

Fraternidad/sororidad y hegemonía

Fernando Broncano

Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguaje y Literatura
Universidad Carlos III de Madrid*

Recibido: 30/01/2021

Aceptado: 15/03/2021

Resumen: La emergencia de movimientos sociales que representan estrategias de emancipación y de reclamaciones de agravios diferentes ha supuesto varias conmociones en el pensamiento político contemporáneo. El abandono de la idea de un sujeto histórico único está en la base de distintas respuestas como las de «multitud» o «articulación» de reclamaciones. La tesis de este trabajo es que el pensamiento interseccional permite entender mejor estas transformaciones si acompañamos las ideas de articulación de una distinción entre la fraternidad basada en experiencias compartidas y la solidaridad basada en el acompañamiento a las diferentes demandas sociales.

Palabras clave: Interseccionalidad, fraternidad, solidaridad, hegemonía, populismo, movimientos sociales

Fraternity/Sorority and Hegemony

Abstract: The emergence of social movements representing strategies of emancipation and claims of different grievances has brought several shocks to contemporary political thought. The abandonment of the idea of a single historical subject is at the basis of different responses such as those of «multitude» or «articulation» of claims. The thesis of this paper is that intersectional thinking allows us to better understand these transformations if we accompany the ideas of articulation with a distinction between fraternity based on shared experiences and solidarity based on the accompaniment of different social claims.

Keywords: Intersectionality, fraternity, solidarity, hegemony, populism, social movements.

* fernando.broncano@uc3m.es

1. Fricciones, intersecciones, articulación

La era de los movimientos sociales desbordó y tal vez desbancó a las formas políticas basadas en la identidad. Es una de las convicciones que posiblemente la postmodernidad haya convertido en irreversible. Las identidades fuertes, como se sabe, fueron durante décadas los asientos de las políticas de emancipación y resistencia. Identidades como la clase, el género, la raza y la etnia cultural. Desde el siglo XIX se sucedieron las expresiones de malestar y las luchas por la emancipación basadas en las situaciones objetivas de la posición social de la identidad y en la conciencia de tal identidad y de sus intereses objetivos. En *Historia y conciencia de clase* encontramos una construcción argumentativamente compleja de las políticas de identidad proletaria y de su interés universal en la superación de la sociedad de clases. En los años setenta, las políticas de la diferencia extendieron los argumentos de Lukàcs o se aplicaron a otras identidades: la *autonomia operaia*, el feminismo de la diferencia, el modelo centro-periferia en las luchas del tercer mundo, etc. Los neonacionalismos y fundamentalismos tardíos del siglo XX también obedecieron a esta lógica, llenando el mundo de variadas formas de supremacismo. Estas políticas de la identidad con distintos sujetos históricos pronto habrían de chocar entre sí y, sobre todo, verse sometidas a la interpelación de movimientos sociales que no encajaban en esas políticas y, a veces, las despreciaban abiertamente.

A pesar de que las identidades sigan siendo una fuerza cultural y política notable, como predecía Manuel Castells en el segundo volumen de su trilogía sobre la sociedad de la información (Castells, 1997), lo cierto es que, si miramos hacia atrás en la historia reciente, las más importantes transformaciones culturales y sociales han llegado de los movimientos sociales. Hay una larga literatura sociológica sobre estos movimientos, aunque no demasiada, o al menos no demasiado explícitamente en la existente, en lo que respecta a su importancia cultural y su capacidad para reconfigurar la política del presente. Este análisis es cada vez más urgente si atendemos al hecho de que la convivencia de las políticas impulsadas por la identidad y las impulsadas por demandas centradas en problemas, daños y agravios específicos no siempre encajan y no permiten la elaboración de filosofías políticas adecuadas a un mundo complejo como el que vivimos. Por citar un ejemplo, el activismo por la acogida de refugiados y por la integración de la emigración, en nuestros estados en los que la condición de expatriado comienza a ser estructural, no acaba de encajar con ninguna de las formas políticas tradicionales. Por movimientos sociales se entienden grandes movilizaciones de gente alrededor de objetivos específicos (la paz, la energía nuclear, la violencia de género, la globalización, etc...) que en momentos particulares, en los que se abren ciertas ventanas de oportunidad, producen eventos de gran importancia visual, aunque puedan ser episódicos y que, gracias a estos eventos (Seattle, 15M, manifestaciones feministas 8M), perviven durante tiempos largos, constituyéndose en zonas de activismo político generalmente al margen de las organizaciones tradicionales como partidos y sindicatos. Generan incluso redes organizativas muchas veces bajo formas o expresiones anarquizantes o asamblearias que sostienen estas formas de activismo. ¿Cómo transforman estos movimientos las subjetividades, crean fracturas en las identidades y modifican las concepciones de una democracia avanzada?

Una de las facetas más intrigantes de los movimientos sociales es que resisten a ser emparejados con las categorías identitarias al uso. Por un lado, algunos movimientos sociales son transversales y recorren identidades muy diversas creando formas de solidaridad insólitas de otro modo. Por ejemplo, los movimientos asociados con el ecologismo movilizaron y movilizan a miembros de las más heterogéneas identidades.

En otros casos, los movimientos producen fracturas muy importantes en las identidades clásicas, como ocurre en las tensiones que creó el feminismo respecto a las buenas conciencias proletarias, muchas veces instaladas en el sexismo, o los movimientos raciales en el feminismo, al que acusaron a este de ser el feminismo de la mujer blanca, etc. El caso es que, en el último tercio del siglo pasado, los movimientos sociales plantearon tantos retos a las formas políticas al uso que se convirtieron en el apoyo a las nuevas filosofías políticas reinantes en la posmodernidad. Los rizomas, heterotopías, multitudes, y tantas otras aportaciones a los vocabularios políticos no pueden entenderse sin la dualidad que introdujeron los movimientos sociales en las políticas emancipatorias entre políticas de la identidad y políticas ligadas a movimientos.

En el caso español, fue muy interesante comprobar cómo en las postrimerías de la transición las viejas modalidades de los partidos de izquierda intentaron negociar el nuevo horizonte de la política. Así, el Partido Comunista de España, sometido a un irreversible desgaste de la iniciativa del eurocomunismo, y con rápido decrecimiento en el apoyo de los votantes, lanzó en 1986 la iniciativa de Izquierda Unida cuyo programa organizativo era la suma de los movimientos sociales y de los partidos de izquierda más tradicionales. Como fue demostrando la historia, esta concepción sumativa de partidos y movimientos sociales no era una buena idea porque el pluralismo formal de hecho escondía una incapacidad radical para hacerse cargo de la diversidad política que planteaban los diversos movimientos sociales. Al final, todo quedó en una plataforma similar a un partido con facciones entre las que seguía dominando el Partido Comunista, mucho más experto que los demás en el control de este tipo de organizaciones, con el resultado de una lenta decadencia en el apoyo popular. Posiblemente, al final del experimento el PCE habría tenido un desgaste similar (o un aguante similar si se quiere) sin haber fundado Izquierda Unida. La desgracia es que este fracaso no ha sido teorizado por la historiografía ni por el análisis político, lo que posiblemente haya contribuido a que nuevos intentos políticos como ha sido Podemos haya repetido el mismo error con similares resultados.

En lo que respecta al plano teórico, desde el campo de la filosofía política las tesis post-operaístas de Negri y Hardt, que promovieron tras la derrota de la autonomía obrera la idea de un sujeto histórico formado por la pura diversidad de intereses, quedó en una nebulosa metafísica basada en un uso metafórico de la filosofía spinoziana. La alternativa más lúcida, como demostraría su influencia en el siglo presente, fue la propuesta populista de Laclau y Chantal Mouffe, que partía del reconocimiento explícito de la fractura definitiva de los viejos vocabularios y de los viejos sujetos históricos ligados a las identidades fuertes y pretendidamente universalizadoras. Laclau y Mouffe (1987) han popularizado una transformación en el vocabulario político. La aportación central desde el punto de vista conceptual fue la de *significante vacío*, tomado de la lingüística y del psicoanálisis, que tenía la ambivalencia de reconocer desde una perspectiva negativa la imposibilidad de definir identidades, resultante del hecho de que no es posible captar ni la naturaleza ni las condiciones de posibilidad del afuera, del otro que necesariamente produce las identidades (el otro del proletariado, el otro de la mujer..., etcétera). En términos de propuesta positiva, observan que, en momentos singulares, un movimiento y una demanda contingentemente se universalizan catalizando en ese evento las demandas de numerosos otros colectivos y en general del malestar social, produciendo una suerte de constitución de un sujeto popular que aspira a una nueva soberanía. Laclau proponía como ejemplo las demandas de los obreros de Gdansk, que eran al principio particulares, de un grupo de personas radicado en una cierta localidad. Pero, al darse dentro de un clima general represivo –en el que todas las demandas eran negadas– estas asumieron una representación simbólica de carácter más general. La idea de *significante vacío* recogía muy rigurosamente la lógica de los movimientos sociales, que a la vez que transgreden

las fronteras de las identidades, consiguen, si hay una ventana de oportunidad para ello, la conversión del movimiento en catalizador hegemónico.

Laclau y Mouffe explicaban estos hechos contingentes de cómo movimientos sociales contruidos sobre demandas particulares alcanzan un carácter determinante en el relato de una experiencia histórica y ocupan el vacío significativo mediante dos conceptos que construyen conjuntamente un mecanismo de producción de significación: articulación y hegemonía. Para --permítaseme la redundancia—«articular» la articulación y la hegemonía, Laclau y Mouffe necesitaban ampliar, y quizás modificar mucho más radicalmente de lo que parecía, la noción de hegemonía gramsciana. Observemos lo perspicuo de este párrafo:

El pensamiento de Gramsci aparece, pues, suspendido en torno a una ambigüedad básica en torno al status de la clase obrera que lo conduce, finalmente, a una posición contradictoria: por un lado la centralidad política de la clase obrera depende de su salir fuera de sí, del transformar su propia identidad articulando a la misma una pluralidad de luchas y reivindicaciones democráticas —tiene, por tanto, un carácter histórico— contingente; pero, por otro lado, pareciera que ese papel articulador le estuviera asignado por la infraestructura —con lo que pasaría a tener un carácter necesario. Es imposible evitar la impresión de que el pasaje de una concepción esencialista y morfológica à la Labriola, a otra historicista radical no se ha verificado coherentemente (Laclau & Mouffe, 1987, 123).

La contradicción que detectan en Gramsci es muy real y está presente en muchas polémicas que ha originado la noción de hegemonía, por ejemplo, en la afirmación de Perry Anderson de que es una idea básicamente leninista, donde «hegemonía» está por «dirección política» del proletariado sobre las demás clases, frente a la noción culturalista de la escuela de Birmingham, de Raymond Williams o de E.P. Thompson, según la cual la hegemonía sería un proceso de determinación de significados o, para usar el concepto de Laclau-Mouffe, de *formación discursiva*. Pero aquí no se detiene la ampliación porque lo que está en cuestión misma es la idea de hegemonía de clase por el hecho de que la misma idea de clase como sujeto fundante ha dejado de tener sentido. Lo expresan de esta forma:

Dos importantes consecuencias se siguen de esto: la primera, que la materialidad del discurso no puede encontrar el momento de su unidad en la experiencia o la conciencia de un sujeto fundante, ya que el discurso tiene una existencia objetiva y no subjetiva; por el contrario, diversas posiciones de sujeto aparecen dispersas en el interior de una formación discursiva. La segunda consecuencia es que la práctica de la articulación como fijación/dislocación de un sistema de diferencias tampoco puede consistir en meros fenómenos lingüísticos, sino que debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura (Laclau & Mouffe, 1987, 185).

El sujeto está atravesado por posiciones dispersas en una formación discursiva y la articulación de estas diferencias es, afirman, un proceso de transformación cultural histórico, de reordenamiento de instituciones, rituales y prácticas. La propuesta de Laclau-Mouffe se aproxima mucho a los análisis del pensamiento interseccional en lo que respecta al reconocimiento de la diversidad y de la ubicuidad de las diferencias, un reconocimiento en el que podemos ver claramente el impacto que estaba teniendo en los años ochenta en que fue redactado este manifiesto la importancia de los movimientos

sociales como nuevos actores políticos diferentes a los sujetos históricos clásicos basados en las identidades.

Sin embargo, hay matices en las aportaciones del pensamiento interseccional que van más allá de la noción de articulación tal como la propone el populismo de primera generación. En la tesis Laclau-Mouffe, la articulación se produce por contingencias históricas no predecibles por las que una determinada demanda promovida por un movimiento social logra resignificar a su alrededor a muchas demandas diversas y a veces divergentes, lo que da una posibilidad política de expresión política en una forma particular de liderazgo. Es una teoría de articulación sin sujeto, o de construcción efímera de cuasi-sujetos que adoptan la función de soberanía instituyente o de representación del «pueblo». Cómo sea que se produzca la articulación que dará lugar a la hegemonía es, para Laclau y Mouffe, un producto contingente de las derivas históricas y de las ventanas de oportunidad por las que un movimiento adquiere liderazgo. Pero, ¿cuáles son los microprocesos que intervienen en esta articulación?, ¿cómo se modifican las subjetividades y las agencias para dar lugar a estos cambios sociales y culturales? Aquí, los recursos conceptuales del discurso lacaniano muestran que tienen limitaciones para unir lo micro de las subjetividades y lo macro de los movimientos sociales en ascenso. La interseccionalidad suscribiría esta posible deriva política, pero sus tesis sobre la ontología y epistemología del sujeto son algo más fuertes. Por un lado, no renuncia a la idea de sujetos, que, sin embargo, entiende como subjetividades fracturadas por múltiples lazos de pertenencia que son en sí mismos antagónicos en muchas ocasiones.

El pensamiento interseccional puede aportar parte de esos recursos necesarios. «Interseccionalidad» es un término que nació en los movimientos de resistencia cultural a las políticas identitarias tradicionales: el feminismo negro, los movimientos culturales de la liminalidad chicana, el pensamiento *queer*, la perspectiva decolonial, la teoría crítica de la raza, el transhumanismo crítico, o los movimientos sociales como el indigenismo zapatista y el neoliberalismo altermundista¹. Son perspectivas, movimientos y pensamientos heterogéneos que nacen de experiencias históricas de agravio o demanda, de intereses y de subjetividades muy distintos y muchas veces contrapuestos. Pese a que se mueven en el reino de la diferencia tienen un aire de familia teórica y una convergencia práctica que ha sido categorizada en los últimos años bajo la etiqueta de «interseccionalidad». En la diversidad de estas ramas de la cultura crítica hay algunas convicciones transversales que son enriquecedoras y bastante innovativas como recursos hermenéuticos para entender los nuevos horizontes políticos que produce la emergencia de los movimientos sociales como actores de cambio:

La hipótesis más relevante, que da nombre por otro lado a la teoría es que las formas de opresión, marginación, estigma o explotación no solamente son diversas y fenomenológicamente inconmensurables, sino que interactúan entre ellas amplificando la experiencia de exclusión, a veces, otras tensando las características identitarias de quienes las sufre y, paradójicamente, disminuyendo la capacidad de comprensión de la posición social del sujeto. Las subjetividades de personas y grupos sociales y las posiciones sociales pueden correr suertes desparejas. Por ejemplo, una mujer puede sufrir discriminación en su trabajo y opresión en su vida doméstica pero estar en una posición de poder sobre sus empleadas latinas; un homosexual puede sufrir en su armario y al mismo tiempo ejercer como un implacable y nada empático gestor de recursos humanos en una empresa; una indígena puede ser expulsada o marginada de su comunidad por sus afectos y elecciones sexuales de lesbiana; un trabajador autónomo puede no estar

¹ Véase Collins, Biloe, 2016; Nash, 2019; Carastathis, 2016. Los tres son panorámicas muy generales en los que se pueden encontrar muchas referencias.

reconocido por ningún sindicato como proletario a pesar de que sus ingresos apenas llegan, cuando lo hacen, al salario mínimo. Estas son experiencias de tensión, en unos casos distorsionadora, en otros amplificadora del sufrimiento. Se ha usado para entender la interseccionalidad el cubo de Rubik como metáfora. Si asignamos un color a las diferentes identidades, las políticas de identidad nos ofrecerían una imagen de la sociedad muy similar a un cubo resuelto en el que las seis caras representarían las identidades relevantes. Tal vez la idea de articulación, aunque distante de la reducción de todas las formas de opresión a la opresión de clase, no esté sin embargo suficientemente distante de una forma idealizada de composición como la que expresa la metáfora de un cubo construido. La interseccionalidad, por el contrario, describe las modalidades de la opresión a través de la riqueza de las diversas intersecciones de sus formas originadas en las mezclas de identidades oprimidas. Patricia Hill Collins, una de las más importantes teóricas de la interseccionalidad, propone analizar la desigualdad y la opresión desde dos ejes o dimensiones: en uno de ellos está la variedad de formas de opresión producidas por la intersección, que impide reducirla a un tipo fundamental puesto que las formas de opresión interactúan de formas complejas al situarse en las distintas intersecciones. En el otro eje, que ella denomina «matrices de opresión» estarían las dinámicas históricas que sitúan las intersecciones en contextos concretos de instituciones, leyes o sistemas sociales.

La posición de los sujetos, atrapados en una red heterogénea de relaciones de poder, es una posición inestable, que solamente puede ser formulada en términos de identidad fuerte al precio de desprestigiar modalidades de la opresión relevantes e imponiendo una normatividad excluyente. Wendy Brown, en su magnífico libro *Estados del agravio* (Brown, 1997) que lleva a la filosofía política lo que habían sido las posiciones del feminismo queer de Judith Butler (1990), critica agriamente a las teóricas de la diferencia por creer que las políticas de reivindicación de derechos son suficientes cuando lo que esconden son imposiciones normativas de identidad que eliminan o silencian las voces disidentes de quienes no se sienten acogidos en esa identidad.

La segunda tesis es que la intersección de formas de opresión además de producir inestabilidad en la posición social también genera déficits graves en el autoconocimiento. La formación de subjetividades bajo tensiones de pertenencia conlleva dificultades para delimitar la propia posición en el mundo, dado que los discursos del otro, base donde las identidades se forman y se construyen las actitudes básicas de pertenencia, están cruzados y múltiples veces son contradictorios. Esta auto-opacidad no es solo un problema psicológico, es también un problema político. Pensemos en un ejemplo extremo como la disforia de género, una experiencia que el colectivo transexual han explicado tantas veces como una etapa y a veces condición de existencia. Sólo después de largos años de malestar y reivindicaciones, de movilizaciones y creación de grupos de ayuda mutua, esa experiencia puede comenzar a ser narrable e incluso ser un apoyo para compromisos con el movimiento trans. En cierto modo, desde luego con el mayor de los cuidados, se puede generalizar este estado de disforia a la mucho más extensa condición nómada de la existencia contemporánea. Las dificultades de autoubicación generan dificultades correlativas en las pertenencias y lealtades. No es esta una explicación marginal de muchas de las formas de anomia y desapego que caracterizan a las sociedades contemporáneas, eso que se ha denominado modernidad líquida.

Estas dos aportaciones del pensamiento interseccional permiten explicar también por qué los movimientos sociales sustituyen tan fácilmente, y con mucha más capacidad de adhesión emocional, a las políticas basadas en la lealtad de identidad. Los movimientos sociales, en tanto que son movilizaciones por su propia naturaleza situadas en relación con objetivos muy prominentes y definidos, sobre la base de experiencias de daño

también fácilmente narrables, permiten trayectorias epistémicas y conformadoras de lazos de grupo que en las viejas políticas se hacen más dificultosas. Un movimiento social, por su propia constitución, necesita acción colectiva que, a su vez, no puede ser iniciada simplemente como suma de masas, sino como un resultado de largos y muchas veces ocultos procesos de subjetivación en los que personas y grupos heterogéneos se reconocen bajo una misma descripción mucho más concreta que la de una identidad abstracta. Los movimientos sociales dan lugar a auténticas comunidades y fraternidades epistémicas que crean recursos hermenéuticos comunes, aquellos conceptos que van a servir para formar los discursos, y que no preexistían al movimiento, como a veces parece suponerse en el populismo. Kimberle Crenshaw, una de las teóricas de la interseccionalidad, a quien se atribuye el origen del término, escribía acerca de cómo las concepciones liberales de la justicia y las políticas de identidad fracasaban en la tarea de dar acogida a algunas reivindicaciones sobre agravios (Crenshaw, 1991). Ella pensaba en la violencia de género, algo que era capaz de movilizar a millones de mujeres con mucha más facilidad que el feminismo abstracto, tanto en su versión liberal como en su versión identitaria de feminismo de la diferencia.

2. Antagonismo, solidaridad y fraternidad

Al concebir la democracia bajo una mirada pluralista, como un cubo de Rubik que cambia sus configuraciones en derivas históricas caleidoscópicas, encontramos también una variedad de formas de resistencia y lucha contra la desigualdad y la opresión que José Medina, en su libro *The epistemology of resistance* (2013), ha calificado de *pluralismo guerrilla*. Ciertamente, un horizonte de este tipo invita a alejarse de políticas sencillas de articulación y a repensar los mecanismos por los que una democracia radical es capaz de concebirse a sí misma como un sistema permanente de lucha contra la opresión.

Medina sugiere un interminable conflicto que nace de las fricciones entre los intereses y perspectivas de grupos diversos e incluso dentro de las propias identidades personales en cuanto a formas de ver. Así, un proletario blanco que es muy consciente de su opresión económica puede estar ciego a otras formas de opresión, como ser incapaz de reconocer sus afectividades homosexuales por miedo a ser excluido de su grupo de amigos, al tiempo que desprecia a las feministas de su entorno por sus continuas y reiteradas quejas que no es capaz de entender. Después de las elecciones de noviembre el expresidente Barack Obama se quejaba de lo incomprensible que era el hecho de que el voto latino a favor de Trump hubiese crecido en las elecciones del 2020 con respecto a las de 2016 teniendo en cuenta las políticas agresivas de Trump con la emigración que habían castigado especialmente a los hispanos². Medina considera que estas fricciones pueden ser superadas mediante una actitud de apertura y *solidaridad radical* con otros grupos y personas, «esas diferentes discusiones convergen en la siguiente sugerencia: necesitamos cultivar actitudes y prácticas de contestación y resistencia que produzcan una *sensibilidad social caleidoscópica*» (Medina, 2013, p.306). El cubo de Rubik de la interseccionalidad se resuelve aquí en el mantenimiento ontológico de las diferencias, a lo que se une una actitud de apertura que Medina considera «caleidoscópica». Esta sociedad abierta, que toma del relacionismo de Willam James (Medina, 2013, p. 297), es desde luego un paso imprescindible en el logro de la articulación de diversas formas de resistencia, pero ¿es suficiente? Linda Martin Alcoff, en su reciente libro sobre la conceptualización y la resistencia contra la violencia sexual plantea dudas razonables sobre esta suficiencia:

² <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-55094534> (26 noviembre 2020, recuperado el 05/01/2021)

A Medina le agrada la idea de una especie de revolución permanente en el frente epistémico, donde los diversos marcos creen una utopía caleidoscópica de entendimientos divergentes. Medina quiere que tal caleidoscopio epistémico, cargado de conflicto, sea un estado estable y normado positivamente, donde se aliente el florecimiento y la multiplicación de las diferencias como forma de proteger las opiniones minorizadas y donde se potencie la crítica y la creatividad [...] pese a ello, yo sostengo que los beneficios potenciales de la fricción epistémica en la tarea de alentar una mayor meta-lucidez tienen lugar *porque bregamos por tener coherencia en nuestras vidas, alguna congruencia básica* (Alcoff, 2018, p. 57).

Alcoff piensa que si la fricción puede conducir a un estado de meta-lucidez en que los sujetos sean conscientes de sus posibles cegueras y se responsabilicen de sus acciones y creencias es precisamente porque el objetivo de una mayor coherencia presiona para tratar de disminuir la fricción. Alcoff es consciente no solo del peligro de los estados de incoherencia, como los que podríamos detectar en el caso de los hispanos votantes de Trump que al tiempo se quejen de su discriminación: «Me preocupa que el hecho de aceptar el caleidoscopio epistémico como un estado estable haga que evitemos nuestra motivación de comprometernos seriamente con otros que se encuentran fuera de nuestras comunidades de familiares y amigos que piensan igual que nosotros» (Alcoff, 2018, p. 57).

Avery Kolers ha desarrollado en su sugestivo texto *A moral theory of solidarity* (Kolers, 2016) algunas distinciones conceptuales que son muy útiles para tratar la tensión entre una aspiración a la hegemonía entendida como articulación y las fricciones epistémicas y políticas que provienen de las intersecciones entre los diferentes modos de opresión. Apoyándome en el análisis de Kolers propondré la distinción entre dos formas políticas necesariamente complementarias para resolver las fundadas sospechas que Alcoff dirige contra una idea excesivamente amplia de sociedad abierta, en la que encajaría tanto la propuesta crítica de José Medina como la liberal de Richard Rorty (1989)³. Kolers inicia su ensayo con una referencia histórica muy pertinente para nuestro problema interseccional, las teorizaciones que Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas hacen públicas ante las evidencias que llegan de los primeros momentos de la conquista (Vitoria) de maltrato a los indios o las comprobaciones de primera mano (de las Casas). Señala con toda razón que «hay importantes paralelismos entre la España del siglo XVI y el occidente rico contemporáneo» en la era de la globalización: entre esos paralelismos no es el menos importante el que tanto la *Conquista* como varias guerras contemporáneas se han llevado a cabo bajo la bandera de un universalismo (recordemos las obscenas justificaciones de la invasión de Afganistán y la Guerra de Irak para liberar a las mujeres del yugo patriarcal islamista). Ambos se oponen al maltrato de los indígenas. Vitoria incluso duda de la legalidad de la Conquista, algo que lleva al emperador a

³ Rorty tiene sin duda una potencia crítica mucho más débil que la de José Medina, pero su teoría de la «ironía liberal», tal como la expone en Rorty, 2016, especialmente en el capítulo 6 «Solidarity» no es muy diferente en esencia al relacionismo jamesiano que propone Medina. Rorty afirma que la solidaridad ya no puede fundarse en una apelación a un fondo común de humanidad que estuviera más allá de las instituciones y formas concretas de las sociedades, por el contrario, propone: «mi esbozo del ironista liberal era el de alguien para quien este sentido (de solidaridad humana) era una cuestión de identificación imaginativa con los detalles de las vidas de otros más que el reconocimiento de algo que fuese compartido a priori» (Rorty, 2016, p.190, traducción propia). En clave de vía negativa, Medina transforma esta identificación imaginativa con un acto de imaginación resistente a situarse en el punto de vista del opresor. Esta diferencia es sustancial en lo que respecta a una concepción de la democracia más radical, pero ciertamente hay muchas simetrías conceptuales que tienen ciertas similitudes no superficiales con el antifundacionalismo de Laclau y Mouffe.

(inútilmente) prohibir nuevas conquistas y encomiendas. En la discusión del caso, sin embargo, Kolers considera que Francisco de Vitoria representa o anticipa una posición liberal de blanco moderado que mantiene una actitud tolerante con otras culturas y establece los límites de la justificación de ciertas políticas basándose en principios de conciencia (religiosa en el caso de España, «democrática» en el caso de Occidente). Bartolomé de las Casas, sin embargo, actuó movido por una actitud distinta que Kolers califica como solidaridad.

Francisco de Vitoria fue en apariencia más radical en tanto que cuestionó la legitimidad de la Conquista, pero con su mano izquierda disolvió los argumentos en contra apelando a la buena conciencia moral de los encomenderos (las encomiendas eran de hecho grandes fincas basadas en el trabajo esclavo de los indígenas). Bartolomé de las Casas, sin embargo, sin entrar en cuestiones de filosofía del derecho adoptó una posición diferente. Había comenzado siendo encomendero y partícipe de la violencia contra los indios de Nueva España, pero la conciencia del daño que se estaba haciendo despertó en él y cambió radicalmente. Sus escritos son un ejercicio de solidaridad con el sufrimiento de los indios sin buscar ninguna justificación para la opresión. Su apelación a la conciencia, a diferencia de la de Vitoria, tiene efectos políticos de resistencia contra la Conquista. A propósito de Bartolomé de las Casas, el punto de Kolers es mostrar las sutiles diferencias que existen entre la solidaridad y otras actitudes como la participación en la acción colectiva, la empatía e incluso la lealtad a una causa. Kolers se pregunta por cuál es la estructura de la agencia en los movimientos sociales y cuándo no solo es valiosa o permisible sino un requisito moral.

Kolers aboga por una comprensión política de la solidaridad como una acción en donde son los otros los que establecen los objetivos. A diferencia de la acción colectiva Kolers cree que no es necesario compartir los objetivos de la persona, grupo o colectivo. La solidaridad, explica, es esencialmente *deferencial* (Kolers, 2016, p. 37), no exige una previa aceptación de los objetivos o métodos de acción de los otros. Es más, puede que ni siquiera se dé una «comprensión» de los objetivos de los otros, ni tampoco de las experiencias que los motivan. Es una forma de compromiso y acción con otros pese a la falta de unión y comprensión de los objetivos. Distingue Kolers entre la acción política que es justificada *teleológicamente* a partir de los objetivos y la que se justifica *agonísticamente* por el compromiso activo y agencial con otro grupo. Se basa en acompañar la acción de otros, participar en ella porque esos colectivos lo necesitan. Es una forma de actitud en segunda persona (del plural en este caso). Las razones no son pues razones de orden universal o razones comprendidas en su totalidad, ni siquiera compartidas. Son los otros los que se convierten en la razón y la acción se convierte en alineamiento, en tomar partido porque los otros están sufriendo y resistiendo. Stephen Darwall (2009) ha propuesto el punto de vista de la segunda persona como un punto de vista moral que no es reducible a las razones «objetivas». Este punto de vista es lo que expresa el conocido bolero:

*Pero si tú me dices ven, lo dejo todo,
que no se te haga tarde
y te encuentres en la calle
perdida, sin rumbo y en el lodo
si tú me dices ven, lo dejo todo*

La demanda del otro, por ser otro es fuente de exigencia moral por más que no se acabe de entender bien su condición ni su camino. Esta opción por el otro es una entrega de la propia acción por lealtad al otro que entraña una entrega de la acción por el hecho de que a uno se le ha pedido cooperación y ayuda. Exige una lealtad que aparentemente viola las

condiciones de autonomía liberal, en el sentido de presuponer razones objetivas para la acción, cuando el otro es sin más la fuente de razones y el depositario de la autoridad. La solidaridad es en el terreno moral, político y agencial algo muy similar al acto del testimonio en el epistémico, en donde se produce una transferencia mutua de autoridad. El receptor del testimonio pide ayuda al testigo para resolver un problema de ignorancia y en esta petición (Broncano, 2020a, p. 164 y sg.) cede su autoridad al otro: «yo te creo», mientras que el testigo pide confianza al oyente: «créeme». Así, en la solidaridad, la acción política implica una mutua aceptación del otro como otro, a pesar de las diferencias y fricciones epistémicas.

Como planteaba al comienzo, la agencia política se ha modificado estructuralmente en las últimas décadas. Los partidos y asociaciones «de clase» o representantes de intereses definidos han dado lugar a movimientos sociales como nuevos agentes que representan intereses, formas de acción y dinámicas muy diversas y con fricciones internas y externas no siempre sencillas de entender o aceptar. En este contexto, las nociones de hegemonía ortodoxamente gramscianas no acaban de funcionar en tanto que suponen la constitución de un liderazgo de clase o de colectivo que establece la agenda y los sentidos de los demás. Si algo prueba la historia de los movimientos políticos desde los años sesenta es que esta hegemonía raramente se da si es que se ha dado alguna vez. Lo que encontramos, sin embargo, son movimientos sociales que adquieren grados diferentes de transversalidad debido a que suceden fenómenos de solidaridad intergrupales en los que se construyen acompañamientos en las luchas que terminan formando algo así como sentimientos de antagonismo que son los que tratan de captar los conceptos de articulación e interseccionalidad.

Distinta a la solidaridad es la fraternidad como cemento de las políticas de agrupación. El importante relato histórico de Toni Domènech, *El eclipse de la fraternidad* (Domènech, 2004) da cuenta del ascenso de este concepto como término político desde el cuarto estado en la Revolución francesa a los primeros movimientos asociacionistas obreros del siglo XIX. Término y concepto que de acuerdo con Domènech han ido desapareciendo bajo los depósitos de polvo histórico institucional, y sobre todo en las reiteradas derrotas de los intentos de revoluciones de clase en el mundo contemporáneo. La fraternidad republicana, es su tesis, ha sido ocluida por las distintas formas de estados liberales, políticas corporativas o socialdemócratas. Es cierto que el concepto se ha devaluado en su potencial político, pero también que es dudoso que sea recuperable ese potencial para una concepción del antagonismo y la hegemonía bajo la condición de opacidades y fricciones epistémicas. Y sin embargo, sigue siendo absolutamente imprescindible en la construcción de lo político. ¿Cómo explicar esta aparente paradoja? Linda Martín Alcoff (Alcoff, 2016) revisa las muchas críticas que han recibido las políticas de la identidad, especialmente desde la izquierda, frente a las que desarrolla una defensa de una concepción política de la identidad en un mundo de opresiones distintas. El siglo XX ha abundado en reacciones airadas contra las políticas de identidad acusándolas de la mayoría de violencias y daños del tiempo. Ciertamente, reconoce Alcoff, las identidades pueden ser muchas veces fruto de procesos de imaginación, de políticas en el fondo opresivas y nada relacionadas con la autonomía moral. Pero también está el otro polo de las identidades visibles y encarnadas basadas en experiencias de sufrimiento, exclusión y opresión.

La tesis de Alcoff, que reitera en su más reciente investigación sobre la violencia sexual, insiste en su defensa de las identidades basándose en la necesidad de encontrar modos de negociar las múltiples relaciones y tensiones del yo personal o del nosotros colectivo y encontrar formas de coherencia en los objetivos de emancipación (Alcoff, 2018, p. 57). En esta dirección, la existencia de experiencias comunes de un grupo por

razones de clase, género, raza, opciones afectivas, políticas y religiosas, es una base central en la constitución de identidades que son visibles, reales, encarnadas y que las separa de las identidades imaginadas. Pero la experiencia por sí misma no es suficiente: es necesario, primero compartirla, reconocerla en las otras personas y, sobre todo reflexionarla, darle nombre e integrarla en los recursos conceptuales comunes. En esta segunda parte del camino hay una cuestión si no de privilegio epistémico sí de necesidad de encontrar en un «nosotros/nosotras» los recursos que el espacio común de la lengua y la división del trabajo cognitivo hace insuficientes para dar nombre a las experiencias y las aspiraciones. En Broncano, 2020 he desarrollado la idea de fraternidades epistémicas como procesos cognitivos por los cuales el intercambio de experiencias y la discusión conceptual sin asimetrías de poder puede permitir grados de meta-lucidez que de otro caso harían que las experiencias quedasen en meras vivencias de sufrimiento sin explicación.

Las fraternidades epistémicas son modalidades de fraternidad agencial que articulan los discursos y objetivos compartidos en los movimientos sociales. La fraternidad /sororidad en sus variedades de expresión articula estos movimientos y les dota de fuerza y capacidad de agencia histórica. La función de fraternidad epistémica es la que permite la emergencia de conciencia de movimiento, que de otro modo tal vez no superaría la forma de expresiones ocasionales de rebeldía e indignación. En este nivel cognitivo las fraternidades generan elaboraciones conjuntas del daño social y se constituyen en agentes morales y políticos allí donde la norma socialmente admitida no llega o lo hace en términos tan abstractos que no es capaz de dar cuenta de cuál es el daño real. Así, por ejemplo, el joven y entusiasta Engels escribe sus observaciones en Manchester y redacta *La situación de la clase obrera en Inglaterra* en 1845, el más radical de los informes de lo que el capitalismo industrial estaba produciendo, pero fueron las asociaciones obreras, el cartismo en particular, las que dieron lugar a la conciencia clara entre los proletarios de las causas de su condición y las que levantaron los movimientos contra la Ley de Pobres y los tratamientos legales basados realmente en un capitalismo que hacía necesaria la miseria del proletariado como regla malthusiana de la economía. Las fraternidades son las que generan prácticas de apoyo mutuo que, a su vez, son la base de los sentimientos de lealtad y pertenencia en los movimientos sociales, las que contribuyen a dar forma y coherencia a los proyectos históricos e incluso a las identidades personales de quienes se ven interpelados por los movimientos. Gracias a estos lazos, a esta conciencia y a la lucidez que pueden producir, la fraternidad es el principal muro de resistencia contra las burocratizaciones que anquilosan los movimientos, contra las instrumentalizaciones que los convierten en escalas de poder para alguna gente y el marcador emocional que da origen a una memoria histórica en el movimiento. Si podemos hablar de movimiento obrero, feminista, antirracista y descolonizador es porque de forma ubicua y transtemporal lazos débiles de fraternidad han generado fuerzas históricas robustas que, durante décadas, han renovado la resistencia a las diversas formas de opresión.

En un espacio social Cubo de Rubik y un espacio político cegado por las opacidades y fricciones, la hegemonía no puede ser entendida ya ni como una supremacía hermenéutica de una clase, al modo gramsciano, ni como una movilización emocional bajo algún lema contingente que produzca una ocasional convergencia, sino como una articulación real y no meramente discursiva de lazos de solidaridad entre grupos y colectivos que hayan desarrollado ya fuerzas de fraternidad o sororidad. Quizás el intraducible y polisémico término zulú *Ubuntu* pueda ayudar a dar cuenta del extraño cemento sobre el que se construyen las resistencias a la opresión y los nuevos horizontes de sentido sobre los que asentar impulsos utópicos y transformadores. Fue un término descolonizador que desde el siglo XIX adquirió una potencia interseccional y cuyos

diversos significados recoge Wikipedia⁴ ilustrativamente: «humanidad hacia otras personas»; «si todos ganan, tú ganas»; «éramos porque nosotros somos»; «una persona se hace humana a través de las otras personas»; «una persona es persona en razón de las otras personas»; «yo soy lo que soy en función de lo que todas las personas somos»; «la creencia es un enlace universal de compartir que conecta a toda la humanidad.»; «humildad, empatía»; «yo soy porque nosotros somos, y dado que somos, entonces yo soy»; «nosotros somos por tanto soy, y dado que soy, entonces somos»; «el bien común, es el bien propio». Matices todos compatibles que iluminan ese extraño proceso histórico que se califica como «articulación», un concepto que quiere dar cuenta de las nuevas formas de la resistencia política y social bajo condiciones de fricción y conciencias desgarradas.

3. Referencias

- Alcoff, Linda Martín (2016) *Visible Identities: Race, Gender and the Self*, Oxford: Oxford University Press.
- Alcoff, Linda Martín (2018) *Violación y resistencia. Cómo comprender las complejidades de la violación sexual*, Buenos Aires: Prometeo [2018]
- Broncano, Fernando (2020a) *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Madrid: Akal
- Broncano, Fernando (2020b) «Teoría y práctica de las fraternidades epistémicas» en *Dilemata. Revista internacional de éticas aplicadas* 33, 11-21
- Brown, Wendy (1997) *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid: Lengua de Trapo [2019]
- Butler, Judith (1990) *El género en disputa*, Barcelona, Paidós [2006]
- Carastathis, Anna (2016) *Intersectionality: Origins, Contestations, Horizons*, Lincoln: University of Nebraska Press
- Castells, Manuel (1997). *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II*. Cambridge, Massachusetts; Oxford, UK: Blackwell.
- Collins, Patricia Hill; Bilge, Sirma (2016) *Intersectionality. Key concepts*, Londres: Polity
- Crenshaw, Kimberlé Williams (1991) «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.» *Stanford Law Review* 43: 1241–99.
- Darwall, Stephen (2009) *The second person standpoint*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Domènech, Antoni (2004) *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona: Crítica
- Gould, Carol (2007). «Transnational Solidarities,» *Journal of Social Philosophy* 38(1). 148–64.
- Kolers, Avery (2016) *A Moral Theory of Solidarity*, Oxford: Oxford University Press
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI
- Medina, José (2013) *The epistemology of resistance*, Oxford: Oxford University Press
- Nash, Jennifer C. (2019) *Black feminism reimagined after intersectionality*, Durham: Duke University Press
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press

⁴ [https://es.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_\(filosof%C3%ADa\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_(filosof%C3%ADa)).