marx escribió:

Todo centro comercial e industrial de Inglaterra posee una clase obrera dividida en dos campos hostiles, proletarios ingleses y proletarios irlandeses. El trabajador inglés corriente odia al trabajador irlandés por ser un competidor que rebaja sus niveles de vida. Respecto al trabajador irlandés se siente un miembro de la nación dominante y, por ello, se convierte a sí mismo en una herramienta de los aristócratas y capitalistas de su país contra Irlanda, reforzando de este modo la dominación ejercida sobre él mismo. Abriga prejuicios religiosos, sociales y nacionales contra el trabajador irlandés. Su actitud se parece bastante a la de los «pobres blancos» respecto a los «negros de mierda» en los antiguos estados esclavistas de Estados Unidos. El irlandés le paga con la misma moneda, y con intereses. Ve al trabajador inglés, simultáneamente, como el cómplice y la herramienta estúpida de la dominación inglesa en Irlanda. Este antagonismo es mantenido vivo e intensificado artificialmente a través de la prensa, el púlpito, los periódicos humorísticos; en resumen, por todos los medios a disposición de las clases dominantes. Este antagonismo es el secreto de la impotencia de la clase obrera inglesa, a pesar de su organización. Es el secreto por el cual los capitalistas mantienen su poder. Y esa clase es perfectamente consciente de ello.²⁵

Partiendo de aquí podemos considerar una teoría marxista de cómo el racismo continuó operando después de que la esclavitud hubiera terminado. Marx resaltaba tres cosas: primero, que el capitalismo promueve la competencia económica entre trabajadores; segundo, que la clase dominante utiliza ideologías racistas para dividir a los trabajadores; y, finalmente, que cuando un grupo de trabajadores sufre opresión, los trabajadores y la clase en su conjunto se ven afectados negativamente.

²⁵Citado en Abigail B. Bakan y Enakshi Dua, *Theorizing Anti-Racism: Linkages in Marxism and Critical Race Theories*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, p. 113.

Supremacía blanca para algunos y no para otros

Si los trabajadores blancos no se benefician de la explotación capitalista, entonces ¿por qué permiten que el racismo nuble sus capacidades de unirse con los trabajadores no blancos para lograr el mayor bien para todos los trabajadores? La respuesta requiere comprender cómo fue creada una identidad blanca como corolario del racismo dirigido contra los afroamericanos.

Uno de los beneficios de la forma estadounidense de esclavitud para los esclavistas y la clase dominante en general fue el bloqueo de las potenciales tensiones de clase entre hombres blancos. La libertad para los blancos dependía de la esclavitud para los negros. El historiador Edmund Morgan explica que la esclavitud fue «el primer mal que los hombres trataron de evitarle a la sociedad en su conjunto, derrocando monarquías y estableciendo repúblicas. Pero era también la solución a uno de los problemas sociales más serios, el problema de la pobreza. La gente de Virginia pudo superar a los republicanos ingleses y a los de Nueva Inglaterra en parte porque habían resuelto el problema: habían logrado una sociedad en la que la mayoría de los pobres estaba esclavizada».²⁶

Los esclavizados no podían rebelarse con facilidad; y en caso de lograrlo, todos los hombres blancos se podían unir para dominarlos. Los pequeños granjeros blancos y aquellos blancos que eran dueños de grandes plantaciones no tenían nada en común salvo que no eran esclavos, lo cual aliviaba las posibles tensiones entre ellos.

Tal y como describí en el capítulo 4, cuando la esclavitud terminó, una estrategia evolucionada de «supremacía blanca» funcionó de modo similar para mitigar las tensiones económicas existentes entre los hombres blancos en el Sur. En términos generales, «la supremacía blanca» fue la respuesta a una supuesta amenaza de «dominación negra», la idea de que el fin de la esclavitud y las reformas de la Reconstrucción invertirían los roles de negros y blancos. Los blancos pobres eran reclutados para «la causa perdida» de la supremacía blanca con el objetivo de preservar su propio lugar privilegiado en la jerarquía o, caso contrario, correr el peligro de muerte frente a la omnipresente «dominación negra». Pero el grito de unión por «la supremacía blanca» tenía el objetivo de confundir, no de aclarar. La «supremacía blanca» no era una estrategia coherente, sino que «implicaba respuestas *ad hoc* para circunstancias caóticas».²⁷ En sus declinaciones originales, se esperaba que alejara a los negros del poder político, sin el cual serían más vulnerables a la coerción económica. Por encima de todo, «la supremacía blanca no quería decir que todos los hombres blancos fueran a ser supremos». Era, en cambio, una estrategia política diseñada para manipular los miedos raciales como medio para mantener el gobierno de clase de la élite algodonera del Cinturón Negro.²⁸ Históricamente, la supremacía blanca ha existido con el fin de marginar la influencia negra en las esferas sociales, políticas y económicas, al tiempo que para oscurecer las diferencias más importantes en las experiencias sociales, políticas y económicas de la gente blanca. Como la esclavitud, la supremacía blanca era necesaria para maximizar la productividad y los beneficios mientras se atenuaban los antagonismos, ásperos en otro caso, entre los hombres blancos ricos y los hombres blancos pobres.

¿Qué tiene que ver todo esto con el mundo de hoy? La estrategia política de unir a todos los blancos alrededor de la supremacía blanca y el compromiso de marginar o excluir política y económicamente a los negros no se parece exactamente al país en el que vivimos actualmente. Esto no quiere decir que los hombres blancos no ocupen posiciones terriblemente poderosas en las instituciones que controlan los destinos políticos y económicos de este país. Pero el legado actual del proyecto político del supremacismo blanco se expresa oscureciendo el antagonismo de clase entre los blancos. «La gente blanca» es vista, típicamente, como una masa indiferenciada con una experiencia común del privilegio, el acceso y una irrestricta movilidad social. Estas

²⁶ Edmund S. Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*, Nueva York, Norton, 1975, 381

²⁷ Bloom, *Class, Race, and the Civil Rights Movement...*, p. 20.

²⁸ *Ibidem*, p. 18.

percepciones han sido ampliamente facilitadas por el destilado académico de una identidad «blanca» en una categoría de aspirada «blanquitud».

La «blanquitud», por tanto, no está encarnada necesariamente en la gente blanca; puede aplicarse a cualquiera, negro, latino, asiático y, también, a los blancos. En cierto sentido, esta distinción entre blanquitud y gente blanca tenía la intención, importante, de permitir la distinción y la diferenciación. Pero cuando se invoca al «actuar blanco» para explicar las acciones de actores políticos reaccionarios no blancos, como el juez de la Corte Suprema Clarence Thomas, se está utilizando para trasponer clase y raza, distorsionando todavía más las diferencias de clase. En este sentido, la «blanquitud» es una adaptación de la izquierda estadounidense al mito de que Estados Unidos es una sociedad sin clases. Las personas no blancas en posiciones de poder son acusadas de «*performance* blanca», en lugar de decir que están ejerciendo su poder de clase; como si Clarence Thomas o Barack Obama actuaran de un modo que no comprenden enteramente.

Más aún, esta categoría hace colapsar distinciones importantes entre los blancos, precipitándolas en una experiencia blanca común que, lisa y llanamente, no existe. Todo esto tiene enormes implicaciones en la lucha por construir solidaridades entre los oprimidos y explotados y en la creación de las alianzas y coaliciones que deben levantarse para enfrentar a la plutocracia que gobierna el país.

Más de 19 millones de estadounidenses blancos están por debajo de la línea de pobreza, casi el doble que los negros pobres. Las personas negras están sobrerrepresentadas en las filas de los pobres, pero el número de pobres blancos también desestabiliza los supuestos sobre la naturaleza de la sociedad estadounidense. Las tasas de pobreza entre trabajadores blancos han crecido de un 3% a un 11% desde el año 2000.²⁹ A pesar de que la recesión incrementó la pobreza negra, la brecha entre la pobreza negra y la blanca se ha reducido, no porque a los negros les esté yendo mejor sino porque a los blancos les está yendo peor.³⁰ De hecho, el 76 % de los blancos han experimentado la pobreza en algún momento de sus vidas. Cuatro de cada cinco estadounidenses adultos luchan contra «el desempleo, el riesgo de caer en la pobreza o tener que depender de la asistencia social al menos durante una parte de sus vidas».³¹ A pesar del ubicuo «sentido común» del «privilegio blanco», la mayoría de los blancos se sienten inseguros acerca de su futuro. El pesimismo de los blancos respecto al futuro económico está en el punto más alto de los últimos veinticinco años, millones creen que no podrán mejorar sus estándares de vida. La raíz de dicho pesimismo es la erosión de la situación económica.³²

De lejos y con mucho, los afroamericanos sufren de forma más acusada las traumáticas fuerzas del sistema de justicia penal estadounidense, pero el carácter invasivo de las políticas de «la ley y el orden» implica que los blancos también quedan atrapados en sus redes. Los afroamericanos son encarcelados a una tasa absurda de 2.300 cada 100.000. Los blancos, por su parte, son encarcelados a una tasa de 450 cada 100.000. La diferencia habla directamente de las desigualdades raciales que definen al sistema penal estadounidense pero vale la pena destacar que, aun así, la tasa a la que son encarcelados los blancos en Estados Unidos sigue siendo más alta que las tasas de encarcelamiento de casi cualquier otro país.³³ Es también incuestionable que los negros y latinos mueren a manos de la policía en una proporción mucho mayor que la de los blancos, pero *miles* de blancos también han sido asesinados por la policía. Esto no quiere decir que las experiencias de blancos y

²⁹ Hope Yen, «80 Percent of U.S. Adults Face Near-Poverty, Unemployment: Survey», Huffington Post, 28 de julio de 2013, disponible en http://www.huffingtonpost.com/2013/07/28/poverty-unemployment-rates_n_3666594.html.

³⁰ Associated Press, «4 in 5 Americans Live in Danger of Falling into Poverty, Joblessness», NBC News, 28 de julio de 2013, disponible en <http://www.nbcnews.com/news/other/ap-4-5-americans-live-danger-falling-poverty-joblessness-v19738595>.

³¹ Associated Press, «Economic Optimism of Whites in U.S. Lags Blacks by Wide Margin, Analysis Shows», CBS News, 1 de agosto de 2013, disponible en <http://www.cbsnews.com/news/economic-optimism-of-whites-in-us-lags-blacks-by-wide-margin-analysis-shows/>.

³² Infoplease, «Distribution of Household Income by Race», n.d., consultado el 29 de junio de 2015, disponible en <http://www.infoplease.com/ipa/A0104552.html>.

³³ Danny Katch, «Confronting the Incarceration Nation», *Socialist Worker*, 11 de junio de 2015, disponible en <http://socialistworker.org/2015/06/11/confronting-the-incarceration-nation>.

personas de color sean iguales, pero hay una base para la solidaridad entre las personas trabajadoras blancas y no blancas.

Este dibujo más complejo de la realidad material de la clase obrera blanca no pretende minimizar el hecho de que los blancos corrientes se convencen o aceptan ideas racistas sobre los negros. Es también cierto que, sea cual sea el tópico social que se evalúe, a los blancos les va mejor que a los negros, pero eso no dice demasiado sobre quién se beneficia de la desigualdad de nuestra sociedad. Por ejemplo, en un país con 400 multimillonarios, ¿qué significa que el 43 % de los propietarios de vivienda blancos sólo ganan entre 10.000 y 49.000 dólares al año?³⁴ Por supuesto, un número todavía más grande de negros (el 65 %) gana esas sumas miserables, pero cuando sólo comparamos los ingresos medios de los trabajadores blancos y los negros, perdemos de vista la disparidad mucho más grande entre los más ricos y todos los demás.

Si no está en función del propio interés de los blancos comunes y corrientes ser racistas, ¿por qué aceptan ideas racistas? Para empezar, la misma pregunta puede ser hecha sobre cualquier grupo de trabajadores.

¿Por qué los hombres aceptan ideas sexistas? ¿Por qué tantos trabajadores negros aceptan la retórica racista antiinmigrantes? ¿Por qué tantos negros caribeños y africanos que han migrado a Estados Unidos piensan que los negros estadounidenses son vagos? ¿Por qué la mayoría de los trabajadores estadounidenses de todas las etnias acepta ideas racistas sobre los árabes y los musulmanes? En definitiva, si la mayoría de la gente está de acuerdo con que sería bueno para cualquier grupo de trabajadores estar más unidos que divididos, ¿por qué los trabajadores sostienen ideas reaccionarias que obstaculizan la unidad?

Hay dos razones fundamentales: la competencia y la primacía de la ideología de la clase dominante. El capitalismo crea una escasez falsa, la percepción de que las necesidades superan a los recursos. Cuando se gastan millones en guerras, en despliegues de brutalidad policial y en estadios deportivos subsidiados con dinero público, no parece que haya escasez de dinero. Pero cuando tiene que ver con escuelas, vivienda, alimentos y otras necesidades básicas, los políticos siempre se quejan de los déficits y hablan de la necesidad de frenar el gasto y recortar presupuestos.

La escasez se manufactura pero la competencia por los recursos es real. Las personas que son forzadas a pelear por cubrir las necesidades básicas están, con frecuencia, inclinadas a creer lo peor de los otros trabajadores para justificar por qué ellos deberían tener algo y los otros no.

La ideología dominante en una sociedad dada consiste en las ideas que, a través de las noticias, el entretenimiento, la educación, etc., influyen sobre cómo entendemos el mundo y nos ayudan a dar sentido a nuestras vidas. La élite política y económica da forma, para su propio beneficio, al mundo ideológico en el que todos vivimos. Vivimos en una sociedad totalmente racista, así que no debería sorprendernos que la gente tenga ideas racistas. Pero lo más importante es que bajo ciertas circunstancias esas ideas pueden cambiar. Hay un choque entre la ideología dominante en la sociedad y la experiencia de vida de la gente. Los medios pueden inundar constantemente al público con noticias e imágenes que describen a los negros como criminales o viviendo de planes sociales, pero la experiencia individual con negros en un trabajo puede contradecir completamente el estereotipo; de ahí la insistencia por parte de muchos blancos en que no son racistas porque «conocen gente negra». Puede ser cierto en la mente de esa persona. La conciencia de las personas puede cambiar, incluso puede contradecirse.

Esto también es cierto para los afroamericanos, que pueden agitar ideas racistas sobre otras personas negras y, *simultáneamente*, sostener ideas antirracistas. Después de todo, las personas negras también viven en esta sociedad racista y están igualmente inundados por estereotipos racistas. El desarrollo de la conciencia no es nunca lineal, fluctúa constantemente entre la adhesión a ideas que encajan en una concepción de «sentido

³⁴Infoplease, disponible en «Distribution of Household Income by Race.»

común» de la sociedad y la desestabilización a manos de sucesos de la vida real que trastocan el «sentido común». El marxista italiano Antonio Gramsci explica de este modo el fenómeno de la conciencia mixta:

El hombre-masa activo tiene una actividad práctica pero no tiene una conciencia teórica clara de su actividad práctica, la cual, no obstante, supone una comprensión del mundo en la medida en que lo transforma. Su conciencia teórica puede (...) estar históricamente en oposición a su actividad. Uno casi podría decir que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una que está implícita en su actividad y que en realidad lo une con sus compañeros de trabajo en la transformación práctica del mundo real; y otra, superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y que ha absorbido sin criticarla. La persona está compuesta de modo extraño: contiene elementos de la Edad de Piedra y principios de la ciencia más avanzada, prejuicios de todas las fases pasadas de la historia en el nivel local e intuiciones de una filosofía futura que será la de una raza humana unida en todo el mundo.³⁵

Tenga o no tenga una conciencia mixta, reaccionaria o incluso revolucionaria, un grupo de trabajadores no cambia su estatus objetivo como explotados y oprimidos. Alcanzar una conciencia marca la diferencia entre ser una clase en sí o ser una clase para sí; lo que se ve afectado por ella es la posición de los trabajadores para alterar su realidad a través de la acción colectiva. Tal y como observó un escritor: «Sólo un colectivo puede desarrollar una mirada del mundo sistemáticamente alternativa y superar hasta cierto punto la alienación del trabajo mental y manual que impone sobre todo el mundo, trabajadores e intelectuales lo mismo da, una visión fragmentada y parcial de la realidad».³⁶

Que los trabajadores blancos, para tomar un ejemplo concreto, puedan por momentos aceptar sin más las ideas reaccionarias sobre los afroamericanos no modifica el hecho objetivo de que la mayoría de los pobres en Estados Unidos son blancos, que la mayoría de la gente sin cobertura médica son blancos y que la mayoría de la gente sin hogar es blanca. Es cierto que los negros y latinos se ven afectados de forma desproporcionada por el duro sistema económico del país, pero esa es una realidad que comparten con la mayoría de los trabajadores blancos. La experiencia común de opresión y explotación crea el potencial para una lucha conjunta para mejorar las condiciones de todos. Esto, obviamente, no es un proceso automático ni va de suyo que luchas esencialmente económicas se traduzcan en apoyo o combates por el derecho político de los negros de no ser discriminados, ni víctimas de racismo. La unidad política, que incluye sumar a los trabajadores blancos al problema de cómo el racismo modela las experiencias de vida de los trabajadores negros y latinos, es clave para nuestra liberación.

Las observaciones de Tim Wise reducen estos asuntos reales a una acusación abstracta de «privilegiar» la clase sobre la raza. Pero nuestro movimiento debe tener claridad teórica, política y estratégica para enfrentar los desafíos del mundo real. Cuando en 2012, la CEO negra de las escuelas públicas de Chicago, Barbara Byrd Bennett, diseñó junto al alcalde Rahm Emanuel el cierre de cincuenta escuelas localizadas exclusivamente en barrios negros y latinos, ¿deberían haberla apoyado los maestros, estudiantes y padres negros, en tanto seguramente ella experimentó racismo y sexismo en su vida y en su carrera? ¿O deberían haberse unido con los miles de maestros blancos de las escuelas de Chicago y con el vicepresidente de la Chicago Teachers Union [Unión de Profesores de Chicago], un hombre blanco y heterosexual, para levantar el movimiento que salvara a la educación pública de la ciudad?

Probablemente muy pocas personas en la historia hayan recibido tantos insultos racistas como Barack Obama; odiarlo es, básicamente, un atajo para el racismo actual. Pero también ha impulsado políticas que absolvieron a los bancos y a Wall Street de cualquier responsabilidad por el colapso de la economía; como resultado, desde

³⁵ Antonio Gramsci, «Notes for an Introduction and an Approach to the Study of Philosophy and the History of Culture» en *An Antonio Gramsci Reader, 1932*, consultado el 29 de junio de 2015, disponible en <http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Gramsci,Antonio/q11-12.htm>.

³⁶ Duncan Hallas, «Towards a Revolutionary Socialist Party», 1971, Marxists Internet Archive, disponible en <https://www.marxists.org/archive/hallas/works/1971/xx/party.htm>.

2007, diez millones de personas han sido desalojadas de más de cuatro millones de hogares debido a la crisis hipotecaria.³⁷ ¿Deberían los trabajadores negros dejar eso de lado y unirse a Obama por solidaridad racial y las «experiencias vividas» compartidas? ¿O deberían unirse a los blancos y latinos corrientes que también han perdido sus casas para enfrentarse a un programa político que defiende los intereses empresariales en detrimento de los trabajadores y los pobres? En abstracto, estas son, quizá, preguntas complicadas. Pero en las luchas diarias para defender la educación pública, en las peleas por una auténtica reforma sanitaria o para detener las ejecuciones de hipotecas, estas son las preguntas concretas que afronta todo movimiento.

El «punto ciego» de argumentos como los de Tim Wise no sólo incapacita para explicar la división de clases entre oprimidos sino que subestima los fundamentos materiales para la solidaridad y la unidad dentro de la clase trabajadora. En lugar de eso, los conceptos de solidaridad y unión son reducidos a si uno elige o no ser «un aliado». No hay nada malo en ser aliado pero eso no captura lo profundamente ligados que están los trabajadores blancos y los negros. No se trata de que los trabajadores blancos pudieran, simplemente, decidir no «aliarse» con los trabajadores negros para no correr peligro. La escala del ataque sobre los niveles de vida de la clase obrera es abrumadora. Hay un esfuerzo sistemático, por parte de ambos partidos, por dismantelar el ya anémico Estado de bienestar. En 2013, el recorte de cinco mil millones de dólares en los cupones de alimentación tuvo un impacto directo y terrible en las vidas de diez millones de trabajadores blancos.

En este contexto, la solidaridad no es solo una opción; es crucial para la capacidad de los trabajadores de resistir a la degradación constante de sus niveles de vida. La solidaridad solo es posible a través de una lucha incesante para sumar a los trabajadores blancos al antirracismo, para dejar en evidencia la mentira de que los trabajadores negros están peor porque deciden estarlo y para persuadir a los trabajadores blancos de que, a menos que luchen, ellos también seguirán viviendo vidas de pobreza y frustración, aunque esas vidas sean un poco mejores que las de los trabajadores negros. El éxito o el fracaso están supeditados a si los trabajadores se ven o no a sí mismos como hermanos y hermanas cuya liberación los vincula inextricablemente.

La solidaridad consiste en estar unido a personas aun cuando uno no haya experimentado personalmente su particular opresión. La realidad es que, desde que existe el capitalismo, las presiones materiales e ideológicas empujan a los trabajadores blancos a ser racistas y a todos los trabajadores a sospechar unos de otros. Pero hay momentos de lucha en que los intereses mutuos de los trabajadores quedan a la vista y las sospechas, finalmente, son dirigidas en la otra dirección, hacia los plutócratas que viven bien mientras el resto sufrimos. La pregunta clave es si en esos momentos de lucha es posible articular un análisis coherente de la sociedad, la opresión y la explotación que dé sentido al mundo en el que vivimos, pero que también impulse la visión de un tipo diferente de sociedad y un modo de llegar a ella.

Ninguna corriente socialista seria de los últimos cien años ha pedido jamás que los trabajadores negros o latinos dejen sus luchas en un segundo plano mientras se libra algún otro tipo de lucha de clases. Este supuesto descansa en la idea equivocada de que la clase obrera es blanca y masculina, y por tanto incapaz de asumir las cuestiones de raza, clase y género. Pero, de hecho, en Estados Unidos, la clase obrera es femenina, inmigrante, negra, blanca, latina y más. Los problemas migratorios, de género y antirracismo *son* problemas de la clase obrera.

³⁷ Laura Gottesdiener, «10 Million Americans Have Had Their Homes Taken Away by the Banks—Often at the Point of a Gun | Alternet», *Alternet*, 1 de agosto de 2013, disponible en [http:// www.alternet.org/investigations/10-million-americans-foreclosed-neighborhoods-devastated](http://www.alternet.org/investigations/10-million-americans-foreclosed-neighborhoods-devastated).

Conclusión

El racismo en Estados Unidos nunca ha consistido en abusar de las personas de color por el hecho mismo de hacerlo. Ha sido siempre un medio por el cual los hombres blancos más poderosos del país han justificado su ley, hecho su dinero y mantenido al resto de nosotros en nuestro sitio. A este propósito, racismo, capitalismo y dominio de clase han estado siempre tan enredados que es imposible imaginar a uno sin el otro. ¿Puede haber una liberación negra en Estados Unidos, tal y como actualmente está constituido el país? No. El capitalismo depende de la ausencia de libertad y del bloqueo a la liberación de la gente negra y de cualquier otra persona que no se beneficie directamente de su desorden económico. Eso, por supuesto, no quiere decir que no hay nada que hacer y que no hay ninguna lucha que valga la pena librar. Construir luchas contra el racismo, la violencia policial, la pobreza, el hambre y otras maneras en las que la opresión y la explotación se expresan es clave para la supervivencia de las personas en esta sociedad. Pero es también en esas luchas por los derechos básicos a la existencia en donde las personas aprenden a luchar, a elaborar estrategias, a construir movimientos y organización. Es también el modo en que se desarrolla nuestra confianza para contrarrestar la insistencia en que esta sociedad, tal como está constituida actualmente, es lo mejor que podemos esperar. La gente que se implica en luchas aprende a pelear por algo más. Pero las luchas cotidianas en las que la mayoría de las personas están implicadas actualmente deben ser conectadas a una visión más amplia respecto a cómo se vería un mundo diferente. El politólogo radical Michael Dawson aboga por un «utopismo pragmático» que «empieza donde estamos pero imagina donde queremos llegar (...) basado en imágenes utópicas de un Estados Unidos muy diferente —uno que se nos dice repetidamente es imposible lograr— combinado con un realismo político testarudo que genere las estrategias y tácticas necesarias para lograr sus metas».³⁸

¿Es esta sociedad neoliberal, gentrificada, carísima y sin recursos lo mejor que nuestra especie puede crear? El *Black Women's Manifesto* proveía una idea muy sucinta de cómo sería el «nuevo mundo»:

El nuevo mundo que estamos luchando por crear debe destruir todo tipo de opresión. El valor de este nuevo sistema será determinado por el estatus de aquellas personas que, actualmente, son más oprimidas: el hombre más bajo del palo del tótem. A menos que las mujeres de todas las naciones esclavizadas sean completamente liberadas, el cambio no puede ser llamado realmente una revolución (...) Una revolución popular que implique la participación de cada miembro de la comunidad, incluidos hombres y mujeres, conlleva, como resultado de esa participación, ciertas transformaciones en las participantes. Una vez que has atrapado un destello de libertad o saboreado un poco de autodeterminación, no puedes volver a las viejas rutinas establecidas bajo un régimen capitalista y racista.³⁹

Es la propia lucha la que puede empujar a la gente a buscar más. En el verano de 2014, la clase obrera negra de Ferguson «atrapó un destello de libertad y saboreó un poco de autodeterminación» cuando frenó a la policía y a la Guardia Nacional y permaneció en las calles por Mike Brown. Su lucha local inspiró a la gente negra de otras partes del país a tomar las calles y detener a la policía. Lo que comenzó como una demanda acotada de justicia por Mike Brown explotó en un movimiento ampliamente identificado con la consigna *Black Lives Matter*. Esto refleja la maduración política de este estadio del movimiento. La próxima fase implicará el progreso desde las protestas orientadas a despertar la conciencia y llamar la atención sobre la crisis de violencia policial al compromiso con las fuerzas sociales que tienen la capacidad de detener sectores del trabajo y la producción, hasta que nuestras demandas contra el terrorismo policial sean satisfechas. El movimiento ha demostrado que el control policial violento no existe en el vacío. Es un producto de la desigualdad en nuestro país. La policía ejerce su autoridad en una sociedad básicamente desordenada. Cuánto más claro podamos ver los hilos que conectan

³⁸ Michael C. Dawson, *Blacks In and Out of the Left*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 2013, p. 194.

³⁹ Third World Women's Alliance, «Black Women's Manifesto», p. 31.

la pesadilla policial al desorden de nuestra sociedad, más claro podremos expresar nuestra necesidad de un tipo de mundo diferente. Esto no es un pensamiento meramente anhelante, utópico. Las citas de negros radicales y revolucionarios a lo largo de este capítulo muestran que es una conclusión a la que llegan habitualmente quienes se implican íntimamente con movimientos sociales.

Al comienzo de este libro, preguntaba por qué este movimiento había aparecido en este momento, a pesar de que la violencia y el terrorismo policial han sido rasgos frecuentes en la vida de los negros en Estados Unidos durante toda su historia. Al hacerlo, examiné las fuerzas políticas e ideológicas que, por lo general de un modo impresionante, ralentizan particularmente la pelea por los derechos negros. Históricamente, la insistencia en que la miseria negra está enraizada en la cultura negra y en la gente negra ha sustraído la atención sobre las raíces sistémicas del racismo, forzando a los afroamericanos a mirar hacia adentro en lugar de demandar al Estado y a otros. Pero este es un proceso contradictorio y fluido, especialmente cuando el hecho de mirar hacia adentro revela que la mayoría de los negros está trabajando más duro que nadie y, aún así, no logran levantar cabeza. El espacio de esa contradicción es explosivo. La vimos explotar en los años sesenta y todavía estamos oliendo el humo. También expliqué el «daltonismo» no como una aspiración sino como una herramienta política orientada a negar la responsabilidad del Estado y el capitalismo de libre mercado en las desigualdades que perpetúan las disparidades raciales y económicas de los afroamericanos. En el momento en que no podemos ver los usos históricos y contemporáneos del racismo, este puede ser empleado para avanzar en el desmantelamiento de las instituciones públicas que, con frecuencia, funcionan como el último amortiguador entre los pobres y los trabajadores y la calle. Las esperanzas puestas en Obama, que terminó silenciando y reprimiendo la rebelión negra, han planteado una pregunta crucial: ¿podemos ser libres en Estados Unidos?

Nadie sabe en qué fase está o hacia dónde se dirige el movimiento actual. Es todavía temprano para esta nueva versión del despertar negro. Pero sabemos que se producirán esfuerzos incansables para subvertir, redirigir y desarticular el movimiento por las vidas negras, ya que cuando el movimiento negro se echa a andar, toda la mitología de Estados Unidos —libertad, democracia, oportunidades ilimitadas— se precipita en el caos. Por esa razón, el Estado destrozó sin piedad al último movimiento importante de lucha por la libertad negra. Lo que está en juego parece más grande todavía hoy, porque lo que por entonces se presentaba como alternativa —una mayor inclusión de los negros en el *establishment* político y económico— ha sucedido ya y ha fracasado. En este sentido, la elección de Obama completó ese proyecto político, trayéndonos hasta aquí.

Actualmente, la vida estadounidense es del todo más desalentadora para la inmensa mayoría de las personas. El desafío que se nos plantea consiste en conectar la lucha actual por el fin del terror policial en nuestras comunidades con un movimiento mucho más amplio que transforme este país de un modo tal que la policía ya no sea necesaria para responder a las consecuencias de la desigualdad. Tal y como escribió el revolucionario C. L. R. James respecto al poder histórico y transformador del movimiento negro:

No olvidemos que en el pueblo negro duermen y se están despertando pasiones de una violencia que excede, incomparablemente, todo lo que las tremendas fuerzas del capitalismo han creado. Aquel que las conoce, que conoce su historia, que pueda hablar con ellos íntimamente, que los ve en sus teatros, en sus bailes, en sus iglesias, que lee su prensa con voluntad de discernimiento, debe reconocer que, a pesar de que su fuerza social no pueda compararse con la fuerza social que corresponde con el número de trabajadores organizados, el desprecio a la sociedad burguesa y la disposición a destruirla cuando la oportunidad se presente, yace en ellos en un grado mucho más alto que en cualquier otro sector de la población de Estados Unidos.⁴⁰

⁴⁰ James, «Revolutionary Answer to the Negro Problem»...

2.

« Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos. Hacia una antropología que reconozca los límites y la vulnerabilidad»

Yayo Herrero

Emilio Santiago Muíño, Yayo Herrero, Jorge Reichmann. *Petróleo*, Barcelona, Arcadia, 2018, pp. 78-112

Con la mirada ensimismada en sus propios logros, nuestra sociedad se autodenomina «sociedad del conocimiento». En las últimas décadas se ha superado la biocapacidad de la Tierra, la biodiversidad desaparece a pasos acelerados y los procesos dinámicos de la biosfera están completamente alterados, pero esta crisis de lo vivo pasa social y políticamente inadvertida. El conocimiento del que tan orgullosos estamos las personas no nos pone a salvo de nosotras mismas. Quienes ostentan el poder económico y político, y en buena medida las mayorías sociales que consienten ese poder, no son conscientes de que nuestra especie depende de esos bienes de la naturaleza, de que la vida humana está adaptada a las condiciones biogeofísicas que está alterando, ni de que se sostiene sobre esa gran rama de la biodiversidad que tala velozmente.

La cultura occidental, impuesta históricamente al resto del mundo a través del comercio y la guerra, presenta un importante defecto de origen: haber creído que nuestra especie y su cultura estaban separadas del resto del mundo vivo y tenían mayor valor. En contra de lo que continúan defendiendo los pueblos originarios, pensamos que las personas pueden vivir por encima de los límites de la naturaleza y al margen de la vulnerabilidad que comporta tener cuerpos contingentes y finitos. No nos sentimos parte de esa compleja trama de la vida.

La ficción de poder vivir «emancipados» de la naturaleza, de nuestro propio cuerpo o del resto de las personas, constituye un eje central del proyecto civilizatorio occidental. La inmanencia y vulnerabilidad de cada individuo y la existencia de límites físicos han podido ser temporalmente ignoradas gracias a que los bienes y ciclos naturales, otros territorios, otras especies, las mujeres y otros pueblos sometidos han soportado las consecuencias ecológicas, sociales y cotidianas de estas vidas falsamente ajenas a la ecoddependencia e interdependencia. Construida sobre cimientos patriarcales, antropocéntricos y capitalistas, la arquitectura de las sociedades actuales pone en riesgo los equilibrios ecológicos que permiten la vida humana (y la de otras especies) y amenaza con provocar un verdadero naufragio antropológico.⁴¹

La humanidad se encuentra en una difícil situación. La mejor información científica disponible apunta a que los ecosistemas ya están colapsando y es imposible seguir negando el agotamiento de energía y materiales. Ya no es creíble, además, que el deterioro ambiental sea el inevitable precio a pagar por vivir en sociedades en las que las grandes mayorías se sienten seguras: a la vez que se está destruyendo la naturaleza, las desigualdades en todos los ejes de dominación —género, clase, procedencia, edad (...)— se han agudizado y las dinámicas que expulsan a las personas de la sociedad están adquiriendo una velocidad aterradora.

⁴¹ Santiago Alba Rico y Carlos Fernández-Liria, *El naufragio del hombre*. Hondarribia: Hiru, 2010.

A pesar de que solo una minoría de hombres, y aún menos mujeres, pueden vivir como si no hubiese constricciones físicas ni tuviesen obligaciones hacia otras personas, la economía, la política y la cultura hegemónicas están organizadas como si esos individuos fuesen el sujeto universal. Se han creado unos sistemas económicos, financieros, legislativos, políticos, éticos y religiosos muy coherentes con esa fantasía de la independencia de la Tierra y de los cuerpos. Los imaginarios dominantes no sirven para indicarnos que estamos en un pozo, ni nos aportan claves para salir de él. Los procesos de socialización construyen subjetividades suicidas.

Braudel⁴² señalaba la íntima solidaridad que existe entre un régimen social y el tipo antropológico necesario para hacerlo funcionar. El capitalismo, y la cultura y organización social que lo acompañan, solo se puede mantener cuando cuenta con la complicidad de las mayorías, cuando ha logrado que la gente mire con sus mismos ojos, desee las cosas que proporciona y haya interiorizado las nociones de progreso, riqueza, propiedad, justicia, libertad o jerarquía que son funcionales para el mantenimiento del régimen.

Por ello, también resulta fundamental analizar y comprender sobre qué suelo se sostiene nuestra cultura, cuáles son los dogmas, mitos y creencias a través de los que interpretamos y actuamos en todo lo que nos rodea.

Indagar cómo y desde qué visiones ha llegado la humanidad a esta situación de guerra contra la vida es importante para poder diseñar las transiciones inaplazables hacia otras formas de organizarla. Desviar el rumbo al que conduce vivir como si se le hubiese declarado la guerra a la vida, obliga a penetrar en los imaginarios con los que mayoritariamente se comprende y se actúa en el mundo, a bucear en aquello que «se cree que es verdad».⁴³

La revisión de los esquemas mentales y representaciones con los que comprendemos y actuamos en el mundo es una tarea fundamental para reubicarnos como especie y establecer relaciones diferentes que permitan reconstruir lo que se perdió e inventar lo que nunca sucedió.

En este texto nos vamos a centrar en dos de las palancas que, a nuestro juicio, abocan a la humanidad al naufragio antropológico: la fractura ontológica que separa falsamente a las sociedades occidentales de la naturaleza y los cuerpos, y las ficciones derivadas de las visiones propias de la economía convencional que se perciben como verdades absolutas. No son las únicas creencias que pueden resultar dañinas para los seres humanos y las sociedades —existen ficciones derivadas de ciertas convicciones tecnolátricas o del androcentrismo occidental que también es preciso revisar—, pero estas nos parecen especialmente relevantes porque dificultan que las personas se perciban como eco- e interdependientes, ocultando, por tanto, la conciencia de la propia esencia humana.

Somos personas encarnadas en cuerpos vulnerables insertas en un planeta con límites físicos

Los seres humanos somos una especie de las muchas que habitan este planeta y, como todas ellas, obtenemos de la naturaleza lo que precisamos para estar vivos: alimento, agua, cobijo, energía, minerales (...) Por ello, decimos que somos seres radicalmente ecodependientes.

⁴² Fernand Braudel, *La dinámica del capitalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1985.

⁴³ Almudena Hernando, «Teoría arqueológica y crisis social», *Complutum*, vol. 23, núm. 2, 2012, p. 128.

Al considerar la inserción de la especie humana en la naturaleza, nos sumimos de lleno en el problema de los límites ecológicos. Aquello que no es renovable tiene su límite marcado por la cantidad existente del bien —es el caso de los minerales o la energía fósil—, y lo que consideramos renovable también presenta límites ligados a su velocidad de regeneración. El ciclo del agua, el oxígeno en la atmósfera, el fósforo o el nitrógeno, dependen de ciclos complejos que funcionan a un ritmo muy diferente al que ha impuesto, por ejemplo, la agroindustria. También los sumideros del planeta degradan los residuos generados a partir de procesos biogeoquímicos que hoy dan muestra de saturación.

Existen nueve límites planetarios en los procesos biofísicos que son fundamentales para garantizar la continuidad de los procesos de la naturaleza. Estos nueve límites, interdependientes entre ellos, dibujan un marco dentro del cual la humanidad puede desenvolverse con cierta seguridad.⁴⁴ Sobrepasarlos nos sitúa en un entorno de incertidumbre en el que, a partir de ciertos umbrales, se pueden producir cambios a gran escala y velocidad que conduzcan a otras condiciones naturales menos favorables para la especie humana.

Los límites a los que nos referimos hacen alusión a la regulación del clima, al ritmo de extinción de la biodiversidad, a los ciclos del nitrógeno y el fósforo, al agotamiento del ozono estratosférico, a la acidificación de los océanos, a la utilización de agua dulce, a los cambios de uso de suelo, a la contaminación atmosférica por aerosoles y a la contaminación química de suelos y aguas.

De estos nueve límites, los cuatro primeros ya se han sobrepasado. Hoy, nos encontramos en una situación de translimitación. Ya no nos sostenemos globalmente sobre la riqueza que la naturaleza es capaz de regenerar, sino que se están menoscabando los bienes fondo que permiten esa regeneración.⁴⁵

Además de vivir insertos en la naturaleza, los seres humanos vivimos encarnados en cuerpos vulnerables, contingentes y finitos. Asumir la corporeidad de los seres humanos nos lleva a la conciencia de la inmanencia de cada vida humana y a la necesaria interdependencia entre las personas. Desde que nacemos hasta que morimos, todos dependemos física y emocionalmente del tiempo de trabajo y dedicación que otras personas nos dan. Durante toda la vida, pero sobre todo en algunos momentos del ciclo vital, las personas no podríamos sobrevivir si no fuese porque otras dedican tiempo y energía a cuidar de nuestros cuerpos.

A lo largo de la historia, las mujeres han sido responsables de este trabajo permanente, cíclico y vital que permite liberar a los hombres, desresponsabilizarse y disponer de una gran cantidad de tiempo para realizar actividades más intermitentes y a menudo más públicas. Aunque en algunos discursos esta responsabilidad se haya vinculado a una pretendida naturaleza amorosa femenina, no es una cuestión desimble altruismo, sino que «ha sido impuesto por el patriarcado a partir del deber y del miedo».⁴⁶

La invisibilidad de la interdependencia, la desvalorización del mantenimiento de los vínculos entre las personas y la subordinación de la empatía y la lógica del cuidado a la razón y a la utilidad económica son rasgos esenciales de las sociedades patriarcales: «Cuanto más devaluados están en el discurso social los vínculos y las emociones, más patriarcal es la sociedad».⁴⁷

⁴⁴ Johan Rockström et al., «Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity», *Ecology and Society*, vol. 14, núm. 2, 2009.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ Mary Mellor, *Feminismo y ecología*. México DF: Siglo XXI, 1997, p. 252.

⁴⁷ Almudena Hernando, op. cit., p. 136.

Dualismos que legitiman la cultura del dominio violento sobre la naturaleza y los cuerpos

El modelo occidental se ha construido sobre la idea del dominio del Hombre sobre la naturaleza y del Hombre sobre las mujeres. Una de las vías más eficaces en la construcción de la cultura de dominación ha sido la consolidación de un modelo de pensamiento dual que hunde sus raíces en la cultura clásica grecorromana e impregna la construcción de la Modernidad y el sujeto ilustrado.

El pensamiento dual interpreta el mundo en pares de opuestos que separan y dividen la realidad: naturaleza versus cultura, razón versus emoción, ciencia versus saberes tradicionales, público versus doméstico, etc. Pero la especificidad de la visión occidental es que entre estos pretendidos opuestos apenas se establecen interacciones mutuas ni complementariedades y, además, las dicotomías establecidas presentan un carácter jerárquico. Dentro de cada par de opuestos, una de las posiciones se percibe como superior a la otra. La cultura supera a la naturaleza; la mente es superior al cuerpo, y la razón se encuentra por encima de las emociones. Finalmente, el término considerado superior se erige en universal y se convierte en la representación del todo. Así, el otro término del par, el inferior, pasa a ser simplemente la ausencia o carencia del término absoluto, quedando finalmente invisibilizado.⁴⁸

El pensamiento feminista advierte sobre cómo estos pares se asocian unos con otros, y son asignados a cada uno de los sexos, concebidos también de forma binaria. Por un lado tenemos al hombre, próximo a la cultura, la mente, la razón y lo público; por otro, a la mujer, que es percibida como esencialmente ligada a la naturaleza y el cuerpo, «sometida» a sus propias emociones y «naturalmente» responsable del ámbito doméstico. Sin necesidad de formular equivalencias directas, se establecen semánticas no explícitas que asocian los términos percibidos como superiores entre sí, construyendo mundos separados.⁴⁹

La construcción de una cultura de la emancipación, del no-dominio, de la no-violencia requiere revisar cuidadosamente algunos de los mitos que esta comprensión dicotómica ha instalado en nuestro marco cultural.

Primer mito de la ideología del dominio: el hombre dueño de la naturaleza.

A pesar de la insoslayable dependencia que las personas tenemos de la naturaleza, en las sociedades occidentales el ser humano ha elevado una pared simbólica entre él y el resto del mundo vivo, creando un verdadero abismo ontológico entre la vida humana y el planeta en el que esta se desenvuelve.⁵⁰ Nuestra cultura explora y comprende la naturaleza desde la exterioridad, la superioridad y la instrumentalidad.

En el siglo XVII, Newton «descubría» el carácter mecánico y previsible de la naturaleza. Reducida la complejidad del universo a la lógica de una enorme maquinaria, la ciencia nacida durante la Modernidad parecía sacar como conclusión la estupidez de la naturaleza⁵¹ y se concebía como un sistema de control y dominación de esa autómatas sumisa. Francis Bacon correlacionaba el saber con el poder y resaltaba nítidamente su dimensión utilitaria al decir que «la ciencia proporciona un enorme poder sobre la naturaleza a fin de conquistarla, someterla y estremecerla en sus fundamentos».

Siguiendo el mismo esquema, Descartes, en 1637, defendía que el conocimiento de las leyes matemáticas que organizan la naturaleza otorgaría a los seres humanos la capacidad de manipular el mundo vivo según su

⁴⁸ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1985.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Jorge Riechmann, *La habitación de Pascal*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2009.

⁵¹ Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

conveniencia. Para él, los animales y plantas eran también máquinas que funcionaban a partir de las reacciones a los estímulos externos.

A partir del «descubrimiento» de la simplicidad mecánica de lo vivo, las personas perdieron la consideración mágica de la naturaleza que había resistido hasta el final de la Edad Media y comenzaron a mirar a esa naturaleza autómatas como un obstáculo a superar, a dominar desde el exterior. La idea moderna de naturaleza se abre paso contra el concepto medieval de lo sobrenatural e inabarcable.⁵² Galileo apuntala la noción de progreso humano como huida de la materialidad natural, al afirmar que «cuanto más se rebaja la naturaleza, más se glorifica al que escapa de ella».

La consideración de la naturaleza y del cuerpo como autómatas desencadena el «desencantamiento del mundo». ⁵³La naturaleza queda despojada de su carácter divino, de su condición impredecible y misteriosa. Deja de ser un organismo viviente y complejo para convertirse en un reloj regido por un mecanismo matemático que debe descubrir el científico. Queda reducida a una red mensurable, organizada por leyes geométricas y aritméticas.

Siendo la naturaleza simple y previsible, la ilusión de trascender, de aproximarse a Dios, se alcanza separándose y sometiendo la materia susceptible de ser dominada a través de la Razón. A medida que el avance científico y tecnológico permitía controlar nuevos fenómenos de la naturaleza, se experimentaba una mayor sensación de poder y se producía un mayor alejamiento emocional.⁵⁴ La relación con la naturaleza se establecía a través de ideas o concepciones abstractas y no a partir de la experiencia.

La ciencia posterior, sobre todo a lo largo del siglo XX, superó estas primeras visiones de la física moderna y desveló que la naturaleza es un sistema complejo que funciona de forma más parecida a lo que intuía la aproximación experiencial y emocional de la sociedad medieval. En ella, existen relaciones causa efecto, pero también realimentaciones y sinergias. En su lógica conviven la determinación y el azar. La vida progresa entre la conservación y el cambio, entre la estructura y la sorpresa.⁵⁵

Aunque hoy nadie mantendría que la naturaleza funciona como una gran máquina, todavía una buena parte de las aplicaciones tecnocientíficas siguen operando como si lo creyesen. Nuestro planeta se ha convertido en un gran laboratorio sometido a todo tipo de experimentos destinados a hacer crecer los beneficios de diversos sectores económicos.⁵⁶

El imaginario colectivo continúa penetrado por la lógica de la dominación sobre la naturaleza. Sumida en un preocupante analfabetismo ecológico, una buena parte de la sociedad y muchas de sus instituciones continúan pensando que un río es una tubería de agua y que los animales son fábricas de proteínas y grasa. La mayor parte de la ciudadanía no se siente naturaleza y considera que la ciencia y la técnica serán capaces de resolver todos los deterioros que ellas mismas producen. De forma mayoritaria se profesa un optimismo tecnológico que hace creer, acríticamente, que algo se inventará para sustituir los materiales y recursos energéticos que se están degradando velozmente en el metabolismo económico, o para restablecer la biocapacidad del planeta.

⁵² Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

⁵³ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península, 1979.

⁵⁴ Almudena Hernando, op. cit., p. 133.

⁵⁵ Stuart Kauffman, *Investigaciones: complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*. Barcelona: Tusquets, 2003.

⁵⁶ Yayo Herrero, Fernando Cembranos y Marta Pascual (coords.), *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Hacia una cultura de la sostenibilidad*. Madrid: Libros en Acción, 2011.

La idea de progreso se relaciona, en muchas ocasiones, con la superación de aquello que se percibe como un límite. La dominación sobre la propia vida de la que formamos parte toma cuerpo en la obsesión por eliminar los obstáculos que impidan la realización de cualquier deseo. Cualquier «accidente geográfico» o límite físico que impida avanzar en este dominio se presenta como un reto a superar. En la cara oculta de la superación de los límites se sitúa la destrucción, el agotamiento o el deterioro de aquello que necesitamos para vivir.

Segundo mito de la ideología del dominio: la deslocalización del ser

El pensamiento dual establece también una relación dicotómica entre la mente y el cuerpo, concebido como la dimensión natural y desvalorizada del ser.

Ya en la Grecia clásica encontramos evidencias de esta desvalorización. Para Platón, el logos ordena el mundo, mientras que el cuerpo y la materialidad son esencialmente caóticos. Desde su concepción filosófica, existe una fractura entre el mundo de las ideas y la corporeidad.

La ruptura cultural entre el hombre y la naturaleza y el cuerpo se asienta en la organización política. En la democracia ateniense las mujeres se encuentran asociadas con la producción doméstica y la sexualidad reproductiva, y los sujetos esclavizados interactúan con la naturaleza para producir lo necesario para sostener la vida, sin que la realización de esas funciones permitiese adquirir el estatus de ciudadanía.

El pensamiento moderno ahonda en la visión dicotómica que separaba mente y cuerpo. Descartes consideraba el cuerpo como una colección de miembros, un conjunto de partículas que actúa obedeciendo leyes físicas uniformes que se ponen en marcha por la voluntad de Dios. Para él, la esencia humana residía en la mente y su capacidad de razonar. Según esta mirada, el cuerpo es solo una condición accidental que soporta lo verdaderamente humano: la mente y su capacidad de razonar. Se establece así una división ontológica que divorcia el cuerpo de la persona. El cuerpo queda literalmente deshumanizado. No es más que un continuo de partículas organizadas mecánicamente que, al igual que la naturaleza, puede ser objeto de dominación. Solo es la capacidad de razonar la que otorga a ese cuerpo-máquina la condición humana.

Se justifica, por tanto, la falta de vínculo emocional con la naturaleza y los cuerpos «explotables». Se «racionaliza» el dominio y sometimiento de aquello que se considera simple y mecánico, y que es posible prever. Al situar lo femenino, dicotómicamente separado de lo masculino, en el mismo lado que la naturaleza y el cuerpo, se justifica también su sometimiento y dominio. El ser humano racional, desgajado de la naturaleza, de los demás y de su propio cuerpo se convierte en el sujeto abstracto determinante de la historia.

El cuerpo es la metáfora de nuestra propia localización. Es el territorio del ser y es también, como la propia naturaleza, finito. Pero la cultura capitalista, en su particular cruzada contra los límites físicos, también se rebela contra los tiempos humanos y trata el cuerpo como otra mercancía «a la que le exige estar siempre nueva y flamante».⁵⁷ Alienta el desprecio y el miedo a la vejez y la enfermedad, y el terror a la muerte. Vivimos de espaldas a la vulnerabilidad del cuerpo construyendo una especie de ilusión delirante de inmortalidad.

En términos humanos, el cuerpo es el sostén en el que se escribe la cultura y el tiempo.⁵⁸ Como seres humanos no somos más que un cuerpo, en sus diferentes dimensiones: materialidad, apariencia, estética, gestualidad, movimiento, sensorialidad, emoción, percepción, intuición y cognición. No debe entenderse como una categoría solo biológica, o solo sociológica, sino más bien como una intersección entre lo físico, lo simbólico y lo

⁵⁷ Santiago Alba Rico y Carlos Fernández-Liria, op. cit, p. 65.

⁵⁸ *Ibidem*.

sociológico. En el cuerpo están no solo la identidad y las condiciones materiales de la existencia, sino eso que llamamos la agencia, es decir, la praxis individual y colectiva.⁵⁹

Asumir la finitud del cuerpo, su vulnerabilidad y sus necesidades es vital para comprender la esencia interdependiente de nuestra especie, para situar la reciprocidad, la cooperación, los vínculos y las relaciones como *condiciones sine qua non* para ser humanidad. Esta dependencia, inherente a la condición humana, es sistemáticamente invisibilizada, como también son invisibles quienes se ocupan mayoritariamente del cuidado de los cuerpos vulnerables.

La vida no se puede reproducir si nadie se ocupa del cuidado de los cuerpos. Por ello, aunque sea un trabajo invisible y no se nombre, el capitalismo y el patriarcado se unen para obligar a que las mujeres continúen realizándolo en el espacio privado de los hogares. En este sentido, María Mies y Vandana Shiva⁶⁰ defienden que las semillas y los cuerpos de las mujeres, sedes de la capacidad de regeneración, figuran, a los ojos del patriarcado, entre las últimas colonias.

La gran transformación: la economía contra la Tierra y los cuerpos

Con el telón de fondo de las concepciones dicotómicas que separaban al hombre de la naturaleza y de su propio cuerpo, la llegada de los postulados de la ciencia moderna a la economía y la creación de la ficción de un sistema económico autoregulado provocaron importantes cambios, no solo en la noción de ciencia económica, sino también en la organización social, en la concepción de la persona y en los imaginarios colectivos.

Polanyi denominó «la gran transformación» a esta mutación. Señaló cómo la puesta en marcha de la nueva ciencia económica disparaba un mecanismo que funcionaba con la única motivación de la ganancia. El resultado «solo fue comparable en eficacia al estallido más violento del fervor religioso en la historia».⁶¹

La economía convencional, hoy hegemónica, es heredera de esa mirada. Conviene desvelar algunas de sus ficciones para recomponer un conocimiento que la reoriente y nos permita comprender la subjetividad dominante que ha construido.

Cuando la noción de producción esconde la destrucción de las bases materiales

Para los fisiócratas, en el siglo XVIII, la producción era aquello que la naturaleza regeneraba cíclicamente con el concurso del trabajo humano. Producción era, por ejemplo, la agricultura. Una semilla sembrada producía sus frutos gracias a la luz del sol, el agua, los nutrientes del suelo y el trabajo campesino. La pesca, siempre que se respetasen las tasas de regeneración de los caladeros, o el aprovechamiento de los bosques también se consideraban producción.⁶²

⁵⁹ María Luz Esteban, «Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo», en Cristina Villalba y Nacho Álvarez (coords.), *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Granada: Universidad de Granada, 2011.

⁶⁰ María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria, 1998.

⁶¹ Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (1944). México DF: Fondo de Cultura Económica, 1992.

⁶² José Manuel Naredo, *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

Producir era, por tanto, acrecentar las riquezas que producía la naturaleza sin menoscabar la base física que permitía su regeneración cíclica. Para ellos, el consumo y el crecimiento económico solo tenían sentido mientras descansasen en esa noción de producción orgánica y se conservase la capacidad reproductiva de la naturaleza.

Desde esta primera conceptualización de la noción de producción, hoy hegemónica, se ha dado un giro copernicano de una enorme trascendencia cultural.

La primera de las transformaciones es la reducción del concepto de valor al de precio. Solo tiene valor económico aquello que se puede expresar en unidades monetarias, desplazándose el peso desde el valor de uso hasta el valor de cambio. La producción pasa a ser cualquier proceso en el que se da un aumento de valor, medido en términos monetarios. Así pasa a «producirse» hierro, petróleo o cobre, aunque esta mal llamada producción esconda una mera reventa con beneficio de la riqueza finita preexistente.⁶³ Se confunde la producción con la simple extracción, obviando la idea de límite, y asentando el mito de que es posible «producir» industrialmente y a voluntad aquello que se precisa para mantenerse vivo.

Incluso las verdaderas producciones renovables, como lo habían sido históricamente las derivadas de la actividad agropecuaria y pesquera, se han ido transformando en actividades insostenibles y dañinas para los ecosistemas por la intensificación de los ritmos productivos.⁶⁴ Así, la agricultura tradicional, basada en la energía solar, en la fotosíntesis y el trabajo humano, se transforma en una producción industrial dependiente de la extracción de recursos finitos como son el petróleo y los minerales, que muchas veces proceden de lugares lejanos.

Este proceso de transformación no hubiese sido posible sin el enorme despliegue tecnológico que ha permitido hacer realidad —temporalmente y gracias a la disponibilidad de energía barata— el viejo sueño moderno del control y dominio de la naturaleza. La doble palanca, formada por el capitalismo y la tecnociencia, ha conseguido dirigir los flujos globales de energía y las reservas de materiales hacia el metabolismo económico capitalista.

La reducción del valor al precio invisibiliza y expulsa del campo de estudio económico la complejidad de la regeneración natural y todos los trabajos humanos que no formaban parte de la esfera mercantil, que pasan a ser invisibles y pierden centralidad.

La reducción del valor a la magnitud del precio conduce a que la sociedad y la economía hayan podido creer que tierra y trabajo son siempre sustituibles por capital. Y no es extraño que esa idea haya podido colonizar la cabeza de las personas, porque es cierto que la tecnología ha permitido superar la capacidad de carga de algunos lugares a costa de los recursos de otros territorios. El error está en suponer que esa extralimitación, además de construirse sobre un marco de relaciones desiguales e injustas, se puede sostener en el tiempo y extenderse a todos los territorios.

El capital solo sustituye a la tierra y al trabajo mientras haya entornos en los que comprar a bajo precio la energía, los materiales y la mano de obra semiesclava. A medida que hemos pasado de habitar un mundo vacío a vivir en un mundo lleno,⁶⁵ cada vez quedan menos lugares para seguir expoliando. Y los insalvables límites físicos muestran que, una vez esquilmas las reservas de materiales y alterados irreversiblemente los procesos naturales, por más que se pague, no se puede regenerar lo destruido, al menos en los tiempos medidos a escala humana.

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ Herman E. Daly y John B. Cobb, *Para el bien común*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

La transformación en la idea de producción tiene una enorme influencia en el plano cultural. Cuando la producción se mide exclusivamente en euros, la economía y la sociedad no se preguntan sobre la naturaleza de lo que se produce y terminamos sin poder distinguir entre la fabricación de bombas de racimo y el cultivo de trigo. Ambas son producciones que se miden monetariamente, aunque, desde el punto de vista de su utilidad social, una de ellas destruya la vida y la otra la alimento.

Si solo miramos la dimensión que crea valor en el mercado, que es el precio de lo que se compra y se vende, y no contabilizamos las externalidades negativas, lo que deseamos es que crezca la producción de lo que sea –sin valorar si es socialmente deseable o no– al máximo posible, aunque a la vez que aumentan los ingresos debidos a dicha producción, también se incrementen los efectos negativos colaterales que la acompañan. La economía convencional no tiene apenas herramientas para medir ese deterioro y celebra cualquier tipo de producción que genere beneficio económico, aunque por el camino se destruya el presente y el futuro de personas y ecosistemas.

Así se construye el mito sagrado del crecimiento, la creencia de que cualquier crecimiento económico, con independencia de la naturaleza de la actividad que lo sostiene, es positivo en sí mismo, y constituye la única forma de reproducir la vida.

La necesidad de que la economía crezca acaba por justificar que se arrebaten derechos laborales, se destruya el territorio, se eliminen servicios públicos o se reforme el código penal. Cualquier cosa merece ser sacrificada ante el fin superior del crecimiento económico. Y las personas lo tenemos tan incorporado en nuestros esquemas racionales que son minoritarias las voces críticas que denuncian el riesgo de perseguir el crecimiento económico como un fin en sí mismo, sin preguntarse a costa de qué, para satisfacer qué y quién se apropia de sus beneficios.

Razonar exclusivamente en el universo abstracto de los valores monetarios ha cortado el cordón umbilical que unía naturaleza y economía.⁶⁶ Hemos llegado al absurdo de utilizar, de forma absoluta, un conjunto de indicadores que, no solamente no cuentan como riqueza bienes y servicios imprescindibles para la vida, sino que llegan a contabilizar la propia destrucción como si fuera riqueza. Vender armamento o contaminar un río contabilizan como riqueza, mientras que la paz o la conservación de la naturaleza pueden no influir en los indicadores económicos.

Para construir una economía adecuada a los seres humanos, la producción tiene que vincularse al mantenimiento de la vida y al bienestar de las personas.⁶⁷ Hay producciones que son socialmente necesarias y otras socialmente indeseables. Distinguir entre ambas es imprescindible y los indicadores monetarios no permiten discriminar entre la actividad que satisface necesidades humanas y la que deteriora recursos finitos sin satisfacer necesidades.

Las sociedades actuales cementan, levantan paredes, sobrevuelan velozmente el territorio, viven en manga corta en invierno y pasan frío en verano pensando que con dinero se va a poder comprar eternamente comodidad y lujo; que la tecnología fruto del intelecto y la razón humana puede «crear» aquello que mantiene vivas a las personas. Ese es el peligroso concepto de progreso que convierte a las personas en admiradoras de una civilización que las destruye.

⁶⁶ José Manuel Naredo, op. cit.

⁶⁷ Amaia Pérez Orozco, *Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social, núm. 190, 2006.

Cuando la idea de trabajo queda reducida al empleo

Con el nacimiento de la industria y el proceso de desposesión del campesinado nació el proletariado, una gran masa de personas sin medios de producción que para subsistir se vieron obligadas a vender su fuerza de trabajo a los dueños de esos medios de producción.

El trabajo pasó a ser lo que se hacía en la esfera mercantil a cambio de un salario, y todas aquellas funciones que se realizan en el espacio de producción doméstica que garantizan la reproducción y el cuidado dejan de mencionarse, aunque obviamente siguen siendo imprescindibles, tanto para la supervivencia como para fabricar esa «mercancía» que es la mano de obra.⁶⁸

A partir de este momento se establece una nueva dicotomía, la que separa la esfera del trabajo, desarrollado en el espacio público y visible de lo económico, y la de la reproducción, que no suele reflejarse en el mundo monetario y se subordina a las lógicas y exigencias de una economía hipertrofiada.

La nueva economía transformó el trabajo y la tierra en mercancías y los trató como si hubiesen sido producidos para ser vendidos. Se puede entender el alcance de esta Gran Transformación, tan eficaz para la acumulación y la obtención de beneficios como peligrosa para las comunidades humanas, si se recuerda que «trabajo no es más que un sinónimo de persona, y tierra no es más que un sinónimo de naturaleza».⁶⁹ La creación del mercado de mano de obra y de una noción de trabajo, ilusoriamente desgajados del resto de la vida social, constituyen un acto de «vivisección social»⁷⁰ realizado en el cuerpo de la sociedad, que termina convirtiéndolo en «un accesorio del sistema económico».⁷¹

La nueva noción del trabajo requirió hacer el cuerpo apropiado para la regularidad y el automatismo exigidos por la disciplina del trabajo capitalista;⁷² el cuerpo se convierte en una maquinaria de trabajo. Pero su regeneración y reproducción no es responsabilidad de la economía, que se desentiende de ellas y las relega al espacio doméstico. Allí, fuera de la mirada pública, las mujeres se ven obligadas a asumir esas funciones desvalorizadas a pesar de ser imprescindibles tanto para la supervivencia digna como para la reproducción de la producción capitalista.⁷³

La teoría económica postula la existencia de una especie de sujeto abstracto, el *Homo economicus*, ese ser que cada día concurre a los mercados y compite ferozmente con los demás para satisfacer su propio egoísmo. Supuestamente es en otros ámbitos de la sociedad, fuera de la economía pretendidamente autorregulada y aislada del resto de la vida, donde se debe asegurar la equidad o el apoyo mutuo. Pero, paradójicamente, es el espacio mercantil, en el que la reciprocidad y la consideración de los límites están suspendidas, el que organiza el tiempo y el espacio. Quedan entonces supeditadas las relaciones de ecodependencia e interdependencia a la lógica de la utilidad económica, que no tiene como prioridad el bienestar de las personas, sino la maximización de los beneficios.

No es extraño que el resultado de esta forma de organización material sea ese conflicto entre civilización y vida.

⁶⁸ Cristina Carrasco, «Mujeres, sostenibilidad y deuda social», *Revista de Educación*, número extraordinario, Madrid, 2009.

⁶⁹ Karl Polanyi, op. cit.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 181.

⁷¹ *Ibidem*, p. 126.

⁷² Silvia Federici, op. cit.

⁷³ Cristina Carrasco, op. cit.

Hacia una cultura consciente de los límites y la vulnerabilidad

Si complejas son la reconstrucción de un metabolismo económico justo y sostenible y la de otra forma de organización social acorde con él, igualmente difícil pero imprescindible es el cambio de los imaginarios empapados de los símbolos y representaciones de una cultura androcéntrica, capitalista y tecnolátrica. Este cambio no se producirá solo mediante la información sistemática y racional, sino que requiere la movilización de emociones, miradas y prácticas que alumbren nuevas subjetividades. Requiere un proceso a la vez político y artístico.

El urbanista Ramón Fernández Durán solía plantear que, para él, una sociedad que mereciese la pena tendría que ser justa, ecológica, antipatriarcal y alegre. Nosotras coincidimos con él y creemos que el camino hacia esta utopía exige una serie de condicionantes irrenunciables que obligan a trastocar los mitos y ficciones a los que nos hemos referido anteriormente y sobre los que se construye el relato cultural de nuestras sociedades.

El primero de estos condicionantes tiene que ver con la inevitable reducción de la esfera material de la economía. No es tanto un principio que se pueda o no compartir; es más bien un dato de partida. Los propios límites físicos del planeta obligan a ello. Se decrecerá materialmente por las buenas –es decir, de forma planificada y justa– o por las malas –de modo abrupto, injusto y violento–.

Si asumimos el inevitable ajuste a los límites del planeta, es obvia la obligación de aceptar que las sociedades forzosamente tienen que ser más austeras en el uso de materiales y generación de residuos; se deben basar en las energías renovables y limpias, y articularse en la cercanía, y así cerrarán los ciclos, conservarán la diversidad y tendrán que ser mucho más lentas.⁷⁴

El segundo condicionante tiene que ver con la interdependencia. Habitualmente el concepto de dependencia se suele asociar a la crianza, a la atención de personas enfermas o con alguna diversidad funcional. Sin embargo, como hemos visto, la dependencia no es algo específico de determinados grupos de población, sino que, como expone Carrasco, «es la representación de nuestra vulnerabilidad; es algo inherente a la condición humana, como el nacimiento y la muerte».⁷⁵

Aceptar la interdependencia, condición para la existencia de humanidad, en sociedades no patriarcales supone que la sociedad en su conjunto se tiene que hacer responsable del bienestar y de la reproducción social. Solo en sociedades donde los trabajos de cuidados no estén determinados por sexo, género, raza o clase, puede tener sentido el ideal de igualdad o justicia social.⁷⁶ Ello obliga a ampliar la noción de trabajo, que deberá ser una actividad humana básica e imprescindible, que cree riqueza real capaz de satisfacer necesidades humanas de forma equitativa y sostenible; el trabajo supondrá relacionarse con la naturaleza y con el resto de las personas y conseguir medios para poder vivir dignamente y, por ello, no estará falsamente escindido del resto de la vida. La filosofía taoísta lo resume, como recuerda Laura Mora, con acierto y belleza al considerar el trabajo como «la capacidad de ser».⁷⁷

Una tercera condición es el reparto de la riqueza. Si tenemos un planeta con recursos limitados, parcialmente degradados y decrecientes, la única posibilidad de justicia es la distribución de la riqueza. Luchar contra la

⁷⁴ Jorge Riechmann, *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005.

⁷⁵ Cristina Carrasco, op. cit., p. 179. 36 *Ibíd.*, p. 180.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 180.

⁷⁷ Laura Mora, «El trabajo con sentido en proceso constituyente», *Papeles*, núm. 122, Madrid, 2013.

pobreza es perseguir el acaparamiento de riqueza. La reconversión de la economía bajo esta lógica implicará dar respuesta a tres preguntas que se hace la economía feminista: ¿Qué necesidades hay que satisfacer para todas las personas? ¿Cuáles son las producciones necesarias para que se puedan satisfacer esas necesidades? ¿Cuáles son los trabajos socialmente necesarios para lograr esas producciones?

Y el último de los condicionantes se deriva de la voluntad de construir sociedades en las que merezca la pena vivir. El gran reto es aprender a desarrollar una buena vida con menos materiales y energía, de forma que este bienestar sea universalizable a todas las personas.

Romper los vínculos simbólicos que hoy identifican la sociedad de consumo con la calidad de vida es una premisa inaplazable. En este camino, tal y como dice Jorge Riechmann: «No tenemos valores garantizados metafísicamente pero tenemos la convivencia humana, la belleza, el erotismo, los placeres de lo cotidiano, el acompañarnos ante la enfermedad y la muerte».⁷⁸

Poner la vida en el centro de la reflexión y la experiencia

Recuperar las percepciones, el sentimiento de ecodependencia e interdependencia como señas de identidad de lo humano y derruir los ídolos del progreso ligado al crecimiento son tareas tan pendientes como urgentes para conseguir un vuelco en la hegemonía cultural que ha conquistado el capitalismo.

El difícil reto es conseguir que las personas deseen esta transición. No hay atajos y el trabajo ha de ser colectivo en instituciones, redes y organizaciones ciudadanas. Se trata de una tarea de pedagogía popular que hay que realizar casi puerta a puerta con diferentes lenguajes. Para poder cambiar, necesitamos desvelar los mitos y ficciones, y componer otro relato cultural más armónico con la esencia humana. Hace falta ciencia e información pero también arte, poesía y pasión.

La conciencia de ser vida, en nuestro caso animal, es uno de los primeros pasos para repensar el mundo en clave ecológica. Nos referimos a entender, valorar y querer las diferentes formas de vida y reconocernos como partes de una red formada por clima, agua, plantas y aire.

Poner la vida en el centro de la experiencia es también ser consciente del nacimiento, el crecimiento y la muerte; es aprender el respeto a los animales no humanos y reconocernos parecidos y diferentes a ellos; es desentrañar las relaciones complejas y dinámicas de los ecosistemas que no funcionan como máquinas.

Comprender la vida significa también aceptar su ritmo. El crecimiento lento, los pequeños cambios, los matices de lo cotidiano nos acercan más a los modos de la vida sostenible que los ritmos rápidos y los fuertes contrastes, comunes en nuestro entorno urbano y virtual.

Reconocer la interdependencia: tejer comunidad y poder colectivo

Colocar la vida en el centro significa comprender el valor de la reciprocidad y el apoyo mutuo. La interdependencia es una experiencia práctica esencial para la valoración de la vida y para la reconstrucción de las sociedades. Denunciar el trabajo de cuidados que algunas personas capaces de autocuidarse —hombres adultos en su mayoría— extraen de otras —generalmente mujeres adultas—, conocer la existencia de las cadenas

⁷⁸ Jorge Riechmann, op. cit., p. 116.

transnacionales de cuidados, siempre femeninas, y exigir la reorganización y el reparto equitativo de este trabajo son señas irrenunciables en sociedades que quieran situar el bienestar como objetivo del metabolismo social.

Estimular formas de racionalidad que favorezcan relaciones de apoyo mutuo entre seres humanos y la tierra supone pensar en marcos alternativos centrados en la ética de la reciprocidad, la democracia radical y la cooperación que involucren a todas las personas, tanto en el terreno de los derechos como en el de las obligaciones.

El cuidado es una forma compleja de reciprocidad que debe estimularse en el proceso de socialización. Se trata de educar en la cultura del «hacerse cargo del otro» como base fundamental para obtener la motivación y la perspectiva desde la cual comprometerse por la sostenibilidad de una vida humana plena.

Es sobre todo en el hogar donde adquirimos una identidad sexuada, un nombre, un lenguaje, unas normas y unas capacidades técnicas que nos permiten devenir ser humano, es decir, naturaleza culturalmente transformada.⁷⁹ Solo a partir de este cuidado pasamos a ser alguien autónomo, y a la vez dependiente, que interactúa con otros seres humanos en redes cada vez más complejas de interdependencia relacional. Desde esta perspectiva, el hecho de ser humano conlleva la preocupación por los demás.

El desarrollo de las relaciones de interdependencia se mueve en el terreno de las relaciones materiales, pero también en el de los afectos y las emociones. Con frecuencia, la cuestión afectiva y emocional queda fuera del campo de análisis de disciplinas como la economía, pero están irremediabilmente relacionadas con la dimensión material del cuidado, e intervienen de forma clara en las percepciones y subjetividades sobre el bienestar en la vida cotidiana. Frans De Waal señala que, «salvo un pequeño porcentaje de psicópatas, nadie es emocionalmente inmune al estado de otras personas. La selección natural diseñó nuestro cerebro para que estemos en sintonía con otros cerebros, nos disguste su disgusto y nos complazca su placer».⁸⁰

La empatía, fuertemente estimulada en las relaciones de reciprocidad, ayuda a tender puentes entre el egoísmo y el altruismo, ya que tiene la propiedad de transformar la desgracia de otra persona en malestar propio, se edifica sobre la proximidad, la similitud y la cercanía y, combinada con el interés por la armonía social, evolucionó en sociedades a pequeña escala que buscan la igualdad y la solidaridad. El desarrollo de la empatía hacia una cultura del «hacerse cargo» de la tierra y de las demás personas es, a nuestro juicio, el motor que nos puede ayudar a impulsar una política y una economía que afronten el más que previsible colapso ecosocial.

La organización colectiva ha creado y crea posibilidades nuevas de intervenir en el mundo y ejercer el poder. Un poder del que muchos grupos humanos han sido expropiados. En la actualidad, un trabajo socialmente necesario es retejer esa malla comunitaria.

Considerar políticamente las emociones es también importante. Los movimientos sociales tenemos una enorme riqueza conceptual y nos desenvolvemos con soltura en el campo de lo racional, pero tenemos una gran miseria simbólica y conectamos mal con las emociones. No hay revolución sin pasión, sin amor por la vida y por las personas. Invertir tiempo y energía en una lucha tan desigual, en la que a veces se tienen tantas dudas sobre el resultado, solo es posible si se vive con sentido pleno, con la cabeza y con el corazón.

⁷⁹ Mary Mellor, op. cit.

⁸⁰ Frans De Waal, *La edad de la empatía*. Barcelona: Tusquets Editores, 2009, p. 67.

Un ser humano no puede ser indiferente a otro si queremos construir una sociedad o una comunidad que lleve ese nombre. Esa es la esencia del contrato y de la posibilidad de construir un poder contrahegemónico. Es el centro de la tarea civilizatoria.

Algunas consideraciones finales: construir espacios de seguridad ante el riesgo global

En nuestras sociedades, el hogar y la comunidad cercana constituyen las redes que aportan más seguridad. Construir seguridad es la primera y principal razón de la vida social. Cuanto más vulnerable es una especie, más gregaria es.⁸¹ Y, paradójicamente, cuanto más individualizada está una persona, menos necesita sentirse vinculada a la comunidad para sentirse subjetivamente segura. Esto apoya la sensación de independencia de muchos hombres y constituye la fantasía de la individualidad.⁸²

La inmanencia de la naturaleza humana individual está siempre enmarcada en la incertidumbre radical y, ante ella, las sociedades han desarrollado conocimientos, instituciones y prácticas que establecen cotas mínimas de seguridad para satisfacer la necesidad de sentirse a salvo. En las sociedades actuales, aumenta de forma rápida la sensación de sentirse expuesto: personas sin refugio, precariedad laboral, crisis climática, exclusión, violencia machista, terrorismo, etc. Hasta qué punto las sociedades están dispuestas a asumir los riesgos que suponen forzar el agotamiento y los cambios en la autoorganización de la naturaleza, así como dificultar y debilitar las capacidades de reproducción cotidiana de la vida, tiene mucho que ver con las visiones hegemónicas del poder político y económico, que son patriarcales y priorizan la obtención de beneficios. Y también con el analfabetismo ecológico y biológico de las mayorías sociales que han interiorizado en sus esquemas mentales una inviable conceptualización de progreso, bienestar o riqueza que resulta enormemente funcional para el sostén del sistema dominante.

La retórica de la seguridad como prioridad se centra en el discurso dominante en la defensa nacional, en el blindaje de fronteras o en la criminalización de quienes son diferentes. Creemos que un análisis material ecofeminista ayudaría a repensar qué significa estar a salvo, qué es una sociedad que refugia, cómo construimos espacios seguros. La cuestión central es hacerse cargo de los límites y la vulnerabilidad de lo vivo. En este sentido, es interesante la aportación que realiza Kate Raworth⁸³ al señalar que los seres humanos tenemos un suelo mínimo de necesidades cuya satisfacción garantiza poder tener una vida digna, y también un techo ecológico que no es razonable superar si no queremos correr importantes riesgos. Entre ese techo ecológico — marcado por los nueve límites planetarios a los que aludíamos anteriormente— y ese suelo mínimo de necesidades —de refugio, alimento, afecto, seguridad o participación— existe un espacio en el que es posible construir una vida segura para todas las personas. Con los límites superados, y en un entorno de desigualdades crecientes en todos los ejes de dominación —clase, género, etnia—, es obvio que la tarea pendiente en los planos teóricos y conceptuales es ingente.

Si convenimos que necesitamos una identidad ecológica basada, no en la enajenación del mundo natural (cuerpo y tierra), sino en la conexión con él, la apuesta sería reorientar el metabolismo social de forma que podamos esquivar —o al menos adaptarnos a— las consecuencias destructivas del modelo actual, tratando de evolucionar

⁸¹ *Ibíd.*, p. 39.

⁸² Almudena Hernando, *La fantasía de la individualidad*. Madrid: Katz Editores, 2013.

⁸³ Kate Raworth, «Definir un espacio seguro y justo para la humanidad», en The Worldwatch Institute, *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad?*. Barcelona: Fuhem Ecosocial e Icaria, 2013.

hacia una visión antropológica que sitúe los límites físicos naturales y humanos y la inmanencia como rasgos inherentes para la existencia de las personas.

Creemos que este horizonte se expresa con belleza en una propuesta de reformulación del primer artículo de la Declaración de los Derechos Humanos que realizaban Cristina Carrasco y Enric Tello desde la perspectiva de los cuidados y a la que nos hemos permitido realizar alguna aportación desde la mirada de los límites ecológicos.

Dice este primer artículo, formulado en 1948: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

Al incorporar las relaciones de ecodependencia e interdependencia, que entre otras disciplinas abordan la economía ecológica y la economía feminista, Tello y Carrasco⁸⁴ plantean que ese primer artículo debería decir algo parecido a esto:

Todos los seres humanos nacen del seno de una madre y llegan a ser iguales en dignidad y derechos gracias a una inmensa dedicación de atenciones, cuidados y trabajo cotidiano, de unas generaciones por otras, que debe ser compartida por hombres y mujeres como una tarea civilizadora fundamental para nuestra especie. Gracias a este trabajo, las personas podrán llegar a estar dotadas de razón y conciencia que les permita comportarse fraternalmente las unas con las otras, conscientes de habitar un planeta físicamente limitado, que comparten con el resto del mundo vivo, y que estarán obligados a conservar.

Este es el enorme pero hermoso reto. No hay duda de que en este trabajo son necesarias todas las personas, sus conocimientos diversos, su inspiración y su compromiso. En el camino nos encontramos.

⁸⁴ Cristina Carrasco y Enric Tello, «Apuntes para una vida sostenible», en Maria Freixanet (coord.), *Sostenibilitats. Polítiques públiques des del feminisme i l'ecologisme*. Bellaterra: Institut de Ciències Polítiques i Socials de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.