

Patricia HILL COLLINS
Sirma BILGE

Interseccionalidad



Ediciones **Morata** S.L.

Fundada en 1920

Nuestra Señora del Rosario, 14, bajo

28701 San Sebastián de los Reyes – Madrid - ESPAÑA

morata@edmorata.es – www.edmorata.es

Título original de la obra:
Intersectionality

© 2016 Polity Press

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge.

All rights reserved

© 2016 Patricia HILL COLLINS y Sirma BILGE

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

Todas las direcciones de Internet que se dan en este libro son válidas en el momento en que fueron consultadas. Sin embargo, debido a la naturaleza dinámica de la red, algunas direcciones o páginas pueden haber cambiado o no existir. El autor y la editorial sienten los inconvenientes que esto pueda acarrear a los lectores pero, no asumen ninguna responsabilidad por tales cambios.

© EDICIONES MORATA, S. L. (2019)
Nuestra Sra. del Rosario, 14, bajo
28701 San Sebastián de los Reyes (Madrid)
www.edmorata.es-morata@edmorata.es

Derechos reservados
ISBNpapel: 978-84-7112-966-6
ISBNebook: 978-84-7112-967-3
Depósito legal: M-30.616-2019

Compuesto por: M. C. Casco Simancas
Printed in Spain - Impreso en España
Imprime: ELECE Industrias Gráficas, S. L. Algete (Madrid)

Imagen de cubierta: © PhilAugustavo/iStock. Reproducida con autorización.



Contenido

Prefacio	9
CAPÍTULO 1. ¿Qué es la interseccionalidad?	13
CAPÍTULO 2. La interseccionalidad como investigación y praxis críticas	39
CAPÍTULO 3. ¿La verdadera historia de la interseccionalidad?	67
CAPÍTULO 4. La difusión global de la interseccionalidad	89
CAPÍTULO 5. Interseccionalidad e identidad	113
CAPÍTULO 6. Interseccionalidad, protesta social y neoliberalismo	133
CAPÍTULO 7. Interseccionalidad y educación crítica	153
CAPÍTULO 8. Retorno a la interseccionalidad	181
Bibliografía	193
Índice de nombres y materias	207

Interseccionalidad e identidad

Estudiantes, profesores y activistas de distintos movimientos han utilizado la interseccionalidad como instrumento analítico para generar formas más amplias de entender las identidades individuales y colectivas. En el Capítulo 3 veíamos que la Colectiva del río Combahee se sirvió de la interseccionalidad como parte de su proceso de empoderamiento. La estrategia de entender las identidades como construidas y múltiples era una característica fundamental de su análisis político. Estas primeras expresiones de la identidad dentro de la interseccionalidad adquieren hoy muchas formas. Por ejemplo, los artículos académicos, los relatos personales, la investigación etnográfica y los escritos creativos incluidos en *Critical Articulations of Race, Gender, and Sexual Orientation*, apuntan a la aparición de complejas identidades sexuales dentro de diversas configuraciones de sistemas de opresión entrelazados (HOWARD 2014). Asimismo, los ensayos de *Critical Autoethnography: Intersecting Cultural Identities in Everyday Life* investigan los complejos entrelazamientos de las experiencias interpersonales del género, la sexualidad, la raza, la etnia y la capacidad, y su relación con sistemas mayores de poder, opresión y privilegio social (BOYLORN y ORBE 2014). Esta atención a la construcción social de las identidades ha sido para muchos un espacio de empoderamiento individual y colectivo.

Pero hay en la interseccionalidad, en especial en el ámbito académico, una tendencia muy extendida a valorar el análisis debido precisamente a la importancia que la identidad ha tenido para la interseccionalidad. Cada vez son más las personas para las que la interseccionalidad es una teoría de la identidad. Consideremos, por ejemplo, el resumen que se hace de esta idea en la introducción del número especial de una revista dedicado a "Raza, clase y género": "Otra característica de este número es su grado de tratamiento de la

interseccionalidad: una perspectiva de múltiples facetas que reconoce la riqueza de las identidades construidas socialmente que se juntan para hacer de cada uno de nosotros un individuo único” (LIND 2001, pág. 3). Es indudable que la interseccionalidad valora la riqueza de las identidades múltiples que hacen única a cada persona. Pero la interseccionalidad también significa mucho más que esto. Entender la interseccionalidad principalmente como una teoría, a menudo con el fin de criticarla, exagera algunas de sus dimensiones e infravalora otras.

Determinar la relación entre la identidad y la interseccionalidad es trascendental. Para explorar estas relaciones, este capítulo analiza las que hay entre la política de identidad y la interseccionalidad como forma de investigación y praxis críticas. Para empezar, dado que las cuestiones referentes a la conexión entre la identidad y la interseccionalidad trascienden de los debates actuales de la academia, este capítulo no empieza con los debates académicos sino con el hip hop. Los debates sobre la identidad despiertan mucha atención entre los estudiosos, de modo que es útil analizar un proyecto diferente de investigación y praxis críticas, activo sobre todo fuera de la academia pero que tiene importantes vínculos con la interseccionalidad.

En segundo lugar, el capítulo estudia determinados aspectos de los actuales debates académicos referentes a las conexiones de la identidad y la interseccionalidad. El tono de estos debates suele reflejar el propósito de negar la relevancia de la identidad y de la interseccionalidad para proyectos de justicia social significativos, y por esta razón el capítulo se centra en una versión particular de estos debates: los estudios que critican la interseccionalidad por sus vínculos con la identidad. En este sentido, el contexto social importa. Es posible que los académicos que critican los vínculos entre la identidad y la interseccionalidad formulen argumentos sugerentes, pero normalmente lo hacen desde los centros universitarios del Norte Global. Existen múltiples puntos de vista sobre la identidad y la interseccionalidad, sin embargo, este grupo reducido pero muy visible hace oír su voz con relativa intensidad.

Por último, el capítulo concluye con tres importantes ideas sobre la identidad que pueden ser útiles para la interseccionalidad. Ninguna de ellas es nueva, pero pueden ayudar a que la interseccionalidad mantenga su centro de atención en la justicia social.

El hip hop, la interseccionalidad y la política de identidad

En temas de identidad, la interseccionalidad y el hip hop tienen semejanzas que merecen ser consideradas. En la creación del hip hop y de la interseccionalidad han sido fundamentales las personas que vivieron la discriminación de raza,

clase, edad y sexualidad, por esto es lógico que haya importantes paralelismos entre estas dos formas de investigación y praxis críticas. Concretamente, establecer un diálogo entre la interseccionalidad y el hip hop puede ofrecer un nuevo ángulo de visión sobre la política de identidad de uno y otra.

El tema de la identidad sin duda ha sido importante para la interseccionalidad. La Colectiva del río Combahee (CRC) fue una de las manifestaciones más claras de la política de identidad expresadas durante el momento fundacional de la interseccionalidad. La Declaración de la CRC sigue siendo una de las formulaciones más agudas del tipo de política de identidad propio de la interseccionalidad. Estos son en resumen los principios y las características fundamentales de la CRC: (1) sus miembros entendían la identidad como una realidad de múltiples formas derivadas de su ubicación social como mujeres afroamericanas dentro de sistemas de opresión entrelazados, (2) conceptualizaban las identidades como proyectos políticos que se materializan despertando la conciencia sobre las condiciones de vida comunes dentro de unas estructuras de poder, (3) entendían el feminismo negro como el movimiento político lógico para combatir las opresiones múltiples y simultáneas de las que eran víctimas las mujeres negras, y (4) la CRC señalaba la importancia de construir una identidad colectiva como proyecto político para las mujeres de color y otros grupos desempoderados como ellas. La Declaración señala claramente que la política de identidad es un instrumento fundamental de resistencia contra la opresión y que depende plenamente de la interpretación de la identidad como ubicación política, no como esencia (ALCOFF 2006, pág. 15). Es la idea de identidad que tenía en mente CRENSHAW en su importante artículo sobre la interseccionalidad (CRENSHAW 1991).

El hip hop muestra una sensibilidad parecida sobre la identidad, aunque de forma menos explícita que la interseccionalidad. Al margen de las letras, la música rap es una poderosa forma de expresión personal con la que los jóvenes subrayan la identidad individual. En el contexto global actual, los jóvenes están en condiciones de articular una política de identidad que critique las dificultades sociales a que les somete el neoliberalismo. Los jóvenes suelen ser de los primeros que ven las interconexiones entre los sistemas de poder que les ponen en situación de riesgo, principalmente porque viven a diario la creciente desigualdad social global. Son jóvenes y experimentan de primera mano las desigualdades sociales asociadas a la edad, por esto los niños, los adolescentes y los adultos jóvenes están en una especial posición estratégica para percibir las desigualdades sociales intersectantes de la etnia, la religión, el género, la sexualidad y la raza. Saben que sus barrios cuentan con menos servicios y son objeto especial de la vigilancia policial. Se dan cuenta de que sus escuelas están en edificios viejos y ruinosos, con profesores con menos experiencia y unos libros de texto desfasados. Saben que los empleos para adolescentes son muy escasos, y los que hay pagan unos salarios muy bajos y prácticamente no redundan en prestación alguna. La raza, la clase, el género y la ciudadanía desempoderan a

muchos grupos en las políticas neoliberales, pero la edad, que afecta a todas estas categorías, hace que los jóvenes vivan los problemas sociales con más intensidad.

Muchos artistas del hip hop, pese a su comercialización por parte de grandes corporaciones, hablan de múltiples problemas sociales de los jóvenes. Las prácticas asociadas al hip hop, por ejemplo, las letras rap que critican a la policía y las escuelas, los grafiti que llenan los espacios públicos y el rechazo a seguir las normas, perturban el *statu quo* neoliberal. Al principio se decía que el hip hop no era más que “ruido”, pero hoy se interpreta cada vez más como una forma de política cultural que complementa la política tradicional del voto y la representación (CLAY 2012; ROSE 1994). Además, los jóvenes, por su propia condición de tales, no pueden votar aún y raramente poseen cualidades y tiempo para ser elegidos para la función pública. ¿Cómo expresan, pues, su protesta? Ante una educación, un mercado laboral y otras instituciones sociales que forman parte del dominio estructural del poder, y sometidos a la política del dominio disciplinario de este, recurren a otros medios para expresarse políticamente. La música, el baile y el arte del dominio cultural del poder y la política personal del dominio interpersonal adquieren mayor importancia. Tanto el dominio cultural como el interpersonal se centran en la importancia de la identidad. En el hip hop, los adolescentes y jóvenes cuentan la historia de sus propias vidas, las verdades de sus propias experiencias: el hip hop no es política de identidad en abstracto, sino un importante espacio para desarrollar el tipo de política de identidad colectiva en la que se inspira la actual praxis interseccional (véase, por ejemplo, CHUN, LIPSITZ y SHIN 2013; TERRIQUEZ 2015).

Por lo que se refiere a los vínculos entre la política y la identidad, la interseccionalidad y el hip hop se encuentran ante problemas parecidos que configuran la política de identidad de una y otro: en primer lugar, la interseccionalidad y el hip hop han experimentado un rápido crecimiento con la progresiva difusión de sus ideas en diferentes medios globales. Los dos sirvieron para que las políticas de identidad colectiva de grupos desempoderados pasaran al espacio público. Es posible que esta difusión haya sido importante para la construcción de la propia identidad colectiva. En los primeros años de la década de 2000, la difusión global del hip hop superó la de la interseccionalidad. Los medios de comunicación de masas y el espacio digital han sido fundamentales para la difusión del hip hop en espacios urbanos globales. Su expansión hasta convertirse en un fenómeno global ha ido de la mano de la comercialización de sus figuras más importantes, y de iniciativas de jóvenes cuyos relatos identitarios reflejan sus circunstancias locales. La política de identidad de los jóvenes ocupa este disputado espacio entre las presiones conformistas del neoliberalismo y el espíritu participativo del hip hop, especialmente evidente en las letras, que dan voz a todos. En esta acelerada era digital, la estética y la política del hip hop han sido articuladas y rearticuladas por jóvenes de muy distintos lugares. Cada barrio o ciudad tiene

su particular historia, de ahí que el hip hop adopte formas distintas y plantee problemas diferentes. El hip hop no tiene líder ni una forma arquetípica. Es una amalgama de proyectos locales escasamente relacionados, donde los propios medios sociales reconfiguran constantemente el significado de local.

El hip hop es un auténtico fenómeno global, y su difusión ha ido mucho más allá de su espacio original en Estados Unidos. Los jóvenes de Norteamérica, el Caribe, América Latina, Asia y África lo utilizan como forma de política cultural para analizar importantes problemas sociales. Por ejemplo, los jóvenes musulmanes utilizan el hip hop para denunciar la guerra de Occidente contra el terrorismo (véase AIDI 2014). El grupo aborigen de hip hop *A Tribe Called Red* defiende el movimiento *Idle No More* (Nunca más inactivos) (véase SHINGLER 2013). El Atlántico Negro es otro importante eje de la difusión del hip hop. La migración desde África, Oriente Medio y el Sur Asiático ha creado nuevos problemas sociales para los jóvenes que muy a menudo no encuentran sitio ni en su país de origen ni en los de destino. La heterogeneidad de experiencias de los jóvenes hace que los problemas a los que se enfrentan puedan parecer similares en algunos aspectos pero no en otros. Por ejemplo, los problemas de los jóvenes que viven en barrios segregados en las afueras de las ciudades francesas son similares a los de los jóvenes urbanos que viven en el centro de las ciudades estadounidenses. El hip hop francés y el de Estados Unidos reflejan un ambiente parecido. En cambio, los jóvenes que viven en ciudades pequeñas y pueblos, donde las realidades rurales son distintas, suelen recurrir a las culturas locales para adaptar su hip hop como forma artística de expresar su política de identidad.

En segundo lugar tanto la interseccionalidad como el hip hop reconocen la importancia de las identidades para la conciencia y el comportamiento políticos. Una y otro ofrecen análisis alternativos de los problemas sociales y, además, proponen reconfigurar las identidades como componente importante de la política. Las comunidades del hip hop consideran que los relatos personales de identidad influyen sobremanera en la vida cotidiana de las personas, en especial cuando responden a problemas sociales. En su etnografía, *5 Grams: Crack Cocaine, Rap Music, and the War on Drugs*, BOGAZIANOS sostiene que el hip hop ofrecía un relato alternativo de las drogas que, a la vez, criticaba las políticas públicas de criminalización que demonizaban y encarcelaban a los jóvenes de color. BOGAZIANOS tiene su tesis de cómo consiguió tal cosa el hip hop: “El rap, la literatura etnográfica sobre el tráfico de drogas y los estudios sobre la disminución de la violencia en Estados Unidos, apuntan a que, en efecto, los jóvenes han hecho grandes esfuerzos por controlarse, formarse y reprimirse” (BOGAZIANOS 2012, pág. 12). En otras palabras, los jóvenes veían los problemas de las identidades estereotipadas que se les fabricaban, y para oponerse a ellas utilizaban la música rap. BOGAZIANOS señala que el declive de los mercados de la droga y la consiguiente reducción de la violencia mortífera que se inició a principios de los años noventa “estuvieron muy influidos por el estigma cultural que los jóvenes más afectados por la

cocaína atribuían a sus consumidores, a los que se referían despectivamente como ‘coqueros’” (BOGAZIANOS 2012, pág. 4). Dicho de otro modo, los jóvenes no solo proponían un análisis alternativo del consumo de cocaína sino que creaban, politizaban y censuraban la identidad del “coquero” como parte importante de su respuesta política a las drogas. Los jóvenes autodefinen sus propias identidades, una tarea importante para personas desempoderadas que constantemente han de crear identidades significativas como respuesta a los estereotipos que se les imponen desde arriba.

En tercer lugar, el hip hop y la interseccionalidad rechazan las ideas de identidad que oponen el individuo al colectivo. Ambos destacan, en su lugar, que cuando las personas ven cómo sus experiencias vitales individuales van unidas a unas fuerzas sociales más amplias aparece la conciencia colectiva. Los relatos del hip hop critican muchos procesos sociales a los que la interseccionalidad también se opone, pero lo hacen a través de la descarada reivindicación de una política de identidad colectiva como vehículo de la crónica social. Por ejemplo, los jóvenes de color, en especial los de espacios urbanos, conocen muy bien los efectos que la falta de financiación o el abandono de la enseñanza pública tienen para sus vidas. En las zonas urbanas, este abandono de la educación es el catalizador del flujo de relatos de jóvenes sobre diversas formas de injusticia social. El hip hop suele hablar de temas muy crudos, señalando los efectos que políticas decididas en otros sitios tienen en la vida de los jóvenes. Creado inicialmente por jóvenes afroamericanos, afrocaribeños y latinos pobres y de clase trabajadora como mecanismo para expresar los efectos de las dificultades económicas, sociales y políticas en sus vidas, y los sentimientos que les generaban, el hip hop ha ido mucho más allá de la crítica y ha abierto un espacio para una nueva política de identidad.

Las letras rimadas son un excelente medio para transmitir relatos que se funden con las múltiples identidades de la interseccionalidad. Con esos poemas, los artistas individuales comparten experiencias de agresiones sexuales, elaboración de perfiles raciales, pobreza, violencia homófoba, expulsión de la propia familia, mendicidad y las lamentables condiciones de sus escuelas públicas. Pero no lo hacen ocultándose en conversaciones privadas, sino en medios públicos, en comunidades de apoyo que ellos mismos crean y mantienen. Esas rimas se convierten en centro de recuperación de las heridas provocadas por la mezcla de diversas formas de opresión. Pero los relatos de estos poemas no ponen el acento exclusivamente en la ira ni la tristeza. Forman parte de una expansión más amplia del hip hop que incluye a artistas de diferentes géneros, orientaciones sexuales, creencias religiosas e incluso edad (también existe el rap “de la vieja escuela”) de modo que demuestran la importancia del arte como espacio de amor, recuperación e intimidad.

Un último punto importante es que la interseccionalidad y el hip hop se enfrentan por igual al reto de reflexionar sobre sus respectivas políticas de

identidad. Las universidades han sido importantes enclaves para la emergencia y la institucionalización de la interseccionalidad, espacios que han hecho de la erudición la cara visible de la política cultural de la interseccionalidad. En cambio, el terreno del hip hop es el de la música industrial, una institución con una historia más visible de explotación de los artistas. La visibilidad del hip hop en la televisión, la música y la moda plantea preguntas sobre la política cultural como forma de activismo político. En muchos sentidos, la manipulación de las identidades y de la política de identidad es más visible en los vídeos musicales de medios sociales que en los libros de texto y los artículos de investigación de medios académicos más respetados. La industria de la cultura conoce el poder de sus propias prácticas. Como género, el hip hop se enfrenta a las relaciones capitalistas de mercado propias del neoliberalismo desde una posición aparentemente distinta, circunstancia que lo hace extremadamente rentable. Del mismo modo, la interseccionalidad sufre las presiones que la quieren convertir en un nuevo producto destinado al consumo académico.

Es posible que el hip hop tenga el potencial de promover una política de identidad colectiva que asuma una conciencia crítica, pero ¿lo hace realmente? Profesionales de la academia y del hip hop han criticado por igual el rap, en particular porque fomenta la hipermasculinidad, la misoginia y la homofobia. El análisis de las canciones de mayor éxito de *Billboard* avala sin duda esta impresión. Pero no basta con criticar sin más esa política de género, sexualidad y etnia: hay que enfrentarse a ella dentro del hip hop. Otros análisis más minuciosos de académicos y músicos que quieren desarrollar el hip hop como forma de investigación crítica, sitúan en primer plano consideraciones interseccionales más complejas (véase, por ejemplo, CLAY 2008; POUGH 2004).

Estudios académicos que utilizan la interseccionalidad para analizar grandes éxitos del hip hop arrojan luz sobre la política de identidad de este. En *Hip Hop Desis: South Asian Americans, Blackness, and Global Race Consciousness*, SHARMA hace un excelente y minucioso análisis de la política de identidad de los jóvenes deshi en el hip hop (SHARMA 2010). Examina cómo se mueven por el terreno de la raza, la clase, el género y la condición de inmigrantes los jóvenes deshi, sudasiáticos de clase media. Analiza cómo estos jóvenes deshi fabrican identidades como respuesta a una serie de circunstancias: (1) las relaciones con sus padres, que quieren que conserven la cultura india y el estilo de vida de la clase media, (2) sus diversas ubicaciones sociales dentro de las diferentes comunidades sudasiáticas donde el hecho de ser indios y de clase media les privilegia, y (3) los barrios donde residen, que pueden ser blancos o de diversas razas. SHARMA estudia cómo el hip hop ofrece un espacio alternativo para los jóvenes deshi, que lo usan para esculpir nuevas identidades en esas políticas que critican. SHARMA se ocupa de todas las complejidades de las mujeres del mundo del hip hop que hacen caso omiso de los guiones de género y de sexualidad. También plantea preguntas sobre la propiedad del hip hop y demuestra que los

desi ven las conexiones con las personas negras y el racismo global, efectivamente, pero utilizan de forma creativa el hip hop para nuevos proyectos.

En su etnografía, *Hip Hop Underground: The Integrity and Ethics of Racial Identification*, Anthony Kwame HARRISON analiza desde otro punto de vista la política de identidad asociada al hip hop, en este caso el análisis de una comunidad diversa de jóvenes que se identifican como negros, latinos, blancos, mixtos o LGBT (HARRISON). En su análisis etnográfico de los jóvenes que participan del hip hop *underground* del Área de la Bahía de San Francisco, o “hip hop *underground* de la Costa Oeste”, HARRISON ve “la desaparición de las barreras que tradicionalmente han separado a los actores del hip hop de su público, o a los productores de los consumidores”. Observa una comunidad cultural formada por múltiples identidades raciales, étnicas, sexuales y de género, un espacio nuevo abierto por el hip hop. Además, es una comunidad también política porque cuestiona las relaciones de poder dominantes y se propone construir una comunidad más democrática (COLLINS 2001).

Imani PERRY hace un análisis más prudente de la política de identidad del hip hop, y señala que en el fondo de esta forma de política cultural están las reglas de la democracia participativa y la competencia del mercado libre capitalista. Su análisis de las contradicciones internas del hip hop señala su asombroso parecido con las de la interseccionalidad: “la mezcla de la democracia (‘Di lo que piensas’) y la meritocracia (‘Sé el mejor Emcee’) propia del rap está continuamente en peligro” (PERRY 2004, pág. 7). Para la autora, el hip hop es un espacio democrático donde la expresión es más importante que ceñirse a lo aceptable. El hip hop se niega a reprimir el impulso a ocuparse de cuestiones tabú, represión habitual en algunos segmentos de la cultura popular estadounidense. Esta tendencia a silenciar a los desfavorecidos no solo se produce fuera de las comunidades afroamericanas sino también en su propio seno. El hip hop se resiste a silenciar determinadas políticas, ideologías, preferencias sexuales u otras cuestiones controvertidas. Es posible que el hip hop cree un espacio de libertad intelectual, pero PERRY también señala las complejidades de este espacio:

El hip hop puede ser democrático, pero como comunidad musical no es inherentemente liberador. Determinados artistas se fijan objetivos liberadores, con letras que protestan contra el racismo, el sexismo, el clasismo, y con ello los sacan a la luz. Pero el hip hop no es una “música de la liberación”. La democracia ideológica inherente al hip hop evita el tipo de marco político coherente necesario para que se lo pueda considerar como tal.

El hip hop, como todo, también es un espacio político controvertido, con su propia forma de política de identidad.

Debates académicos sobre la interseccionalidad y la identidad

La política de identidad es fundamental tanto en la interseccionalidad como en el hip hop, por esto los actuales debates académicos sobre la identidad pueden parecer algo extraño y alejado de la realidad. Si el tratamiento de la política de identidad dentro de la academia no fuera más que una cuestión de debate erudito, el análisis del hip hop como forma de política cultural habría sido innecesario. Pero, por su asociación durante mucho tiempo a la política de identidad, y por el recelo que por esta misma razón ha despertado en los círculos académicos, a la interseccionalidad le interesa mucho dejar clara esta cuestión de la identidad. En este sentido, nos centramos en las críticas de las que es objeto para preguntar qué tipo de identidad, según estas críticas, es el que va asociado a la interseccionalidad. Y si esta está tan condicionada por su política de identidad, ¿debe alejarse de cualquier interés y estudio relacionados con la identidad?

La erudición académica que se ocupa de la identidad como característica *definitoria* de la interseccionalidad entiende la identidad en un sentido más limitado que el expuesto hasta aquí en este libro. Algunos críticos hablan de la interseccionalidad como algo inherentemente defectuoso por su insistencia exagerada en la identidad, e incluso recomiendan abandonarla por completo. Otros también señalan el excesivo énfasis en la identidad dentro de la interseccionalidad, y aconsejan a sus estudiosos que le presten menos atención. Ambos tipos de crítica consideran que la interseccionalidad atribuye a la identidad demasiada capacidad para explicar fenómenos sociales y procesos políticos.

Una de las críticas a la interseccionalidad es que se sirve en exceso de la identidad como categoría de análisis. En otras palabras, debido a su atención desmedida a la identidad, la interseccionalidad no atiende como debiera los análisis estructurales, en especial los materialistas de la clase y el poder. Sin embargo, la lectura atenta de los estudios sobre la interseccionalidad, antiguos y actuales, revela que estas críticas de la interseccionalidad y la identidad solo se sostienen si se ignora el papel fundamental que la interseccionalidad ha dado a los análisis estructurales desde el principio. Por ejemplo, la obra de BEAL, la Declaración de la CRC, y la atención explícita a la transformación social de figuras clave que llevaron la interseccionalidad a la academia, señalan que, en lo que a cuestiones de identidad se refiere, la interseccionalidad insiste desde hace mucho en una mezcla de análisis estructurales y culturales. Por ejemplo, Nirmala EREVELLES plantea la discapacidad desde la perspectiva de “las verdaderas condiciones sociales y económicas que afectan a la vida de las personas (discapacitadas), y que actualmente están mediatizadas por la política de raza, etnia, género, sexualidad y nación” (EREVELLES 2011, pág. 26). Es uno de los muchos ejemplos

que demuestran que los análisis materialistas siguen siendo importantes dentro de la interseccionalidad.

Otra crítica similar ve claramente en la interseccionalidad un interés exclusivo por ideas de la identidad que no reconocen la diferencia. El *esencialismo* conceptualiza a los individuos como poseedores de identidades fijas e inmutables, o identidades “esenciales” que las personas llevan a cuestas de una situación a la siguiente. En contraste con estas identidades individuales y esencializadas, se puede entender que las personas poseen múltiples “subjetividades” que construyen de una situación a otra. En otras palabras, es posible que las personas tengan muchas opciones y una considerable capacidad de intervención en lo que decidan ser. Gran parte de la erudición interseccional defiende este modo de entender la subjetividad humana: las personas expresan diferentes combinaciones de sus múltiples identidades de género, sexualidad, raza, etnia y religión en las distintas situaciones. El contexto social afecta al uso que las personas hacen de la identidad para crear espacio para la libertad personal.

Esta crítica del esencialismo se ha aplicado también a las identidades colectivas o de grupo. Dicen estos críticos que la identidad colectiva también puede tener un efecto negativo en la política de grupo si elimina las diferencias dentro de cada grupo. Por ejemplo, si el hip hop sitúa a los hombres afroamericanos como la identidad esencial para esta forma de política cultural, limita sus horizontes políticos porque ignora a las mujeres. La crítica del esencialismo y la política colectiva tiene cierta validez. De hecho, es obra de intelectuales que utilizan la interseccionalidad como instrumento de análisis. Por ejemplo, el importante libro de Cathy COHEN *The Boundaries of Blackness: AIDS and the Breakdown of Black Politics* analiza cómo el pensamiento esencialista que ignora las necesidades de los afroamericanos LGBT, las trabajadoras del sexo y otros grupos de las comunidades afroamericanas, puso en peligro las reacciones políticas al VIH (COHEN 1999). Más que desprestigiar la política de identidad en general, COHEN cuestiona a los afroamericanos que emplean complejas ideas interseccionales de la comunidad y la política. En el espacio de desarrollo de una política de identidad colectiva, el reto al que se enfrentan todos los grupos es el de autorregularse e intentar identificar y combatir las tendencias esencialistas de sus programas.

Pero el cuestionamiento de los grupos para evitar obstáculos esencialistas en el desarrollo de proyectos políticos colectivos no es el objeto principal de las críticas. Más bien, los críticos utilizan la política de tierra quemada de eliminar por completo la política de identidad para erradicar los efectos negativos del esencialismo. Sin embargo, considerar las relaciones de poder que generan desigualdad social significa que la deconstrucción de las identidades en una situación de desigualdad social afectará de modo desproporcionado a los pobres, las mujeres, los grupos raciales, los jóvenes, los inmigrantes sin papeles y grupos similares desamparados dentro de sistemas de opresión interseccionales.

Parece que las críticas de este tipo que mezclan la interseccionalidad con la identidad entienden la primera como un tipo de estudio de la segunda. Un ejemplo es la afirmación de Robyn WIEGMAN: “Actualmente la interseccionalidad circula en Estados Unidos como *la* protagonista de la culminación política en los ámbitos del reconocimiento de la identidad” (WIEGMAN 2012, pág. 240). Quiere decir la autora que la interseccionalidad es un marco importante para la reflexión política en áreas donde se considera que la identidad es importante para el conocimiento. Dice que la interseccionalidad “es ubicua en los campos de estudio que se basan en la identidad” (2012, pág. 2). Es una afirmación lógica si se da por supuesto que la interseccionalidad trata sobre todo, si no exclusivamente, de la identidad. Si se acepta la primera parte de la afirmación, es decir, que la interseccionalidad trata de la identidad, se abre la puerta a la segunda parte. ¿Exactamente qué identidades han sido fundamentales en la interseccionalidad en el pasado y cuáles lo son hoy? Asociar la interseccionalidad a las mujeres afroamericanas, a los latinos, los pobres y otras personas igualmente despojadas de poder la convierte en una forma inferior de estudios de identidad, porque las personas de las que se ocupa son inferiores. Es muy probable que no fuera esta la intención de WIEGMAN, pero el repliegue conceptual inicial sitúa esta clase de tesis en el camino que lleva a resultados como estos. En otras palabras, el problema no es la atención exagerada a la identidad, sino que la interseccionalidad se ocupa de un tipo de identidad equivocada, una identidad que se considera demasiado particular: la de las mujeres negras (e.g., NASH 2008). En este sentido, la interseccionalidad como estudio de la identidad se considera “excluyente” o “estrecha de miras”, porque pone el foco en las mujeres negras, las mujeres de color o las personas desempoderadas, cuando debería aspirar al “universalismo” (e.g., HUTCHINSON 2001).

Se plantea, pues, la pregunta de si la crítica de que la identidad es una categoría de análisis utilizada en exceso dentro de la interseccionalidad, la denuncia de que hay “demasiada identidad en la interseccionalidad”, en realidad dice que hay “demasiada *política de identidad* en la interseccionalidad”. En otras palabras, la crítica de la identidad se convierte en una forma de criticar la política de identidad sin enfrentarse directamente a los muchos grupos que la han reivindicado a lo largo de la historia. Vista la sólida interpretación de la política de identidad que influyó en la idea de interseccionalidad de los movimientos sociales, como una forma de investigación y praxis críticas, es importante considerar con mayor detenimiento las tres principales críticas de la política de identidad.

En primer lugar, se considera que la política de identidad es separatista y fragmentaria. La interseccionalidad se convierte en culpable por asociación: supuestamente divide los grupos en subgrupos cada vez más reducidos —“el problema del retroceso infinito” (EHRENREICH 2002)—. La idea promueve interpretaciones fragmentarias de la organización social, si es que reconoce la propia existencia de lo social. Esta acusación de fragmentación infinita suele utilizar la

espada de la política de identidad para defender el concepto de clase y política de clase contra la interseccionalidad (que se entiende como ámbito de la cultura). Según sus críticos, la interseccionalidad debilita la lucha de clase porque dirige la atención de la gente hacia asuntos culturales. Este alejamiento de la tradicional política de protesta contra las políticas del Estado favorece al capitalismo global (MITCHELL 2013). Destacados intelectuales de izquierdas no solo se muestran claramente reacios a la política de identidad sino que la caricaturizan burdamente. Por ejemplo, la acusación de John D. CAPUTO a la política de identidad se basa en importantes filósofos marxistas, como Alain BADIOU y Slavoj ŽIŽEK:

Hay una proliferación de políticas de identidad, de los derechos de las mujeres, los derechos de los homosexuales, los derechos de los discapacitados, u organizaciones difamatorias en contra de los hispanos o los italianos, etc., ante las que tanto BADIOU como ŽIŽEK se muestran sumamente escépticos. ŽIŽEK bromeaba hace poco diciendo que quería poner en marcha un grupo de defensa de los derechos necrófilos. Cada segmento de la política de identidad crea un nuevo mercado de revistas especializadas, libros, clubes, webs, DVD, emisoras de radio, grupos de lectura para sus propagandistas más comerciales, etc. Con la creación de una serie interminable de diferencias que no dejan de multiplicarse, de nuevos mercados especializados, la identidad cultural se reviste de sistema de capital global en continuo crecimiento.

(CAPUTO 2009, pág. 6)

En otro ejemplo, la feminista Eve MITCHELL se ocupa de la interseccionalidad, que mezcla con la política de identidad, para recentrar un análisis de clase: "Dado que la política de identidad, y, por consiguiente, la teoría de la interseccionalidad, son una política burguesa, las posibilidades de lucha son también burguesas. La política de identidad reproduce la aparición del individuo alienado bajo el capitalismo y, con ello, la lucha adopta, en el mejor de los casos, la forma de igualdad y, en el peor, formas de lucha individualizadas" (MITCHELL 2013).

En segundo lugar, dicen los críticos que la política de identidad da mayor valor al reconocimiento cultural que a la redistribución de la riqueza. Es decir, los grupos que defienden la política de identidad buscan el reconocimiento de sus limitados intereses, en lugar de comprometerse con el bien social en sentido más amplio. Es una afirmación que hace caso omiso de muchos estudios que documentan cómo los grupos desempoderados abordan el problema de la justicia social desde dos frentes inseparables: el empoderamiento cultural (raza, género y sexualidad) y la redistribución de la riqueza (clase). Las mujeres de color tuvieron que integrar necesariamente sus reivindicaciones de igualdad, reconocimiento y redistribución. Separarlas era práctica o analíticamente imposible cuando el racismo y el sexismo siempre estructuraban la forma concreta de explotación de clase de las mujeres (BHANDAR 2013). Tratar esas reivindicaciones como asuntos independientes y decir que los grupos pueden preferir una en

detrimento de la otra, no concuerda con las pruebas empíricas derivadas de proyectos políticos como el actual movimiento de las mujeres afrobrasileñas. En concreto, al clasificar como culturales las reivindicaciones de género y raza y separarlas de las reivindicaciones de justicia social, esta crítica no contempla que la injusticia económica se basa en formas de estructuras de género y racializadas históricamente específicas.

Una tercera crítica de la política de identidad dice que esta fomenta el victimismo. En otras palabras, las personas que defienden la política de identidad hacen de un tipo u otro de condición de víctima —como la de las mujeres, los negros o los discapacitados— la base de sus reivindicaciones de reconocimiento separatistas. Sus exigencias políticas se basan exclusivamente en el victimismo, sin dar valor a nada más. Es interesante señalar que dentro de la crítica de izquierdas de la política de identidad y, por implicación, de la interseccionalidad cuando se equipara con la política de identidad, vituperar la política de identidad por su supuesta cultura victimista une a marxistas e izquierdistas posmodernos, dos corrientes de pensamiento que normalmente no coinciden. Dentro de la crítica marxista, la tesis del victimismo va unida a la lucha de clases y al supuesto favor que la política de identidad hace al capitalismo global. Sorprende que la izquierda posmoderna haga una crítica especialmente corrosiva de la política de identidad. Por ejemplo, la científica política Wendy BROWN sostiene que las identidades siempre someten a las personas y no pueden ser viables en una política emancipadora. Según BROWN, las identidades son “apegos heridos” que atrapan a los pobres, los negros, las personas LGBT y las mujeres en un ciclo de reapertura de sus heridas y culpabilización de sus opresores. Así pues, los movimientos políticos basados en la identidad dependen de la repetición compulsiva de sucesos traumáticos, que nos mantienen cautivos de nuestra opresión. Y especula BROWN: “Quienes albergan el deseo de reconocimiento de la identidad [...] parecen alimentar una política de recriminación y rencor, de parálisis y sufrimiento culturalmente dispersos, una tendencia a reprobar el poder en vez de aspirar él, a desdeñar la libertad en vez de practicarla” (BROWN 1995, pág. 55). En resumen, la política de identidad desempodera a las personas oprimidas porque fomenta que se aferren a la condición de víctimas.

En conjunto, todos estos argumentos en contra de la reivindicación de la identidad por parte de la interseccionalidad solo tienen sentido dentro de interpretaciones muy limitadas de esta que a la vez la subrayan como forma de indagación crítica y se olvidan de ella como la forma de praxis crítica que realmente es. El modo amplio de entender la interseccionalidad que exponemos en este libro ofrece un contexto intelectual para estas particulares críticas de la interseccionalidad y la política de identidad. Indica que la política de identidad ha tenido un efecto opuesto. Por ejemplo, el estudio de por qué las mujeres negras de Brasil sentían necesidad de un movimiento de mujeres negras avala este uso de la identidad. Las políticas de identidad activas de este grupo eran claramente

no separatistas: valoraban tanto el reconocimiento cultural —concretamente, el respeto como mujeres afrobrasileñas— como la redistribución económica en Brasil. También evitaban la política victimista de suplicar orientación intelectual y política a grupos de mayor poder.

Varios estudios aportan pruebas empíricas de que las personas desempoderadas usan a menudo la política de identidad con fines de empoderamiento político. Son trabajos prácticos que utilizan la interseccionalidad como instrumento analítico y para refutar los principales elementos de la anterior imagen de la política de identidad dentro de la interseccionalidad. En los tres estudios siguientes, sus autores subrayan que las identidades se entendían principalmente como subjetividad colectiva y coalición política consciente en la que también cabe la identidad individual.

El trabajo etnográfico del científico político José E. CRUZ refuta las tres principales críticas que se hacen a la política de identidad de la interseccionalidad: la política de identidad es separatista, quienes la defienden anteponen el reconocimiento cultural a la redistribución de la riqueza, y fomentan la política del victimismo. Su estudio de la política puertorriqueña en Hartford, Connecticut, la concentración mayor y más antigua de puertorriqueños de Estados Unidos, demuestra que la organización política basada en la identidad, más que provocar aislamiento y regodearse en el victimismo, fomentaba una mayor movilización política y participación ciudadana (CRUZ 1998). El Puerto Rican Political Action Committee (Comité de acción política puertorriqueña) de Hartford activó la identidad puertorriqueña como “un código que estructuraba su incorporación a la sociedad y la política generales” (CRUZ 1998, pág. 6). Las reivindicaciones de los puertorriqueños no fragmentaban el ámbito político ni separaban artificialmente el reconocimiento cultural de la redistribución económica.

Asimismo, el análisis que Kalpana KANNABIRAN hace de la resistencia feminista *dalit* (las intocables) dentro de la Federación Nacional de Mujeres Dalit de la India refuta las críticas a la política de identidad y, también, el supuesto posmoderno de que el esencialismo es un defecto intrínseco de la interseccionalidad. KANNABIRAN demuestra que el movimiento de las mujeres *dalit* activó una identidad colectiva forjada “en varias luchas simultáneas” (KANNABIRAN 2006, pág. 68) y se propuso crear solidaridades y diálogo con otros movimientos de defensa de los derechos de las mujeres. Al hablar de “la articulación interseccional de la posición política de las mujeres *dalit*” (KANNABIRAN 2006, pág. 67), KANNABIRAN considera que esta identidad es la manifestación creativa de una posición política determinada por múltiples sistemas de opresión interrelacionados: el sistema de castas sancionado por la religión, el patriarcado, el capitalismo, el Estado y la religión. Las vulnerabilidades y la violencia generadas por esta organización del poder son también múltiples y están interrelacionadas: la agresión de la casta superior perpetrada tanto por hombres como por mujeres, la agresión de los hombres *dalit*, la violencia patriarcal en la familia y la comunidad, los ataques sexuales

de los hombres de castas superiores, la explotación económica de hombres y mujeres *dalit* a manos del capital propiedad de la casta dominante (por ejemplo, los terratenientes y los propietarios de las fábricas), y la complicidad del Estado y sus instituciones. La obra de KANNABIRAN demuestra que, mediante la resistencia y la lucha basadas en la identidad, las mujeres intocables forjaron solidaridades entre la raza, la casta y el género a nivel local, nacional e internacional. Además, lo hicieron utilizando mecanismos legales internacionales no vinculantes, y también el marco teórico de “la interseccionalidad de la teoría de la raza” (2006, pág. 68).

La exposición histórica que Edwina BARVOSA-CARTER hace del surgimiento de la identidad latina en el Chicago de los años setenta también refuta la interpretación que de la política de identidad hacen los críticos de la interseccionalidad (BARVOSA-CARTER 2001). Su trabajo muestra que esta nueva identidad étnica fue una “formación políticamente estratégica que permitía a dos grupos étnicos, los mexicanos y los puertorriqueños, podían considerarse colectivamente “miembros de un único grupo étnico mayor, internamente diverso y *politizado*” (2001, pág. 21; la cursiva es del original). Esta identidad nueva les ayudaba a colaborar, con todas sus diferencias, en la lucha contra la discriminación. La de latino es una identidad étnica muy poco homogénea, y denomina una coalición política consciente de las múltiples diferencias —no solo entre mexicanos y puertorriqueños sino también dentro de cada grupo—. “En ese proceso, las personas latinas asumían una identidad nueva sin renunciar a las que ya poseían, entre ellas, la nacional, la sexual, la de género, la ideológica, la de clase, la profesional y otras” (2001, pág. 21).

En general, quienes consideran que la interseccionalidad tiene el defecto consustancial de ir unida a la identidad normalmente se basan en modos de entender una y otra que olvidan que la interseccionalidad como forma de praxis crítica actúa en muchos ámbitos distintos. Esos estudiosos enfocan sus críticas como aproximaciones teóricas del poder y la política que en abstracto siguen siendo verosímiles. Para los marxistas, identidad significa ser apolítico y privar a la clase de su condición de elemento primordial de la opresión. Para los defensores del pensamiento posmoderno contrario a las categorías, las ideas de identidad de la interseccionalidad son esencialistas y excluyentes. De modo que, en muchas de estas críticas, la identidad o se asocia a la mala política o se disocia de la política, de modo similar a la disociación de la interseccionalidad de la justicia social. Sin embargo, un enfoque más holístico de la interseccionalidad que atienda a su praxis crítica, crea espacio para reconsiderar esta relación entre la interseccionalidad y la política de identidad.

¿DE QUÉ IDENTIDAD SE OCUPA, PUES, LA INTERSECCIONALIDAD?

Las críticas más habituales a la política de identidad de la interseccionalidad, es decir, las de que fomenta el separatismo, insiste desmesuradamente

en el reconocimiento cultural, y exagera el victimismo, podrían igualmente aplicarse al hip hop. Sin embargo, no ocurre así. Como forma de política cultural de enorme alcance global que es, al hip hop no se lo puede acusar de separatista. Como género, el hip hop contiene numerosas reivindicaciones de una educación mejor, una vivienda digna, acabar con la violencia policial, y empleo. Los problemas sociales de este tipo solo se pueden resolver con algún tipo de redistribución económica. De modo que la política cultural del hip hop no exige que la cultura dominante le reconozca la suya propia. Por el contrario, el hip hop usa la política de identidad como medio importante para criticar la falta de reconocimiento de los problemas sociales que afectan a los jóvenes desempoderados. En cuanto al victimismo, ¿qué ganarían con él estos jóvenes? El poder de la palabra y el rap está en compartir historias no solo de victimización, sino también de triunfo, lucha, desencanto y toda una diversidad de experiencias humanas. ¿A quién beneficia la eliminación de la política de identidad promovida por los grupos desposeídos? Y esta es exactamente la pregunta que la interseccionalidad debe hacerse respecto a su propia práctica.

En vez de disociar la interseccionalidad de estas imágenes negativas de la identidad y la política de identidad, un enfoque más productivo es analizar de qué modo las interpretaciones de la política de identidad son *un punto de partida para la investigación y la praxis* y no *un fin en sí mismas*. Rod FERGUSON recoge este modo de entender la identidad como punto de partida de la acción intelectual y política: “El feminismo de las mujeres de color tenía que expresar una política de negación y diferencia donde la identidad era un punto de partida, porque las normas sexuales y de género de la liberación nacional demostraban que las mujeres de color en general y las lesbianas de color en particular no podían sentirse cómodas con la supuesta acogida del nacionalismo” (FERGUSON 2004, pág. 130) .

En cuanto a la interseccionalidad como forma de investigación y praxis críticas, ¿de qué modo la reivindicación de la política de identidad responde a los retos actuales de comprender la desigualdad social y promover la justicia social? Este libro no puede ocuparse de toda la heterogeneidad y riqueza de los estudios que se ocupan de diversos aspectos de esta pregunta, pero sí hace un esfuerzo considerable por citarlos. Hay tres formas de entender la identidad que pueden tener implicaciones importantes para la interseccionalidad, concretamente, la de las identidades como elemento estratégico esencial, las identidades como coaliciones *de facto* y las identidades transformadoras.

En primer lugar, las identidades que intervienen en las luchas políticas de los grupos desposeídos no son fundamentalmente fijas ni inmutables sino, más bien, *estratégicamente esencialistas* (SPIVAK 1996). El esencialismo estratégico se refiere a la política de representar múltiples identidades distintas en los diferentes contextos. Considerando la obra de Gayatri SPIVAK, estudiosa del poscolonialismo residente en Estados Unidos, la mejor forma de entender el esencialismo es como

una práctica política con la que un individuo o un grupo destacan la importancia de uno o más aspectos de la identidad en una determinada situación.

El rechazo de las críticas a la interseccionalidad por ser esencialistas abre espacio para que los grupos sometidos usen la política de identidad con fines políticos. En su estudio de 1994, la feminista lesbiana chicana Emma PÉREZ explica cómo las relaciones desiguales de poder y las jerarquías del conocimiento determinan el esencialismo estratégico:

Me esencializo estratégicamente en la contracondición de lesbiana chicana como materialista histórica del suroeste que se atreve a tener una visión feminista del futuro. Mis posiciones esencialistas son objeto habitual de los ataques de un complejo batallón de hombres posmodernos, posilustrados y eurocéntricos y de mujeres que les cubren las espaldas, que a voz en grito nos lanzan epítetos a quienes no tenemos más opción que la de esencializarnos estratégica y políticamente contra ideologías dominantes que solo sirven para desempoderar y despolitizar a las minorías desposeídas. [...] Como los "otros desposeídos" que somos, el hecho de esencializarnos en cotracondiciones evita el suicidio cultural y político.

(PÉREZ 1994, pág. 105)

El esencialismo estratégico propicia el análisis del poder que se necesita para la formación de coaliciones, es decir, para disponer de algún tipo de plataforma en la que converjan las personas individuales y los grupos. Las mujeres negras de Brasil pudieron incorporar tantos grupos distintos a su movimiento gracias a sus diversas alianzas con muchos grupos. En su trabajo se observa el uso del esencialismo estratégico como táctica política legítima e importante en una lucha por la justicia social.

En segundo lugar, las identidades son también importantes para entender el funcionamiento de las coaliciones. Conceptualizar la identidad como inherentemente coalicional abre espacio para posibles coaliciones entre personas, y nuevas direcciones para entender a los grupos. Esta unión de la política de identidad y la política de coalición no es nueva. Anna CARASTATHIS señala su presencia en la obra de CRENSHAW (CARASTATHIS 2013). CARASTATHIS analiza el uso que CRENSHAW hace de la interseccionalidad como marco para conceptualizar a los grupos basados en la identidad como coaliciones *de facto* (o, cuando menos, coaliciones "a la espera de ser formadas") (CRENSHAW 1991, pág. 1299). Dice CRENSHAW: "Reconocer que la política de identidad tiene lugar en el punto de intersección de las categorías parece más útil que cuestionar la posibilidad de hablar siquiera de categorías" (1991, pág. 1299). Para CRENSHAW, entender la identidad como esencialmente coalicional abre la posibilidad de una organización política que atienda a los diferentes poderes intersecantes dentro del grupo.

Para CRENSHAW, este reconocimiento de "las experiencias interseccionales de la mujeres de color desempoderadas en las ideas dominantes de la política

de identidad, no nos obliga a cejar en el intento de organizarnos como comunidades de color. La interseccionalidad, por el contrario, sirve de base para reconceptualizar la raza como coalición entre hombres y mujeres de color [...] o una coalición de personas heterosexuales y homosexuales de color” (CRENSHAW 1991, pág. 1299). La idea de identidad como posición coalicional subraya las diferencias de poder en el grupo y entre los grupos. En otras palabras, conceptualizar *coalicionalmente* la identidad destaca el trabajo coalicional *ya activo* dentro del grupo antes de usarla para formar alianzas entre los grupos.

Por último, conceptualizar las propias identidades como transformadoras es otra forma importante de entender la identidad con implicaciones para la interseccionalidad. Allison WEIR dice que las solidaridades feministas transnacionales exigen reconsiderar la política de identidad, e insiste en la necesidad de cambiar a un modelo de identidad ético y político: un modelo relacional pragmático pero también transformador, que “se centre en qué es lo importante y significativo para nosotras: nuestros deseos, nuestras relaciones, nuestras obligaciones, nuestros ideales”, y pueda tener en cuenta el cambio: “un modelo de *política de identidad transformadora*” (WEIR 2008, pág. 111; la cursiva es del original). Según WEIR, con este planteamiento se pretende elaborar “un modelo de *identificación en la coalición* que pueda tener en cuenta nuestras posiciones en las relaciones de poder” (2008, pág. 122; la cursiva es nuestra).

Esta idea de política de identidad transformadora recoge el espíritu de la política de identidad presente en diversas manifestaciones de la interseccionalidad. Muchas mujeres de color señalan las posibilidades transformadoras de una identidad individual formada en fenómenos sociales más amplios que ella misma determina. Com dice Patricia MONTURE-ANGUS, intelectual, jurista y activista mohawk:

Algunas mujeres aborígenes acuden al movimiento feminista o de las mujeres en busca de consuelo (y solución) ante la opresión general de las mujeres. Me cuesta creer que esta sea la solución. No soy solo mujer. Soy mujer mohawk. No se trata solamente del género con el que experimento el mundo, sino de mi cultura (y/o raza) que precede a mi género. Si soy objeto de algún tipo de discriminación, me es realmente muy difícil separar lo que me ocurre debido a mi género de lo que me ocurre debido a mi raza y mi cultura. No experimento el mundo de forma lineal y compartimentada. Lo vivo simultáneamente como mohawk y como mujer. No me cansaré de repetirlo. Separar artificialmente mi género de mi raza y mi cultura me obliga a negar la experiencia que tengo del mundo. Tal negación tiene unos efectos devastadores para las construcciones aborígenes de la realidad.

(MONTURE-ANGUS 1995, págs. 177-178)

La identidad es fundamental para construir un nosotros colectivo. La política de identidad se basa en una relación recurrente entre las personas y las estructuras sociales, y entre las personas como colectivo ya existente o como colectivo

que hay que construir entre quienes comparten las mismas posiciones sociales dentro de las relaciones de poder. Una política de identidad transformada es potencialmente transformadora y duradera. Cuando la gente cambia a nivel individual, es probable que el cambio perdure. Centrarse en el yo, en su totalidad, da un importante impulso al empoderamiento individual y colectivo.