



3. La ambivalente afirmación de la identidad. Conversaciones entre Balibar y Mbembe

3. The ambivalent affirmation of identity. Talks between
Balibar and Mbembe

3. A ambivalente afirmação de identidade. Diálogos entre
Balibar e Mbembe

Isabel Salazar Bravo

Resumen

El presente artículo plantea una reflexión en torno al racismo contemporáneo. En primer lugar, desarrolla la idea de un racismo sin razas, de Balibar. Posteriormente, lo relaciona con los planteos sobre los usos políticos de las categorías culturales durante las décadas de los ochenta y noventa, y finalmente, con el pensamiento de Mbembe sobre el devenir negro del mundo.

Palabras claves

Identidad — Racismo — Neorracismo — Reconocimiento — Redistribución

Abstract

This article proposes a reflection on contemporary racism. In first place, develops the idea of racism without races of Balibar. Later, it relates it to the statements about de political uses of the cultural categories during the eighties and nineties, and finally to the thought of Mbembe about the black future of the world.

Keywords

Identity — Racism — Neorracism — Recognition — Redistribution

Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão sobre o racismo contemporâneo. Primeiro, ele desenvolve a idéia de Balibar de racismo sem raças. Para depois, relacioná-lo com as propostas sobre os usos políticos das categorias culturais durante os anos oitenta e noventa e, finalmente, com o pensamento de Mbembe sobre o devenir negro do mundo.

Palavras-chave

Identidad — Racismo — Neorracismo — Reconhecimento — Redistribuição

Introducción

Innumerables noticias sobre el final trágico de inmigrantes que cruzan incansablemente las fronteras en busca de un mejor destino. Asfixiante acontecer de miles de personas que trabajan a contrapelo de toda ley laboral y vital. Los movimientos migratorios han tomado direcciones invertidas. Los países que anteriormente prometieron trabajo y funcionaron como fuerzas centrípetas para grandes conglomerados humanos, hoy expulsan.

En este sentido, cabe preguntarse: ¿existe una desaparición de las fronteras? Para el capital financiero, sin duda esta respuesta sería positiva, pero para las personas que experimentan la violencia expulsiva del capitalismo, no lo es. De la pregunta anterior, surge la siguiente: ¿existe un nuevo tipo de racismo contemporáneo? Intentaremos responder a estas preguntas por medio de la conversación entre Balibar y Mbembe, poniendo en cuestión los usos políticos de las categorías culturales durante las décadas de los ochenta y noventa, de la mano de Fraser, junto a Žižek, Eagleton, Peressini y Huntington, para visibilizar las continuidades y discontinuidades tácticas con las que el posmodernismo o neoliberalismo significa al Otro, y cómo los otros se significan, junto a las posibilidades e imposibilidades que este proceso engendra.

Desde esta perspectiva, el presente escrito busca dirigir la mirada hacia la ambivalencia que circunda la afirmación de la identidad. Todo aquello que es nombrado habilita el doble proceso de inclusión o exclusión, al tiempo que construye una ficción simplificadora.

¿Quiénes son los que en la actualidad contienen el significante “negro”? ¿Podríamos decir que es un significante vacío que contiene múltiples formas de aquellos que engruesan las filas de los expulsados del capitalismo? Si es así, ¿podríamos hablar, como lo enuncia Mbembe, de un devenir negro del mundo?

¿Racismo sin razas?

La caída del muro de Berlín marca un nuevo paso en la historia. Los años ochenta y noventa traen de regreso a las identidades particulares, de la mano del discurso del posmodernismo, lo que conlleva el desplazamiento del conflicto de lo político a lo cultural.

Si la modernidad se basó en el discurso del universalismo eurocéntrico, haciendo rotar a su alrededor a los demás países y culturas, el posmodernismo sostuvo su discurso a través del llamado al multiculturalismo. Para Žizek,¹ el multiculturalismo vendría a ser la deformación del racismo, su inversión transformada y ocultada a través de la tolerancia y el respeto hacia las culturas locales no eurocéntricas, basada en la fantasmática idea de la existencia de raíces particulares, que oculta la verdad de la universalidad hueca, vacía, y desarrolla un doble engaño en donde reside el anonimato de la máquina global del capital; que desplaza la lucha hacia la diferencia cultural, despolitizando la economía y dando un clima de particularidad en un escenario homogeneizado por el capital global. La tolerancia solo es aceptada mientras que ese otro no vulnere su superioridad.

En sintonía, Balibar² cuestiona si existe una renovación del racismo mediante una nueva argumentación, o más bien una adaptación táctica de este. Resalta que el racismo es un fenómeno social total, inscrito en prácticas, discursos y representaciones que, al mismo tiempo, se articulan en torno a estigmatizaciones de alteridad que, a su vez, organizan sentimientos:

Esta combinación de prácticas, discursos y representaciones en una red de estereotipos afectivos es la que permite atestiguar la formación de una comunidad racista [...], y también el modo que como un espejo, los individuos y las colectividades que son blanco del racismo (sus objetos) se ven obligados a percibirse como comunidad.³

¹ Slavoj Žizek, *Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional* (Biblioteca virtual de Ciencias Sociales: 1997), <http://rodare.cl/cursos/iea/unidadiii/multiculturalismo-capitalismo-multinacional.pdf>

² Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, Nación y Clase* (Madrid: Iepala, 1991).

³ *Ibíd.*, 32.

Sin embargo, sostiene, este condicionamiento nunca será total, ni anulará del todo a sus víctimas. Tampoco borrará la contradicción que encierra el otorgarle una identidad comunitaria a quienes se les niega la posibilidad de ser nombrados por ellos mismos, ni soterrar completamente la violencia encarnada en los actos que materializan aquellos discursos y racionalizaciones.

Para Balibar, este llamado neorracismo no se centra en la diferencia biológica, propio del racismo de la colonización, sino en la diferencia cultural, un “racismo diferenciador”, que promueve de esta forma la idea de un “racismo sin razas”, recorriendo procesos de etnificación sin una base biológica. Este “nuevo” racismo marca el paso de los procesos de descolonización, de migraciones invertidas. Junto a esto, el autor pone en cuestión si la novedad relativa del lenguaje conlleva una novedad en las prácticas y representaciones colectivas, y no un mero camuflaje. Marca como primer indicio la categoría de “inmigrante” como sustituto del significante “raza”, desprovisto de conciencia de clase, pero que se mueve a través de las fronteras portando su diferencia cultural.

Llegando a este punto, el autor desarrolla las consecuencias políticas de este cambio, las que podemos relacionar con los planteos de la década de los ochenta y los noventa sobre los usos políticos de las categorías culturales en torno a las políticas de reconocimiento y redistribución.

Una de las primeras consecuencias políticas que Balibar expone es una desestabilización de las defensas del antirracismo tradicional, que socava su principal argumento afirmando que las razas no constituyen unidades biológicas, negando la existencia de razas humanas, pero sosteniendo que el comportamiento y las aptitudes de los individuos se explican según su pertenencia a una cultura histórica particular. “La cultura puede funcionar también como una naturaleza, especialmente, como una forma de encerrar a priori a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen, inmutable e inamovible”⁴

De esta retorsión del discurso culturalista, se establece la irreductibilidad de las culturas y, de aquí la segunda consecuencia, la desaparición de

⁴ Balibar y Wallerstein, *Raza, Nación y Clase*, 38.

esta diferencia cultural provocará innumerables conflictos interétnicos y un aumento de la violencia. Para el autor, se produce un desplazamiento desde la “teoría de las razas” hacia una “teoría de las relaciones étnicas”. En esta, la sociedad ya no naturaliza la pertenencia biológica de un individuo, sino su comportamiento como integrante de una cultura en particular. Siguiendo este recorrido, el racismo diferencialista deviene en un metarracismo o un racismo de “segunda categoría” que se presenta como una teoría política operativa, dirigiéndose hacia las causas de esta agresividad social y enarbolando fórmulas para prevenirla.

Para Balibar, la idea de un “racismo sin razas” no es tan revolucionaria como parece, ya que históricamente ha existido un racismo que no tiene como carácter esencial un componente biológico de pertenencia del individuo, sino un componente cultural. Da como ejemplo el antijudaísmo teológico de la Inquisición, en el que, si bien los rasgos corporales eran importantes, el argumento central de la obsesión racista reposaba en una herencia espiritual más que biológica. En este sentido, enuncia que el racismo diferencialista se podría considerar como un “antisemitismo generalizado”.⁵

Lo expuesto señala la centralidad de la relación entre la forma nacional y el racismo, que conlleva una política nacional de asimilación del otro y una jerarquía de aceptación, según su mayor capacidad o resistencia a la asimilación. En este caso, ¿cómo se resuelve este racismo? O bien el grupo reivindica su diferencia estableciendo un “guetto”, en referencia a esa “comunidad nacional”, o se une a esta y aplaca su diferencia, ablandando toda resistencia a la asimilación.

En esta posibilidad o imposibilidad que abre la afirmación de la identidad, para Fraser⁶ se desarrolla la propuesta sobre los derechos de las minorías. Para esta autora, las luchas por el reconocimiento se han convertido en la forma por antonomasia del conflicto político a fines del siglo veinte, arraigadas en las banderas del nacionalismo, la etnicidad, el género, la raza o la sexualidad. ¿Por qué en esta época son tantos los movimientos que reivindican sus diferencias? Para comprender este viraje hacia las

⁵ Balibar y Wallerstein, *Raza, Nación y Clase*, 41.

⁶ Nancy Fraser, “Reconocimiento y Redistribución”, *New Left Review* n.º 0, (2000): 126-155.

reivindicaciones por la diferencia, debemos señalar la retórica neoliberal contra el igualitarismo, en un contexto de profundización de la brecha distribucionista, donde el socialismo se ha perdido del horizonte. En el llamado postsocialismo, las diferencias son resaltadas y las interacciones obstruidas, el interés de clase reemplazado por la identidad de grupo, la explotación por la dominación cultural y la redistribución económica por el reconocimiento cultural. La gran paradoja es que “las luchas por el reconocimiento tienen lugar en un mundo en donde va en aumento la desigualdad material”.⁷

El planteamiento de Fraser guarda estrecha relación con el de Balibar, en la forma en que se presentan estos “desplazamientos de sentido”, en el caso de Balibar con respecto al efecto de retorsión del racismo diferencialista y, en el de Fraser, con el viraje de las reivindicaciones redistribucionistas hacia las de reconocimiento cultural. Ambas son tensionadas desde la afirmación de la identidad y su ambivalencia, posibilitan la inclusión o exclusión, la asimilación o segregación. Esta dualidad también es desarrollada por Peressini⁸ a través de la idea de las dos caras de la identidad, cómo esta se configura como un arma de doble filo, que puede producir apertura, como también, una actitud de repliegue. Este autor señala la importancia de comprender la cultura como un proceso vivo, multiforme, móvil, advirtiendo sobre la ficción simplificadora que la identidad engendra.

En consonancia, las luchas por el reconocimiento y la emergencia de las identidades particulares evidencian un conflicto global, como lo expone Eagleton,⁹ que no se agota en la lucha por las definiciones, sino que comprende un verdadero conflicto político entre el choque entre la Cultura y la cultura. Para el autor, este es el rasgo fundamental de la política mundial del nuevo milenio: las guerras culturales, el choque entre lo que se presenta como universal y lo particular. El correlato político de esta tensión es el Estado-nación, baluarte de la forma política de la modernidad,

⁷ Ibid., 126.

⁸ Mauro Peressini, “Las dos caras de la Identidad”, *El Correo*, Unesco, XLVI (junio 1993): 14-18.

⁹ Terry Eagleton, *La idea de cultura: Una mirada política sobre los conflictos culturales* (Barcelona: Paidós, 2000).

encargado de la negociación entre lo individual y lo universal, que compone una idea de unidad de carácter internacional.

Huntington¹⁰ resalta que el conflicto en la pos Guerra Fría no es de tipo nacional, sino que es un conflicto entre civilizaciones y de carácter inevitable, ya que cada una de estas civilizaciones cuenta con un sistema de valores diferentes, lo que provoca un choque entre civilizaciones, conflicto entre identidades culturales comprendidas como “identidades civilizacionales” en pugna, en un mundo “multicivilizacional” en el que las distinciones entre los pueblos ya no son ideológicas, ni políticas, ni económicas, sino culturales.

En este nuevo mundo, los conflictos más generalizados, importantes y peligrosos no serán los que se produzcan entre clases sociales, ricos y pobres u otros grupos definidos por criterios económicos, sino los que afecten a pueblos pertenecientes a diferentes entidades culturales.¹¹

En este sentido, estos autores nos conducen a relacionar el fenómeno del racismo, la articulación de las reivindicaciones culturales y de las minorías, con el nacionalismo, el transnacionalismo y la lucha de clases. Con Balibar, nos preguntamos sobre la especificidad del racismo contemporáneo, si es que existe. Con Fraser, Zizek, Eagleton y Peressini nos cuestionamos sobre la especificidad de las reivindicaciones culturales a fines del siglo veinte. Los autores mencionados nos señalan cómo la cultura también puede actuar como naturaleza, sobre la importancia tanto de la afirmación de las identidades y la emancipación de las víctimas del racismo o bien del reconocimiento de las minorías, como también de la disolución de la comunidad racista, o de la deconstrucción de aquello que ha generado la exclusión de cierta minoría.

Intentando una salida a esta ambivalencia, Fraser¹² sostiene que las luchas por el reconocimiento también pueden contribuir a las luchas por la redistribución, lo que implica atravesar la tensión entre un culturalismo vulgar que desplazó a la redistribución, y un economicismo que

¹⁰ Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones* (Buenos Aires: Paidós, 1997).

¹¹ *Ibid.*, 17.

¹² Fraser, “Reconocimiento y Redistribución”, 126-155.

desplazó a la diferencia cultural. Desde esta línea, enfatiza en la necesidad de despojarse de posicionamientos totalizadores y de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que logre amparar aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que dialogan con una política de la igualdad; en tanto, que posibilite una conjugación entre el reconocimiento y la redistribución, dos problemáticas políticas que se hallan disociadas, preguntándose cómo una política de reconocimiento puede contribuir a una política de la igualdad.

La autora hace referencia al dilema reconocimiento-redistribución y lo visibiliza desde los ejes de género y raza, ambos contenedores simultáneamente de injusticias culturales y socioeconómicas. Por un lado, nos dice, las luchas por reconocimiento tienden a solidificar la diferenciación del grupo. En estas reivindicaciones, es central reestablecer la valorización de la identidad degradada, ya que ser reconocido inadecuadamente en la particularidad supone una desvirtuación sobre la identidad. En consecuencia, pertenecer a un grupo infravalorado supone una infravaloración del sujeto. La política del reconocimiento va a proponer a estos sujetos que reprochen esta identidad negada, en sentido hegeliano, y busquen el respeto a través de instituciones autoafirmadas. Por otro lado, las luchas por la redistribución se dirigen hacia la no especificidad de grupo, y apelan a la abolición del orden económico que sostiene dicha especificidad. Sin embargo, para la autora, el gran problema al que se enfrenta el dilema reconocimiento-redistribución es que las injusticias que atraviesan estos grupos no se presentan de forma disociada. Entonces, ¿cómo aunar la reivindicación de su especificidad junto a la abolición de la especificidad de grupo?

Fraser desarrolla un esquema analítico de este dilema para posteriormente poder conjugarlo. Por un lado, nos dice, las injusticias económicas son las que se desarrollan en la estructura económico-política, las lamentan las clases explotadas y devienen en una política de la igualdad, por ejemplo, la lucha de la clase obrera. Por otro, las injusticias culturales y simbólicas reposan en la dominación cultural, la falta de reconocimiento y respeto. Las lamentan los grupos que no son reconocidos y devienen en una política de reconocimiento, por ejemplo, las reivindicaciones de la comunidad gay.

Volvamos al punto central que trabaja la autora. ¿Qué sucede cuando ambas injusticias se dan simultáneamente? Pues bien, para Fraser, existen dos abordajes de solución transversales al reconocimiento y la redistribución que denomina afirmación y transformación. La “afirmación” no desestabiliza la estructura en que reposan las injusticias, sino que busca atenuar los efectos injustos del orden social. En las reivindicaciones culturales, la solución de la “afirmación” es el multiculturalismo, tan arraigado en los discursos del Estado-nación desde la década del noventa. Por otro cauce, el abordaje de la “transformación” se dirige hacia la deconstrucción del orden social que da cabida a la injusticia. Da como ejemplo la teoría *queer* que busca deconstruir la dicotomía homoheterosexual. Por su parte, las reivindicaciones económicas también pueden encauzarse por medio de estas dos soluciones. Si las clases explotadas toman el camino de la redistribución afirmativa, lucharán por combatir la injusticia económica, pero sin romper la estructura de clases en la que se encarna, lo que muchas veces deviene en una estigmatización del grupo. Por otro lado, si toman el camino de la redistribución transformadora, tenderán a corroer la diferenciación de clase, disminuyendo la desigualdad social y creando lazos colectivos, los que a su vez fomentarán una política de reconocimiento.

En síntesis, para Fraser, la atenuación transversal del dilema reconocimiento-redistribución centrado en los ejes de género y raza, pero ampliable a las comunidades bivalentes (sexualidad y clases) y comunidades entrecruzadas, se encuentra en la solución transformadora, en la búsqueda de la deconstrucción del orden social que engendra estas injusticias. Por este camino, se alcanza una política de reconocimiento que logra desdibujar la diferenciación del grupo y combatir reconocimientos inoportunos como el de grupos vulnerables o minorías indeseables. En esta conjugación del reconocimiento transformador y de la redistribución transformadora, los grupos que viven tanto injusticias socioeconómicas como culturales pueden encontrar una vía esperanzadora de lucha. En esta dirección, el antirracismo deconstructivo y el antirracismo redistributivo transformador buscan que las dicotomías raciales sean diluidas y den paso a una red de múltiples diferencias móviles que, “... combina la

política socioeconómica del antirracismo socialista con la política cultural del antirracismo deconstructivo o de la teoría crítica de la “raza”.¹³

¿Existe un devenir negro del mundo?

Desde la convergencia que plantea Fraser entre socialismo y antirracismo deconstructivo, nos preguntamos, siguiendo las lecturas de Mbembe:¹⁴ ¿existe un devenir negro del mundo? De algún modo, la fusión entre ambas soluciones transformadoras que expone Fraser nos habla sobre la emancipación de “los condenados de la tierra”¹⁵ y desde aquí, podemos reflexionar sobre las múltiples formas que ha tomado el signifiante “negro” en la actualidad. Para desarrollar esta idea, Mbembe centra su debate en dos palabras, África y negro, para ir diseccionando la arqueología de la subjetividad colonial, visibilizando la construcción de esta razón moderna eurocéntrica que configuró a África como un terreno salvaje, que solo podía abastecer de hombres-cosa-mercancía al capitalismo y que, desde entonces, ha ido expandiendo esta lógica extractiva hacia un terreno global.

En este contexto, la razón negra designa un conjunto de discursos y de prácticas. Designa, en suma, el trabajo cotidiano que consistió en inventar, contar y hacer circular fórmulas, textos y rituales para lograr el advenimiento del negro como sujeto de raza y exterioridad salvaje; trabajo cotidiano cuyo fin era hacer del negro un sujeto susceptible de descalificación moral y de instrumentalización práctica.¹⁶

Sin embargo, existe otra cara de la razón negra, en la que se habilita la conciencia negra del negro, su búsqueda por configurar una comunidad nueva que otorgue voz a una existencia propia, al tiempo que combata las ontologizaciones que producen la fabricación de sujetos de raza.

Para comprender el “devenir negro del mundo” que propone el autor, es necesario entender la economía libidinal que estructura lo colonial, que exponen autores como Fanon y Bataille con los que dialoga constantemente. Mbembe retoma de Fanon la vida psicológica que plantea

¹³ Fraser, “Reconocimiento y Redistribución”, 153.

¹⁴ Achile Mbembe, *Crítica de la razón negra* (Buenos Aires: Ned, 2016).

¹⁵ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2007).

¹⁶ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 68.

el poder colonial y su cura psíquica, que fija un límite entre *un ellos* y *un nosotros*, una dualidad desde la cual se observa a un Otro vaciado en contenido y en posibilidades, al tiempo que representa y convence al otro de su incapacidad de autogobierno, lo convence de ser espectador de una existencia impropia.

Paralelamente, retoma la idea del gasto y la deuda de Bataille, para plantear la ligazón histórica de la negritud con la cuestión del extractivismo. El negro ha sido significado como aquel que suministra excedente al capitalismo y extrae plusvalor de su trabajo, energía de su vida psíquica y su cuerpo. Mbembe intenta hacer converger dos tradiciones del pensamiento crítico: por un lado, la formación y la lucha de clases; por otro, la comprensión de la formación de razas, que atiende al equívoco de trabajarlas en forma disociada, dado que el capitalismo ha tenido desde su génesis la necesidad de producir “excedentes raciales” que son al mismo tiempo “excedentes materiales”, lo que yuxtapone la formación de clases con la formación de razas; el vínculo entre raza y clase es el motor de la genética originaria capitalista.

Este vertiginoso ensamblaje lo describe en tres momentos. Primero, el de la trata atlántica entre los siglos XV y XIX, en el que ocurre la transformación de los hombres y las mujeres originarios de África en “hombres-objetos, hombres-mercancía y hombres-moneda de cambio”,¹⁷ momento constitutivo de la razón negra y de la formación del sujeto de raza. El segundo momento comienza en el siglo XVIII con la escritura negra, en el que los negros que han sido devenidos en sujetos de raza comienzan a articular un lenguaje propio, a constituir un segundo texto de la razón negra, que viene a diseccionar la ingeniería cimentada por la razón moderna. Este momento está marcado por las revueltas, la búsqueda por la abolición de la trata, las descolonizaciones africanas, las luchas por los derechos civiles y el desmantelamiento del *apartheid* en el siglo XX. El tercer momento es el de la expansión de los mercados a escala planetaria, de un mundo altamente financiarizado, militarizado y digitalizado, de proliferación de las fronteras, proliferación de excedentes, proliferación

¹⁷ *Ibíd.*, 27.

de negritud. Es el momento del neoliberalismo. El autor lo expresa en las siguientes palabras:

Debe comprenderse como una fase de la historia de la humanidad dominada por las industrias del silicio y las tecnologías digitales; es además, la era durante la cual el corto plazo está a punto de ser transformado en una fuerza procreativa de la forma-dinero. Ocurre que, después de alcanzar su máximo punto de fuga, el capitalismo puso en marcha un movimiento de escalada. Así, el neoliberalismo descansa en la visión de que “todos los eventos y todas las situaciones del mundo de la vida (pueden) estar dotados de un valor en el mercado.”¹⁸

Para Mbembe, este tercer momento configura una vida psíquica amparada en los modelos cognitivos de la neurociencia y la neuroeconomía, y construye la ficción de un sujeto empresario de sí mismo. Este sujeto mantendría diferencias con respecto al sujeto alienado de la primera industrialización. Es un sujeto del deseo que debe regular su conducta en función de las normas del mercado, lo que profundiza la extracción de energías pulsionales y reconfigura la comprensión de la raza y el racismo. En adelante, la extracción de excedente material y pulsional de la que fueron parte los esclavos negros del primer capitalismo amenaza a los nuevos condenados de la tierra: los reportados, los inmigrantes, los reprimidos, los estigmatizados, los clandestinos, los sin papeles, los ilegales, los expulsados, los intrusos, los subalternos, y tiende a una universalización de la condición negra, a la universalización del hombre-cosa-mercancía. Es la proliferación de un “racismo sin razas”, que tiene lugar en un mundo en donde aumentan los significantes para la figura del “negro”.

Para Mbembe, las variantes del racismo reaparecen en el siglo xx con un retorno del abordaje biológico, lo que queda revelado en el pensamiento genómico, las tecnologías reproductivas y la selección de embriones.

De la misma manera, la reactivación de la lógica de la raza trae aparejada una potenciación de la ideología de la seguridad, la instauración de mecanismos orientados a calcular y minimizar los riesgos y hacer de la protección la moneda de cambio de la ciudadanía.¹⁹

¹⁸ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 28.

¹⁹ *Ibid.*, 58.

Esto se evidencia en las políticas antimigratorias adoptadas en la actualidad por Estados Unidos y Europa.

Conclusiones

En este recorrido por las formas del racismo contemporáneo, junto a las especificidades de las reivindicaciones de los grupos a fines del siglo XX, los autores nos revelaron las habilitaciones y obturaciones que significan las diferencias culturales, las posibilidades de resistencia y de lucha que activan, como también las que desactivan por medio de la desarticulación de la lucha colectiva contra el capitalismo global.

Un racismo sin razas, ¿no es justamente el desdibujamiento de la negación de la identidad, enmarcada en una especificidad que retiene el conflicto contra el capital global? El multiculturalismo, ¿no es una salida a una crítica a la razón jamás trascendida?

La posibilidad de generar transformaciones en las que converjan las reivindicaciones económicas y culturales radica en —desde la reflexión que despiertan los autores analizados— la deconstrucción de la bivalencia del orden social, que instala la posición del Otro en torno a la Cultura, la posición del Otro en torno al Amo, la posición del Otro ante el Capital. Esta licuación de la especificidad de grupo podemos comprenderla desde la idea de Mbembe del devenir negro del mundo, lo que nos hace reflexionar sobre la lucha en común, desde las particularidades, pero amparada en una identidad compartida, la de los nuevos condenados de la tierra, que logre fortalecer la lucha contra el capitalismo global, como también, que desanude las diferenciaciones ontológicas desarrolladas por la razón moderna, de las cuales son hijas las de la llamada posmodernidad, ya que la crítica a la modernidad no se completa si no se trata la problemática racial.

Isabel Salazar Bravo
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
isasalazarb@gmail.com

Recibido: 7 de mayo de 2018
Aprobado: 26 de noviembre de 2018