

SALVADOR RANGEL, WILLIAM I. ROBINSON Y HILBOURNE A. WATSON

EL CULTO AL *MARXISMO NEGRO* DE CEDRIC ROBINSON UNA CRÍTICA PROLETARIA*

Han pasado más de cuatro décadas desde que Cedric Robinson publicara su aclamado estudio, *Black Marxism*.¹ En los últimos años, la obra ha disfrutado de un renacimiento celebratorio. Se ha vuelto cada vez más influyente entre el *establishment* académico liberal y centrado en lo racial, y más allá también, con una segunda edición publicada en 2000, seguida de una tercera lanzada en 2020. No es de extrañar que la obra haya sido tan aclamada entre los académicos. Después de todo, Robinson proporciona a estos académicos liberales una afirmación sobresaliente de su hostilidad hacia el análisis de clase.² Lo que es sorprendente es la aparente aceptación de *Marxismo negro* por gran parte de la izquierda socialista, dado que el libro es sobre todo un ataque frontal al marxismo.³ En los más de cuarenta años transcurridos desde su publicación, ha habido una notable escasez de reseñas críticas del libro.⁴ La noción de “capitalismo racial” que Robinson propone como andamiaje subyacente de su edificio histórico y teórico se ha convertido en una especie de narrativa maestra considerada de sentido común entre gran parte de la izquierda. El texto, al parecer, ha llegado a alcanzar un virtual estatus de culto, sus supuestos básicos son defendidos como sacrosantos en los campus universitarios de EE.UU., mientras que sus críticos son rechazados como herejes. Esto es aún más notable, como argumentaremos, dado que detrás de una crítica aparentemente radical –de hecho, el subtítulo del libro es *The Making of the Black Radical Tradition*– se esconde una esencia política esencialmente conservadora.

¿Cuáles son las principales reivindicaciones subyacentes de *Marxismo negro*? En pocas palabras, Robinson sostiene que el marxismo o materialismo histórico es una ideología europea que ha demostrado ser ciega al racismo; que la epistemología del materialismo histórico, junto con la primacía política que otorga a la lucha

* La presente reseña, que hemos traducido al castellano, fue originalmente publicada en inglés en *The Philosophical Saloon*, el 3 de octubre de 2022, dentro de la sección Debates, con el título “The Cult of Cedric Robinson’s *Black Marxism*: A Proletarian Critique”, disponible en <https://thephilosophicalsaloon.com/the-cult-of-cedric-robinsons-black-marxism-a-proletarian-critique>.

¹ Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000. Libro citado en adelante como *BM*. La editorial original es Zed Press, 1983. Todas las referencias aquí son de la edición de 2000. Hay edición castellana: *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, España, Traficantes de sueños, 2021.

² Sobre el reduccionismo racial, véase Toure Reed, *Toward Freedom: The Case Against Race Reductionism*, Londres, Verso, 2020.

³ En 2017, por ej., la editorial socialista Verso Press publicó *Futures of Black Radicalism* como homenaje a *Marxismo negro*. Entre los colaboradores se encuentran Angela Davis, Nikhil Pal Singh y Ruth Wilson Gilmore, entre otros. Vid. Gaye Theresa Johnson y Alex Lubin (eds.), *Futures of Black Radicalism*, Londres, Verso, 2017.

⁴ Solo hemos podido encontrar un puñado de reseñas críticas, entre ellas: August H. Nimtz, Jr., “Marxism and the Black Struggle: The ‘Class v. Race’ Debate Revisited”, en *Journal of African Studies*, n° 7, 1985; Bill V. Mullen, “Notes on *Black Marxism*”, en *Cultural Logic: A Journal of Marxist Theory and Practice*, vol. 8, 2001, disponible en <https://ojs.library.ubc.ca>; Asad Haider, “The Shadow of the Plantation”, en *Viewpoint Magazine*, 17 de feb. de 2017, disponible en <https://www.printfriendly.com>; Joseph G. Ramsey, “Sifting the ‘Stony Soil’ of *Black Marxism*: Cedric Robinson, Richard Wright, and Ellipses of the Black Radical Tradition”, en *Socialism and Democracy*, 34 (2-3), 2020; Ken Olende, “Cedric Robinson, Racial Capitalism and the Return of Black Radicalism”, en *International Socialism*, n° 169, enero 2021, disponible en <http://isj.org.uk/cedric>. La reseña crítica más exhaustiva que conocemos es la de Gregory Meyerson, “Rethinking *Black Marxism*: Reflections on Cedric Robinson and Others”, en *Cultural Logic: A Journal of Marxist Theory and Practice*, vol. 6, 2000, disponible en <https://ojs.library.ubc.ca>.

proletaria, no se aplica a los africanos y a otros pueblos no europeos. “Sigue siendo justo decir que en su base, es decir, en su sustrato epistemológico, el marxismo es una construcción occidental, una conceptualización de los asuntos humanos y del desarrollo histórico que surge de las experiencias históricas de los pueblos europeos mediadas, a su vez, por su civilización, sus órdenes sociales y sus culturas”⁵. La obra de Robinson publicada en 2001, *An Anthropology of Marxism*,⁶ completa la diatriba contra el marxismo. En lugar de la supuesta “gran narrativa” del marxismo, Robinson nos ofrece una “gran narrativa” de la “tradicción radical negra”. “Robinson reescribe literalmente la historia del ascenso de Occidente desde la Antigüedad hasta mediados del siglo XX, rastreando las raíces del pensamiento radical negro hasta una epistemología compartida entre diversos pueblos africanos”, señala con aprobación Robin Kelly en su muy citado prólogo a la edición de 2000 de *Marxismo negro*, “y ofreciendo una crítica fulminante del marxismo occidental y su incapacidad para comprender el carácter racial del capitalismo y las civilizaciones en las que nació o los movimientos de masas fuera de Europa”⁷.

Pero Robinson nunca aporta pruebas de esta “epistemología compartida entre diversos pueblos africanos”. Esta noción de los africanos como una mega-nación étnica parece ser simplemente cierta por decreto, esto es, porque se dice que es cierta. Es esta «verdad» la que constituye la base de la reivindicación de una “tradicción radical negra” panafricana que comprime a cientos de millones de africanos dentro y fuera del continente en una categoría indiferenciada y, a la inversa, evapora a cientos de millones de europeos. Como veremos más adelante, esta concepción de una categoría indiferenciada de humanidad oprimida definida por identidades esencializadas ahistóricas es un sello distintivo del paradigma identitario. Este paradigma, que postula unos intereses compartidos por un grupo de personas que se hacen orgánicos mediante una identidad esencial atribuida, generalmente racial o étnica, a menudo basada también en alguna tradición cultural singular, ha llegado en las últimas décadas a eclipsar el lenguaje de clase, es más, a contraponer la clase a la identidad étnica, cultural o nacional. Sin embargo, esta visión del pasado y el presente africanos como una masa indiferenciada que comparte una única epistemología y “tradicción radical negra” malinterpreta el pasado africano tanto como el presente.

Aunque es fácil dejarse seducir por la brillantez literaria del texto, la fuerza de su prosa y la vasta extensión de la historia y la literatura que abarca, aquí sostenemos que hay algo más en juego para explicar la adopción de *Marxismo negro* por parte de la izquierda, a saber, el repliegue conservador de finales del siglo XX. Cuando el capitalismo mundial entró en una profunda crisis estructural en la década del 70, los capitalistas y las élites burocráticas de todo el mundo se esforzaron por hacer retroceder el poder que los trabajadores organizados, los movimientos sociales radicales y las luchas de liberación del Tercer Mundo habían acumulado en el período anterior de lucha de masas. La globalización capitalista y la contrarrevolución neoliberal provocaron un cambio en la correlación mundial de fuerzas sociales y de clases a favor del capital transnacional emergente.⁸ A medida que el poder proletario se erosionaba y la izquierda y los movimientos socialistas perdían influencia en todo el mundo en el *fin de siècle*, la brecha crónica entre teoría y práctica, pensamiento y acción, se manifestó también como una degeneración de la crítica intelectual. En lugar de buscar la renovación, gran parte de la izquierda se replegó hacia la política identitaria posmoderna y otras formas de acomodación al emergente orden social neoliberal. La *intelligentsia* de izquierdas se replegó en la academia, abandonando el compromiso con un proyecto emancipador universal, mientras se dedicaba a celebrar los particularismos fragmentarios postulados por las *post*-narrativas (postestructuralismo, postmodernismo, postcolonialismo, etc.). El objetivo de la condena pasó a ser el marxismo, del que se

⁵ *BM*, p. 2.

⁶ Cedric J. Robinson, *An Anthropology of Marxism*, Burlington (VT), Ashgate, 2001.

⁷ *BM*, p. xii.

⁸ Véase, entre otros, William I. Robinson, *Global Capitalism and the Crisis of Humanity*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.

afirmaba que era incapaz de explicar la desigualdad racial.⁹ La explicación causal del racismo pasó ahora de la crítica político-económica del capitalismo a la psicología y la cultura. Fue en este contexto donde *Marxismo Negro*, un texto afrocéntrico y proto-afro-pesimista por excelencia, encontró tanta resonancia en el mundo académico estadounidense y, cada vez más, fuera de él.

Un racismo transhistórico

En su búsqueda por explicar el racismo y la subyugación de los pueblos afrodescendientes, Robinson nos retrotrae a lo que él considera sus orígenes en la Antigüedad «europea». Para Robinson, el capitalismo no es el progenitor del racismo, sino su vástago en una construcción que, como ha señalado Jason W. Moore en un contexto diferente, huye de la historia mundial, del movimiento real del capitalismo. “El pretexto para esta huida suele basarse en dos afirmaciones principales. Una es una afirmación empirista de que la historia mundial es diversa y, por tanto, no puede ser comprendida en sus patrones combinados y desiguales. La segunda es una afirmación ideológica de que cualquier intento de narrar la unidad diferenciada del capitalismo es irremediabilmente eurocéntrico”. Aunque ambas afirmaciones son válidas para *Marxismo negro*, lo que más nos preocupa aquí es la segunda. El resultado, observa Moore, “es un descenso a la amalgama de particularismos regionales con afirmaciones de que el problema de la historia del mundo moderno es Europa, y no el capitalismo”¹⁰.

Con “capitalismo racial”, nos dice Robinson, él hace referencia a un compromiso con el racismo entre los europeos que surgió por primera vez de las sociedades esclavistas de la Antigüedad (un pecado original transhistórico que marca milenios de historia occidental). Dejemos a un lado que «Europa» no existía antes de 1492: las mismas fuerzas históricas en acción que produjeron el capitalismo y lo impulsaron a la expansión hacia el exterior también produjeron «Europa», que se convirtió en el núcleo de un sistema capitalista mundial en expansión entendido como una unidad diferenciada, o totalidad. Este tema del origen griego, y supuestamente por tanto europeo, del racismo moderno no es nuevo. Se ha convertido en un tropo entre los afropesimistas y otros estudiosos de la «raza».¹¹ Robinson afirma que la esclavitud griega fue una “construcción racial inflexible” que se reiteró y embelleció a lo largo de la historia europea: “La raza era su epistemología, su principio ordenador, su estructura organizadora, su autoridad moral, su economía de la justicia, el comercio y el poder... desde el siglo XII en adelante, un orden gobernante europeo tras otro, una cohorte de protagonistas clericales o seculares tras otra, reiteraron y embellecieron este cálculo racial”¹². Irónicamente, uno de los mismos autores que Robinson incluye como estudio de caso en *Marxismo negro*, C. L. R. James, insistió en que “históricamente está bastante bien demostrado ahora que los antiguos griegos y romanos no sabían nada sobre la raza. Tenían otra norma –civilizados y bárbaros– y podías tener la piel blanca y ser un bárbaro, y podías ser negro y civilizado”¹³.

Al mismo tiempo, Robinson afirma que el “racialismo”, “difícilmente es exclusivo de los pueblos europeos”, pero no explica qué habría separado entonces el caso europeo de las civilizaciones de todo el mundo. Para Robinson, la esclavitud griega es el prototipo del racismo actual, alguna misteriosa particularidad de «Europa» que se abrió camino a través de milenios hasta la era contemporánea. Sabemos que todos los

⁹ Vid. la excelente crítica de Zine Magubane al tropo actual de la teoría de la raza, “Contemporary Race Theory and the Problem of History: A Critique”, en *NonSite*, n° 39, 11 de mayo de 2022, disponible en <https://nonsite.org>.

¹⁰ Jason W. Moore, “Anthropocene, Capitalocene & the Flight from World History: Dialectical Universalism & the Geographies of Class Power in the Capitalist World-Ecology”, en *Nordia Geographic Publications*, vol. 51, nro. 2, p. 123, disponible en <https://nordia.journal.fi>.

¹¹ Véase, por ejemplo, Michael G. Hanchard, *The Spectre of Race: How Discrimination Haunts Western Democracy*, Princeton University Press, 2018.

¹² *BM*, p. xxxi.

¹³ C. L. R. James, *Modern Politics*, Oakland, PM Press, 2013, p. 127.

antiguos imperios, como sistemas de clases, también diferenciaban a los grupos según criterios culturales o territoriales que implicaban relaciones diferenciadas con el Estado o el estatus político. Por lo tanto, debe haber habido algo más que surgió en Europa para explicar por qué esta región se convirtió en la generadora de los sistemas de desigualdad racial actuales y en la colonizadora del mundo. Ese algo, por supuesto, es el capitalismo. Tenemos una vasta literatura que muestra cómo los sistemas de esclavitud, exclusión y opresión basados en la raza surgieron como parte integrante del auge del capitalismo como sistema mundial (no podemos explicar la antinomia por la que Robinson discute gran parte de esta literatura con aprobación, aunque refute su tesis).

El racialismo, prosigue, “no era simplemente una convención para ordenar las relaciones de los europeos con los pueblos no europeos, sino que tiene su génesis en las relaciones ‘internas’ de los pueblos europeos”¹⁴. Estas relaciones internas implicaban concepciones ideológicas de inferioridad y superioridad basadas en distinciones culturales (él destaca las lingüísticas) y de clase, a menudo aducidas como biológicas, que organizaban los dominios antiguos y feudales que más tarde se convirtieron en Europa. Más allá de estas «ideas ordenadoras» de inferioridad y superioridad, no encontramos en *Marxismo negro* ninguna explicación precisa de lo que Robinson entiende por *racismo*, es decir, ninguna especificidad conceptual adicional. No es que, en su construcción, estas ideas ordenadoras se vuelvan específicas a lo largo de líneas racialistas a medida que el capitalismo evolucionaba, sino que constituían *sui generis* el «racialismo». Combinando estas ideas ordenadoras de dominación de clase con el «racialismo», Robinson puede afirmar que el racismo se origina en la Antigüedad «europea».

Sorprendentemente, Robinson no da ninguna explicación de por qué debemos confundir la esclavitud con la «raza». No tenemos pruebas históricas de «raza» y racialización anteriores a la era moderna, si por ello entendemos algo distinto de las «ideas ordenadoras» de inferioridad y superioridad, o algo parecido al racismo científico que alcanzó su apogeo desde el siglo XVIII hasta principios del XX. Pero, al mismo tiempo, para reiterar, afirma que el «racismo» “difícilmente es exclusivo de los pueblos europeos”¹⁵. Si es así, cabe preguntarse –sin respuesta por parte de Robinson– qué distingue el caso europeo de las civilizaciones de todo el mundo.

Desde los albores de la sociedad de clases, los grupos dominantes han legitimado su dominio mediante ideologías de superioridad e inferioridad biológica y/o cultural y de providencia natural, y han instituido la esclavitud legitimada por tales ideologías. *Marxismo negro* aparece aquí abstraído de la historia mundial. La esclavitud ha sido una relación de clase universal, presente en todas partes, desde los chinos hasta los aztecas, pasando por los árabes, los africanos occidentales y otras civilizaciones de tiempos antiguos y precapitalistas.¹⁶ No se trata de un caso de lo particular disfrazado de universal, sino de lo universal disfrazado de particular. Se sabe que la esclavitud existió en China ya en la dinastía Shang (siglos XVIII-XII a.C.). Se calcula que en las centurias siguientes representaba alrededor del 5% de la población, y siguió existiendo como institución hasta el siglo XX. En Corea, las estimaciones sitúan la población esclava en hasta un tercio o la mitad de toda la población durante los sucesivos reinos de Silla. La esclavitud también se practicaba ampliamente en otros lugares de Asia, desde Tailandia a Birmania, Filipinas, Nepal, Indonesia, Japón y entre las poblaciones túrquicas.

Como en Europa y otras partes del mundo antes del capitalismo, la esclavitud en la India existía en los intersticios de las relaciones de clase dominantes, aunque en Malabar los esclavos constituían hasta el 15%

¹⁴ *BM*, p. 2.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ A menos que se especifique lo contrario, las referencias a casos de esclavitud precapitalista en todo el mundo proceden de Craig Perry, David Eltis, Stanley L. Engerman y David Richardson (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*, vol. II, “AD 500 – AD 1420”, Cambridge University Press, 2021, nueva edición.

de la población. La esclavitud también existió en las sucesivas civilizaciones andinas y mesoamericanas, así como en algunas sociedades indígenas de Norteamérica, aunque la esclavitud siguió siendo relativamente menor, ya que las poblaciones conquistadas eran subyugadas generalmente mediante la extracción de tributos y no de mano de obra esclava. La esclavitud se practicó en toda Europa durante el periodo medieval, especialmente en Bizancio y en Rusia; de hecho, este último país fue una creación de las incursiones esclavistas de los vikingos y de las rutas comerciales de Escandinavia a Bizancio. Si nos remontamos más atrás, la esclavitud se registra desde hace miles de años en lo que hoy es el Cercano Oriente, desde Babilonia hasta Egipto. En África, los esclavos han existido a lo largo de toda la historia y, en algunos casos, como en Ghana entre los siglos IX y XV, representaban entre un tercio y dos tercios de la población.

En la mayoría de estos casos precapitalistas, las poblaciones esclavas procedían de «reservas de población» históricas que podían delimitarse culturalmente, como la periferia eslava de los reinos e imperios islámicos y europeos. La esclavitud alcanzó un papel destacado en las sociedades islámicas del Cercano Oriente, donde el comercio de esclavos se produjo a gran escala entre los siglos VII y XIX. Robinson sugiere de esta esclavitud –el único caso donde reconoce la institución fuera de Europa– que era, en cierto modo, más benigna que la esclavitud europea, ya que “la esclavitud musulmana se asociaba característicamente con un potencial ilimitado de movilidad social y mucho menos racismo”¹⁷. En este cuento de esclavitudes más y menos benignas, y en consonancia con su idealismo histórico, Robinson cita el Corán para explicar lo que él afirma que eran “grandes diferencias entre la esclavitud en las sociedades occidentales y cristianas y la esclavitud en el Islam”¹⁸. No sabemos por qué Robinson optaría tan escandalosamente por no discutir la presencia de la esclavitud como relación de clase en todo el mundo a lo largo de gran parte de la historia registrada, aparte de su presencia en las sociedades islámicas de Medio Oriente.

Pero Robinson no presenta ninguna prueba de que la esclavitud en Europa antes del capitalismo fuera significativamente diferente de la esclavitud en las sociedades islámicas. De hecho, las pruebas históricas indican que la esclavitud era una institución mucho más poderosa y extendida en el mundo islámico de lo que nunca fue en la Europa feudal. Más bien, lo que más tarde –a partir del siglo XVI– distinguiría la esclavitud europea de la del Oriente Próximo no fueron las inclinaciones culturales, psicológicas o religiosas místicas, sino el contraste entre la esclavitud precapitalista y la esclavitud capitalista. Los esclavos se obtenían en la era precapitalista –desde la antigua Grecia y Roma hasta Asia, pasando por los imperios islámicos y precolombinos, entre otros– mediante la captura en guerras e incursiones esclavistas. La abundancia de mano de obra no esclava en las sociedades tributarias y feudales hizo que la esclavitud nunca se convirtiera en el principal modo de explotación laboral después de la Antigüedad. Al igual que en la Europa feudal, las relaciones sociales de producción eran tales, que los grupos dominantes no podían utilizar ni necesitaban grandes cantidades de esclavos. Eric Wolf señala en su estudio clásico, *Europa y los pueblos sin historia*, que durante el siglo XV se traían a la Península Ibérica unos pocos miles de esclavos al año,¹⁹ lo que resultó ser el límite máximo, ya que el modo de producción feudal imperante no tenía necesidad de una masa tan diferenciada de trabajadores. También en esa época, el mundo islámico importaba esclavos «blancos» de Europa en el marco de relaciones de producción similares. Las relaciones de producción resultaron ser el factor determinante de la ontología de la esclavitud como institución.²⁰

¹⁷ *BM*, p. 95.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Eric Wolf, *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

²⁰ Karl Marx escribe: “En cualquier formación económica dada de la sociedad, donde predomina no el valor de cambio sino el conjunto de valores de uso del producto, el plustrabajo estará limitado por un conjunto dado de necesidades que puede ser mayor o menor, y del que no surge ninguna sed ilimitada de plustrabajo de la naturaleza de la producción misma... Pero tan pronto como los pueblos, cuya producción todavía se mueve dentro de las formas inferiores de trabajo esclavo, etc., se ven arrastrados al torbellino de un mercado internacional dominado por el modo de producción capitalista, convirtiéndose en su principal interés la venta de sus productos para la exportación, los horrores civilizados del trabajo excesivo se injertan en los horrores bárbaros de la esclavitud, la servidumbre, etc.”. *El capital*, vol. I, Nueva York, International Publishers, 1967 (1867), p. 226.

Efectivamente, en Europa y el mundo islámico, como en el resto de las civilizaciones feudales y tributarias con esclavitud ajenas al modo de producción esclavista propiamente dicho de las antiguas Grecia y Roma, los esclavos se destinaban a un consumo suntuario que constituía una sangría económica. Esto sólo cambiaría bajo el imperativo de la acumulación de capital, es decir, la reproducción ampliada, y en circunstancias en las que el método más conveniente para asegurar una masa de fuerza de trabajo estrechamente controlada para la emergente economía transatlántica se convirtió en la esclavitud. El excedente se extraería ahora a gran escala mediante la institución de la esclavitud capitalista y su característica mercantilización del cuerpo humano («esclavitud mercantil»). Este excedente, a diferencia de la esclavitud precapitalista, se reinyectaría en los circuitos emergentes del capital en un proceso de reproducción ampliada, de modo que la esclavitud, en lugar de una sangría económica, se convirtió en un eje del desarrollo capitalista mundial. Como observó Marx a este respecto:

La esclavitud es una categoría económica como cualquier otra... Huelga decir que sólo nos ocupamos de la esclavitud directa, de la esclavitud de los negros en Surinam, en Brasil, en los estados del Sur de Norteamérica. La esclavitud directa es tan el pivote de la industria burguesa como la maquinaria, los créditos, etc. Sin esclavitud no hay algodón; sin algodón no hay industria moderna. Es la esclavitud la que dio valor a las colonias; son las colonias las que crearon el comercio mundial, y es el comercio mundial la condición previa de la industria a gran escala. Así, pues, la esclavitud es una categoría económica de la mayor importancia.²¹

Hay una gran cantidad de investigaciones históricas, que no podemos revisar aquí, sobre la creación de la «raza» en los años formativos del sistema capitalista mundial. Linebaugh y Rediker, entre otros, muestran en *The Many Headed Hydra* cómo las clases plantadoras americanas, respaldadas por capitalistas y estados europeos, crearon la «raza» como mecanismo para diferenciar a la masa de mano de obra explotada que era arrastrada a los circuitos emergentes del capital global. Eric Williams ha señalado en su clásico *Capitalism and Slavery* que la servidumbre por contrato de cientos de miles de europeos en los primeros años del proyecto colonial en las Américas –y en algunos casos, la esclavitud directa de europeos, como el destino sufrido por miles de víctimas irlandesas de la conquista de Irlanda por Cromwell en 1649, muchos de los cuales fueron enviados a plantaciones de esclavos en Barbados– proporcionó la “base histórica” sobre la que se fundó la esclavitud estadounidense. “La esclavitud en el Caribe se ha identificado demasiado estrechamente con los negros”, observó Williams. “Se ha dado así un matiz racial a lo que es básicamente un fenómeno económico. La esclavitud no nació del racismo, sino que el racismo fue consecuencia de la esclavitud. La mano de obra no libre en el Nuevo Mundo era parda, blanca, negra y amarilla; católica, protestante y pagana”²².

Robinson argumenta que “desde sus comienzos, esta civilización europea, que contenía particularidades raciales, tribales, lingüísticas y regionales, se construyó sobre diferencias antagónicas”²³. Dejando a un lado las diferencias «raciales» (una vez más, Robinson no especifica exactamente lo que entiende por «racial», aunque parece que lo entiende como un sustituto de las distinciones culturales/étnicas), no hay nada históricamente específico de Europa en cuanto a “particularidades tribales, lingüísticas y regionales [y culturales/étnicas]” explotadas por los grupos gobernantes de todo el mundo en función de su dominio. Si

²¹ Karl Marx, *La pobreza de la filosofía*, cap. 2, “La metafísica de la economía política”. Este capítulo se reproduce en los archivos de *Marxist.org* aquí: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/poverty-philosophy/ch02.htm>. Marx continúa: “Así, la esclavitud, por ser una categoría económica, ha existido siempre entre las instituciones de los pueblos. Las naciones modernas sólo han podido disimular la esclavitud en sus propios países, pero la han impuesto sin disimulo en el Nuevo Mundo”. Robinson establece una serie de muñecos de paja para apoyar sus afirmaciones. Uno de ellos es que Marx –y los marxistas– relegaron la esclavitud a la “acumulación primitiva” (*BM*, p. 4). Esto es sencillamente falso, como dejan claro estas citas (y abundantes escritos de Marx y de marxistas).

²² Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, Nueva York, Capricorn Books, 1966.

²³ *BM*, pp. 10.

«bárbaros» fue un componente establecido de la ideología europea para categorizar al «otro», como observa Robinson, también lo fue en civilizaciones de todo el mundo. Los gobernantes aztecas se referían de modo despectivo a los grupos ajenos a su imperio urbano, sobre todo tribus y grupos étnicos menos desarrollados del norte de su reino, como *chichimecas*, un término náhuatl para «bárbaro» (y también para «perro»), que debían ser esclavizados o sacrificados en caso de ser capturados. Los gobernantes chinos Han se referían a las tribus mongolas y, de hecho, a todos los grupos exteriores, europeos incluidos, como «bárbaros».

Centrémonos en la dialéctica de lo universal y lo particular, sin colapsar, como hace Robinson, del universalismo *sui generis* al universalismo burgués. Lo universal se manifiesta siempre y únicamente en lo particular. Queremos centrarnos en cómo la interminable acumulación de capital se desarrolló –y aún se desarrolla– en un mundo de diferenciación concreta. En este primer caso, la diferencia es objetivamente histórica, basada en el desarrollo material y cultural desigual de las sociedades y civilizaciones humanas en todo el mundo y en sus historias particulares. Sin embargo, la idea de que estas sociedades estuvieron aisladas unas de otras durante la mayor parte de la historia mundial es un mito. La diferencia –es decir, los procesos particulares de desarrollo histórico– es siempre, en el panorama más amplio, el resultado de procesos históricos de diferenciación material y social dentro de una matriz de interconexiones con un todo mayor. Pero la clave del debate sobre la creación de la «raza» y el racismo moderno es la diferenciación como un acto, una intencionalidad del capitalismo: los agentes del capitalismo que operan desde su núcleo europeo se apropiaron de la diferenciación y, de hecho, la produjeron en función de la acumulación y el control; en este caso, produjeron «razas» para diferenciar a las masas trabajadoras. La «raza» y la supremacía blanca fueron dos de las producciones histórico-mundiales del capitalismo, ambas vitales para la organización de sus circuitos mundiales de explotación y acumulación.

Mientras Robinson afirma que los europeos desarrollaron una “conciencia racial” ya en la Antigüedad, Linebaugh y Rediker cuentan una historia diferente. Africanos y europeos conspiraron juntos en numerosos complots y levantamientos. La multitud multinacional y multirracial de marineros y sus hermanos de tierra no tenían conciencia racial; tal conciencia tuvo que ser creada, no por una voluntad de poder (racial) nietzscheana europea, sino como un proyecto de clase de los esclavistas y la burguesía. La rebelión continua en toda la cuenca del Gran Caribe por parte de africanos y europeos que habían sido obligados a trabajar llevó a los plantadores y a los estados coloniales a crear distinciones jurídicas que diferenciaran legal y socialmente al esclavo del siervo por contrato, asignando a cada cual una inserción distinta en la división del trabajo.²⁴ De este modo, los grupos dominantes respondieron a la lucha de clases desde abajo de los grupos explotados multiétnicos con una recomposición racialista de las relaciones de clase globales. Es decir, la constitución de la «raza» tuvo lugar a través del proceso histórico mundial de formación de la clase capitalista. La «raza» se convirtió ahora, como dijo Stuart Hall, en “la modalidad en la que se vive la clase”²⁵.

Las relaciones de clase racializadas y la supremacía blanca se convertirían desde entonces en una pieza central del colonialismo capitalista y del imperialismo, un mecanismo para producir un control más intensivo y represivo sobre el trabajo racializado, una apropiación de la riqueza más completa que el trabajo ha producido en la historia del sistema capitalista mundial. El racismo, como ha demostrado Allen en su exhaustivo estudio *La invención de la raza blanca*, tendría una doble función: como mecanismo de control social sobre el conjunto de las clases trabajadoras y como mecanismo asegurador de la superexplotación y el supercontrol (incluso jurídico y extralegal) sobre las porciones racializadas de las masas trabajadoras.²⁶

²⁴ Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *The Many Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beacon Press, 2000.

²⁵ Como señala Moore, la disociación del capitalismo respecto al colonialismo y el imperialismo “tiende a presentar cualquier relato que ponga en primer plano la clase y el capital como ‘reduccionista’, una visión que diluye las diferencias significativas entre el análisis de clase histórico-mundial y el formalismo de clase eurocéntrico”. Moore, *op. cit.*, p. 4.

²⁶ Theodore W. Allen, *The Invention of the White Race*, Londres, Verso, vol. I, 1994; vol. II, 1997.

Además, esta división racial de las masas trabajadoras implicaba generar y reproducir una conciencia racial y un «salario psicológico» entre la masa de blancos explotados, una conciencia que tenía que ser recreada constantemente por los grupos dominantes cada vez que las masas trabajadoras se unían en luchas multirraciales.²⁷ El muelle de Nueva York, según muestran Linebaugh y Rediker, se convirtió en el escenario de continuos levantamientos multirraciales entre trabajadores blancos y negros, esclavizados y libres, a lo largo del siglo XVIII:

Las autoridades se acercaron a la solidaridad con el tridente en la mano, cada una de sus puntas cuidadosamente afiladas para pinchar las prácticas multirraciales imperantes y los vínculos de la vida proletaria en la Nueva York atlántica. Primero fueron a por las tabernas y otros lugares donde se podían formar «conciliábulo» de blancos y negros pobres, y difundir planes subversivos. A continuación, reconfiguraron conscientemente el proletariado de Nueva York para dificultar que los trabajadores de los muelles encontraran entre sí fuentes de unidad. Y, por último, se esforzaron en dar lecciones raciales a los neoyorquinos de ascendencia europea, promoviendo una identidad blanca que trascendiera y unificara las díscolas divisiones étnicas de la ciudad.²⁸

Robinson se opone en *Marxismo negro* y más tarde en *The Anthropology of Marxism* a la afirmación marxista de que el racismo es «derivado» del capitalismo. Para él es al revés: el capitalismo es epifenómeno de un racismo que se originó en la Antigüedad «europea», un momento en el desarrollo del racismo europeo.²⁹ El actual renacimiento celebratorio de *Marxismo negro* entre académicos y activistas va acompañado de una celebración nostálgica paralela del Partido Pantera Negra de EE.UU.³⁰ Sin embargo, estos acólitos quieren tener su pastel y comérselo también. Existe una clara tensión en su forma de entender la interrelación entre «raza» y capitalismo, que parecen ignorar.

El Partido Pantera Negra era una organización abiertamente marxista que consideraba explícitamente que el racismo era una derivación del capitalismo. He aquí al vicepresidente nacional del partido y presidente de la sección de Chicago, Fred Hampton:

Nunca negamos el hecho de que había racismo en Estados Unidos, pero dijimos que el subproducto, lo que se deriva del capitalismo, resulta ser el racismo. Que el capitalismo es lo primero y lo ulterior es el racismo. Que cuando trajeron esclavos fue para ganar dinero. Así que primero surgió la idea de que se quería hacer dinero, y luego vinieron los esclavos para hacer ese dinero. Eso significa, por hechos históricos, que el racismo tuvo que venir del capitalismo. Tuvo que ser primero el capitalismo, y el racismo fue un subproducto de eso.³¹

No es una pequeña ironía que, de los tres casos de estudio de Robinson sobre radicales negros, dos se consideraran a sí mismos marxistas (el tercero, Richard Wright, expresó sus reservas sobre el marxismo tras su experiencia de enfrentarse al racismo entre comunistas blancos). C. L. R. James fue un trotskista de toda la vida, activo en la Cuarta Internacional, y W. E. B. Dubois se identificó como socialista durante gran parte de su vida y era miembro del Partido Comunista en el momento de su muerte. ¿Estaban James y Dubois,

²⁷ En palabras de Allen, “la burguesía de las plantaciones continentales sólo pudo alcanzar y mantener el grado de control social necesario para proceder a la acumulación de capital sobre la base de la servidumbre esclava porque la conciencia de «raza» se impuso a la conciencia de clase». Allen, op. cit., vol. II, p. 240.

²⁸ Linebaugh y Rediker, op. cit., pp. 207-208.

²⁹ Meyerson señala en su crítica de *Marxismo negro* que “la ‘autonomía relativa’ de la ‘raza’ ha sido posible gracias a una reducción y distorsión del análisis de clase. La esencia de la reducción y distorsión implica equiparar el análisis de clase con alguna versión del determinismo económico”. Op. cit., p. 1.

³⁰ Cabe destacar aquí el debate crítico de Cedric Johnson sobre esta nostalgia: “The Panthers Can’t Save Us Now”, en *Catalyst*, vol. 1, nro. 1, 2017.

³¹ <https://mronline.org/2020/06/11/fred-hampton-black-panther-and-red-revolutionary>.

junto con miles de marxistas africanos, fuera de la supuesta “tradición radical negra” porque eran marxistas? ¿Cómo podría ser de otro modo una vez que Robinson afirma que esta tradición es «incomensurable» con el marxismo? Sorprendentemente, aparte de estos tres, Robinson simplemente ignora a los marxistas del Tercer Mundo, o ignora su marxismo como si no estuviera en contradicción con su construcción de la “tradición radical negra” basada explícitamente en su incomensurabilidad con el marxismo. Estos marxistas del Tercer Mundo –desde el Che Guevara y José Mariátegui en América hasta Amílcar Cabral, Walter Rodney, Chris Hani, Samir Amin, Claude Ake y Abdulrahman Babu en África, pasando por Mao Zedong y Kamekichi Takahashi en Asia, entre otros muchos– vieron en el marxismo una herramienta teórica y política para liberarse del colonialismo, del imperialismo y del capitalismo. Hicieron aportaciones teóricas, una defensa implacable del marxismo, una aplicación del materialismo histórico a historias y realidades distintas de Europa y dejaron ricos legados de praxis revolucionaria marxista.

Marx y Engels, acusa Robinson, insistieron en que el proletariado europeo era el agente predilecto de la revolución y subestimaron la importancia de las luchas anticoloniales y antiimperialistas. No repetiremos aquí el trabajo que otros han hecho con amplia referencia a los escritos de Marx y Engels para desmentir la afirmación de Robinson.³² Marx aplaudió la rebelión Taiping en China y las revueltas indias en la década de 1850. Especuló que el alzamiento chino podría incluso desencadenar levantamientos revolucionarios en Europa, y que el proletariado europeo podría aprender mucho de las revueltas anticoloniales indias. Y Marx escribiría en 1860 que “en mi opinión, las cosas más grandes que están ocurriendo hoy en el mundo son, por un lado, el movimiento de los esclavos en América, iniciado por la muerte de John Brown, y, por otro, el movimiento de los siervos en Rusia”³³. Contrasta esto con la insistencia de Robinson en que Marx veía a los esclavos como un “residuo vergonzoso” de un viejo modo de producción “que los descalificaba para la agencia histórica en el mundo moderno”³⁴. “Recordemos que fueron Marx y Engels, seguidos por los marxistas europeos, desde Lenin hasta Luxemburgo, y los marxistas del Tercer Mundo, quienes nos dieron en primer lugar las teorías del colonialismo y el imperialismo, y quienes argumentaron que sólo una alianza de luchas proletarias y anticoloniales y antiimperialistas en todo el mundo podría liberar a los oprimidos.

Materialismo histórico e idealismo histórico

Por un lado, Robinson confunde el materialismo histórico con la aplicación particular que Marx llevó a cabo del materialismo histórico como método a la realidad de su tiempo, tal como él la veía, mientras que simultáneamente confunde la clase y el análisis de clase con el capitalismo y también, como señala Moore, diluye “las diferencias significativas entre el análisis de clase histórico-mundial y el formalismo de clase eurocéntrico”³⁵. Por otro lado, confunde el marxismo como epistemología y ontología de la sociedad humana con cómo fue aplicado y practicado en su historia particular por los marxistas, o en nombre del marxismo. Si las premisas fundamentales del materialismo histórico y los universales humanos han aparecido en el marxismo como dogmáticas o eurocéntricas, culpemos a los marxistas que las aplicaron en sus prácticas intelectuales y políticas. Los marxistas europeos pueden haber sido eurocéntricos. Pueden haber mostrado un punto ciego ante el racismo, o haber suprimido la lucha contra él en nombre de la lucha de clases. Incluso pueden haber sido racistas y chovinistas. Pero nada de esto invalida los principios fundamentales del marxismo. De hecho, los marxistas han estado a la vanguardia de la crítica al eurocentrismo. No está claro cómo el eurocentrismo o el chovinismo racial de los europeos que se consideraban marxistas invalida el materialismo histórico, que, junto con el enfoque dialéctico, forma el núcleo epistemológico del marxismo que, según Robinson, es incompatible con las luchas de los pueblos africanos.

³² Pero véanse, entre otras, las fuentes de la nota 3.

³³ Como se menciona en Nimtz, *op. cit.*, p. 82.

³⁴ Estas son las palabras de Kelley en el “Prefacio” a la edición de 2000, resumiendo el argumento de Robinson.

³⁵ Moore, *op. cit.*, p. 4.

La premisa fundamental del materialismo histórico –a la vez un método, una epistemología y una ontología– se basa en el supuesto de que la existencia humana, junto con todas las demás formas de vida, se organiza en primer lugar en torno a la subsistencia, y que esta subsistencia depende de formas complejas y estructuradas de cooperación y creaciones culturales que llamamos *sociedad*.³⁶ Mientras Robinson, en una lectura caricaturesca de Marx, afirma que el materialismo histórico se limita a la Europa del siglo XIX, la evidencia histórica mundial demuestra que existen universales humanos y que éstos se fundamentan en la historia profunda de nuestra especie. La búsqueda de la supervivencia es universal. Que esta supervivencia implique un proceso de trabajo social en torno al cual se estructura la organización social es universal. Los estados y las clases sociales de todo el mundo surgieron en torno a las nuevas fuerzas de producción y a los excedentes que generaban mucho antes del capitalismo y del auge de Europa. Estas clases han luchado por el excedente durante milenios, generando en el proceso las dinámicas sociales que son objeto de investigación de la historiografía y las ciencias sociales marxistas. Las categorías marxistas básicas de análisis (clases y lucha de clases, excedentes, explotación, fuerzas y relaciones de producción, etc.) se observan en todo el mundo y demuestran ser universalmente aplicables. Estos principios fundamentales del materialismo histórico son el núcleo de la epistemología marxista, y todo esto se aplica tanto al pasado africano como al europeo.

En su ensayo explícitamente marxista “El arma de la teoría”, un verdadero manual de materialismo histórico, Amílcar Cabral analiza la estructura histórica de clases y el modo de producción en Guinea-Bissau, y cómo fueron alterados por el colonialismo:

Nos negamos a aceptar que diversos grupos humanos de África, Asia y América Latina vivieran sin historia, o fuera de la historia, en el momento en que fueron sometidos al yugo del imperialismo... si la lucha de clases es la fuerza motriz de la historia, sólo lo es en un período histórico específico. No es difícil ver que este factor en la historia de cada grupo humano es el modo de producción –el nivel de fuerzas productivas y el régimen de propiedad– característico de ese grupo... Las clases mismas, la lucha de clases y su posterior definición, son el resultado del desarrollo de las fuerzas productivas en conjunción con el régimen de propiedad de los medios de producción. Por tanto, parece correcto concluir que el nivel de las fuerzas productivas, elemento esencial determinante del contenido y la forma de la lucha de clases, es la verdadera y permanente fuerza motriz de la historia.³⁷

En la metafísica esencialista de Robinson, hay algo *más allá* de las relaciones materiales que han llevado a los europeos a practicar la opresión racial, y algo *más allá* de la experiencia histórica real en el mundo material que produce una conciencia mística africana. “Algún conocimiento, algún aspecto de la conciencia negra no se tuvo en cuenta en la explicación marxista de los procesos históricos y de las fuentes de las motivaciones a las que se atribuyó la formación social del mundo moderno”. Robinson continúa aduciendo una “africanidad de nuestra conciencia, alguna medida epistemológica incrustada culturalmente en nuestras mentes que consideraba que el capitalismo racial del que hemos sido testigos era una norma inaceptable de conducta humana”³⁸.

Los africanos y los europeos están dotados de esencias metafísicas distintas, con sensibilidades culturales innatas y presumiblemente invertidas. Robinson nos dice que hay una reticencia en el radicalismo occidental (léase: marxismo) que le lleva a “rehuir del reconocimiento de que algo más que fuerzas materiales objetivas fueron responsables” de la destrucción causada a los pueblos africanos. En una lectura errónea, fantasiosa y romántica de la historia africana, se nos dice que un choque de civilizaciones entre Europa y África “siempre tuvo que ser una contienda desigual, no por la superioridad de las armas o la preponderancia numérica, sino

³⁶ Recordemos que para Laclau y Mouffe, la «sociedad» no es un objeto válido del discurso, como señala Munck (¿con aprobación?... no está claro). Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista*, Londres, Verso, 1985.

³⁷ Amílcar Cabral, *Return to the Source*, Nueva York, Monthly Review Press, 1973, p. 95.

³⁸ *BM*, p. 308.

porque esa violencia no era algo natural para los pueblos africanos”³⁹. Dejemos de lado la lectura errónea que hace Robinson de la historia africana: que la formación de estados e imperios en África antes de la llegada europea en el siglo XV fueron asuntos violentos, a menudo sangrientos; que la noción de una Antigüedad europea es un mito, como lo es la noción de una Antigüedad africana nativa e irreductible. Para Robinson, los violentos “mecanismos de autodestrucción inherentes a la civilización occidental” no estaban en función de la lucha y el dominio de clases, sino de la cultura occidental, expresión de una lógica civilizatoria subyacente que se remonta a milenios.⁴⁰ Robinson parece actualizar aquí la negritud de mediados del siglo XX de Léopold Senghor, según la cual africanos y europeos están dotados de esencias metafísicas distintas: el alma africana, afirmaba Senghor, es esencialmente espiritual, mientras que el alma europea está dotada de una esencia racional científica. De hecho, la lógica cultural lineal que Robinson afirma discernir en el marxismo, con todas sus verrugas, está viva y coleando en la “tradicción radical negra”. Es decir, la noción ideológica de una esencia europea blanca irreductible tiene su paralelo en una esencia africana negra.

¿Qué debemos pensar de las explicaciones culturalistas de Robinson sobre cómo Europa se alzó para constituir el núcleo del capitalismo mundial mientras que África y los africanos fueron empujados a los márgenes periféricos? Si los africanos tuvieran un repertorio cultural que incluyera la práctica de la violencia, habrían podido resistir la embestida europea. Si tan sólo los europeos tuvieran un repertorio cultural diferente, no habrían emprendido esa embestida. Si aceptamos que hay algo intrínseco en la cultura europea anterior al capitalismo que llevó a los europeos a conquistar y esclavizar, entonces volvemos a caer en los mismos supuestos de la teoría de la modernización y del déficit cultural, según los cuales no fue el capitalismo sino la cultura («moderna» sobre «tradicional») lo que causó el desarrollo de algunos pueblos y el atraso de otros. En la lógica de este relato, la derrota de los pueblos colonizados del mundo es el resultado de su déficit cultural. Los africanos eran reacios a la violencia, no así los europeos. Un choque de civilizaciones, de culturas: una facilita la conquista, la otra conduce a la esclavitud.

Para Robinson, la conquista europea de África no radica en las capacidades materiales superiores que hizo posibles el capitalismo, sino en culturas convertidas en esencialistas, en pulsiones culturales antagónicas. Sin embargo, la conquista de África fue en gran medida una cuestión de superioridad material. En una tarde sangrienta del 2 de septiembre de 1898, un regimiento británico se alineó en la orilla oriental del río Nilo, no lejos de Jartum. Se enfrentaba a 100 mil soldados nubios que defendían, al otro lado, el Estado mahdista. Los europeos estaban armados con ametralladoras, inventadas apenas una década antes; una tecnología que no se hallaba a disposición de los soldados sudaneses, armados con una generación anterior de armas. Al final de la batalla, 27 soldados británicos habían muerto, mientras que todos los soldados sudaneses perecieron. La batalla fue ganada, abriendo el camino a la colonización británica y al control del Nilo, no por proclividades culturales, sino precisamente por una fuerza material superior. Los africanos occidentales lucharon encarnizadamente contra las fuerzas coloniales británicas durante décadas antes de ser finalmente sometidos, no porque tuvieran aversión a la violencia u otras proclividades culturales que prohibieran la resistencia, sino porque simplemente no disponían de los mismos medios materiales, incluido el armamento militar, que los invasores (la existencia de estos medios materiales se explica, a su vez, por los poderes productivos del capitalismo en su núcleo europeo).⁴¹ La contradicción en la construcción de Robinson no debe pasar desapercibida. Por un lado, se nos dice explícitamente que los africanos fueron conquistados no por “fuerzas

³⁹ Para estas citas, véase *BM*, p. 308.

⁴⁰ *BM*, p. 71.

⁴¹ Existe una vasta historiografía, que no podemos referenciar aquí, sobre el pasado premoderno y moderno de África, incluida la violencia de la construcción de estados e imperios durante milenios antes de la era capitalista moderna, y la feroz resistencia que los africanos oponen al colonialismo ante el mayor poder material de los colonialistas. El eminente historiador de África Basil Davidson, a quien difícilmente se podría acusar de racismo o eurocentrismo, popularizó esta historia en sus prolíficas publicaciones de finales del siglo XX, entre ellas: *Africa in History*, Nueva York, Touchstone Books, 1995; y *Modern Africa: A Social and Political History*, Nueva York, Routledge, 3ª ed., 1994.

materiales objetivas”, sino porque “la violencia no les era natural”. Por otro lado, uno de los principales postulados de Robinson es una historia de resistencia como parte de la «tradición radical negra» que implicó levantamientos de esclavos decididamente violentos.

Pero supongamos que Robinson tiene razón, que África fue conquistada porque los conquistadores mostraban una cultura racista violenta, mientras que los vencidos mostraban una cultura reacia a la violencia. ¿En qué situación teórica y política nos deja esto? En última instancia, el relato de Robinson se reduce al antagonismo entre dos psiquis fundamentalmente opuestas. El racismo es, en primer lugar, un estado de la conciencia europea, mientras que los africanos, reacios a la violencia, exhibían una “epistemología [que] concedía la supremacía a la metafísica y no a lo material”⁴². Una “africanidad de nuestra conciencia” permitió a los pueblos africanos “conservar su conciencia nativa del mundo frente a la intrusión extranjera”⁴³. Haider llama acertadamente a este enfoque un «hegelianismo negro»:

Hegel explica la historia del mundo como la sucesión de espíritus nacionales particulares, el espíritu de un pueblo tal y como es construido objetivamente por el Estado, y que depende de la formación cultural de su autoconciencia... Robinson presenta una filosofía relativista de la historia, en el sentido de que existen diferentes principios espirituales de distintos pueblos, cuyas relaciones entre sí no son progresivas. Sin embargo, Robinson no pretende corregir el falso universalismo de Hegel con un universalismo real, sino oponer al «Espíritu Absoluto Blanco» una «Tradición Radical Negra» unitaria, que no aspira a la Historia Universal, sino a la consistencia interna de su propia comunidad.⁴⁴

Implicaciones políticas de la tesis de *Marxismo negro*

¿Qué tipo de proyecto político se desprende de *Marxismo negro*? No sabemos qué visión tiene Robinson de un programa emancipatorio para los pueblos africanos más allá de una ahistórica “tradición radical negra”, ya que *Marxismo negro* no proporciona ninguna pista. Sin embargo, no hay ambigüedad en la opinión de Robinson de que el marxismo no sólo es insuficiente, sino antagónico a la liberación negra: “El marxismo y el radicalismo negro [son] dos programas para el cambio revolucionario” que “pueden ser *tan distintos como para ser inconmensurables*” (énfasis nuestro).⁴⁵ El “radicalismo negro”, como hemos visto, se basa en una metafísica africana radicalmente distinta. Más allá de la historia de las revueltas de esclavos en la diáspora, ¿cuál es la particularidad de la resistencia africana comparada con la de la resistencia de otros pueblos tanto en entornos precapitalistas como capitalistas? ¿Deberíamos plantear una «tradición radical marrón», una «tradición radical asiática», etc.? Incluso si aceptamos la afirmación de Robinson, una “tradición radical negra” no es un programa emancipador para la reorganización de la sociedad.

La idea del «capitalismo racial» puede parecer una crítica del capitalismo. Pero Robinson deja claro desde el principio que el racismo “se anticipó al capitalismo en el tiempo” y que es el racismo como fenómeno psíquico de los europeos, y no las leyes de la acumulación de capital, lo que impulsa su dinámica.⁴⁶ El capitalismo racial, señala Haider, es una categoría “articulada específicamente desde el punto de vista de la tradición radical negra”. Incluso “la interpretación más superficial del término implica la existencia de un capitalismo no racial, es decir, un capitalismo que no surgió ni se desarrolló dentro de un mercado mundial

⁴² *BM*, p. 169.

⁴³ *BM*, pp. 308-309.

⁴⁴ Haider, *op. cit.*, p. 5.

⁴⁵ *BM*, p. 1.

⁴⁶ *BM*, p. 9. Aunque Robinson no nos da nunca una definición precisa de «capitalismo racial», Magubane cita la definición propuesta por un destacado estudioso del capitalismo racial: “el proceso de derivar valor social y económico de la identidad racial de otra persona”. Nancy Leong, “Racial Capitalism”, en *Harvard Law Review*, cit. por Magubane.

que incorporó la esclavitud racial. No existe tal capitalismo, excepto como una construcción ficticia *a posteriori*”.⁴⁷ Robinson no acuñó el término “capitalismo racial”. Se remonta al menos a la década del 70, cuando los marxistas sudafricanos contaron una historia muy diferente al aplicar el concepto en referencia a la particular forma racializada de capitalismo que se desarrolló durante la era del *Apartheid*. En su estudio clásico, *The Political Economy of Race and Class in South Africa*, Bernard Magubane se refirió al capitalismo racial como una forma de organización capitalista que facilitaba la transferencia de riqueza de los trabajadores negros a los capitalistas blancos. “Un sistema económico no sólo debe producir y transferir riqueza”, dijo, “sino que debe producir sistemas políticos e ideológicos que faciliten esta transferencia”⁴⁸.

La noción de Robinson de alguna comunidad negra mundial cohesionada y unitaria comprometida con la “tradición radical negra” insinúa su opuesto, alguna comunidad blanca/europea cohesionada y unitaria que comparte un interés en la reproducción de un racismo grabado en su psiquis durante milenios. De nuevo, Robinson no es ambiguo: el racismo está tan “arraigado en las entrañas del pensamiento occidental” que los europeos “no están preparados para nada más”⁴⁹. En el mejor de los casos, entonces, la lucha proletaria es sustituida por la lucha etnonacional, un conflicto civilizatorio entre meta-etnias o meta-grupos identitarios que borra los antagonismos de clase dentro de cada etnia y los intereses de clase compartidos entre los explotados de distintas etnias. No puede haber posibilidad de un programa emancipatorio universal, un proyecto de clase de los explotados contra los explotadores, ya que eso requeriría, en palabras de Meyerson, “abandonar el paradigma arquitectónico racial por el paradigma de la lucha de clases”⁵⁰.

El atractivo de *Marxismo negro* en el mundo académico debe situarse en el momento histórico de su publicación en la década del 80, a saber, la derrota mundial de las fuerzas proletarias y las luchas revolucionarias de las dos décadas anteriores y la ofensiva globalizadora y neoliberal del capital, que culminarían en las tesis de finales del siglo XX “no hay alternativa” y “el fin de la historia”. En dicho contexto de cambio drástico en la correlación mundial de fuerzas sociales y de clase a favor del capital transnacional emergente, floreció una era de postmarxismo cínico. Como señalamos en la introducción, el triunfo del neoliberalismo encontró su *alter ego* filosófico en un post-modernismo/post-estructuralismo que socavó las ideas de amplia solidaridad, lucha de la clase obrera y proyectos socialistas. En lugar de un universalismo de los oprimidos había un universo de particularidades y una celebración de las «diferencias» y la fragmentación, de tal modo que no había ningún principio subyacente de la existencia social humana, ningún sujeto colectivo capaz de la transformación social, de hecho, ningún proyecto emancipatorio que pudiera unir a una mayoría de la humanidad. Ante este ataque al marxismo y a la política radical, muchos intelectuales que antes se identificaban con movimientos anticapitalistas y proyectos emancipatorios se replegaron a una política identitaria de reforma e inclusión, un conjunto de prácticas políticas y culturales sólo en apariencia radicales, que, en el mejor de los casos, eran liberales, y que acabaron apuntalando la hegemonía del capital.

⁴⁷ Haider, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁴⁸ Bernard Magubane, *The Political Economy of Race and Class in South Africa*, Nueva York, Monthly Review Press, 1979, p. 4.

⁴⁹ *BM*, p. 76.

⁵⁰ Meyerson, *op. cit.*, p. 11. Por otra parte, incluso si reducimos el análisis de clase a una medida cuantitativa de la distribución de la riqueza, la idea misma de “riqueza racial”, tropo favorito de liberales y antirracistas en EE.UU., observan Michaels y Reed, “es una idea vacía”: “Si se observa cómo se distribuye la riqueza entre blancos y negros en Estados Unidos, se ve enseguida que la noción misma de riqueza racial es vacua. El 10% más rico de los blancos posee el 75% de la riqueza blanca; el 20% más rico la posee prácticamente toda. Y lo mismo ocurre con la riqueza negra. El 10% más rico de los hogares negros posee el 75% de la riqueza negra... El 97% de la brecha de riqueza racial existe entre la mitad más rica de cada población. Y lo que es más revelador, más de tres cuartas partes se concentran en el 10% más rico de cada una de ellas. Si se les dice a los blancos del 50% más bajo (personas que básicamente no tienen riqueza alguna) que la desigualdad básica en Estados Unidos es entre blancos y negros, saben que están equivocados. Y lo que es más revelador, si se les dice lo mismo a los negros del 50% más bajo (personas que tienen incluso menos que ninguna riqueza), también saben que están equivocados. La brecha de riqueza entre todos los negros y blancos, salvo los más ricos, se ve empequeñecida por la brecha de clase, la diferencia entre los más ricos y todos los demás en general”. Walter Benn Michaels y Adolph Reed, Jr, “The Trouble with Disparity”, en *NonSite*, n° 32, 10 de septiembre de 2020, disponible en <https://nonsite.org/the-trouble-with-disparity>.

Fueron las propias luchas de masas de los años 60 y 70 las que ayudaron a los representantes de los grupos oprimidos a incorporarse a las filas de los estratos profesionales y de la élite. En el mundo académico, abrieron espacio para una nueva *pequeña burguesía intelectual*, cuyas aspiraciones de clase se expresaron en las narrativas posmodernas y en el reduccionismo racial de la política identitaria, mientras que en la sociedad en general encontró resonancia entre los elementos aspiracionales de clase media y los profesionales/directivos que surgieron de los movimientos de masas. El enfoque identitario evita la clase y la crítica del capitalismo a nivel teórico y analítico, a pesar de que su lenguaje a menudo suene radical, mientras que promueve la política de clase de la pequeña burguesía, especialmente de la *intelligentsia* pequeñoburguesa. Si las ideas radicales sólo se convierten en una fuerza histórica cuando se canalizan hacia la organización política, hacia una visión de un mundo nuevo y un proyecto revolucionario para llevarlo a cabo, lo mismo ocurre con todas las ideas, revolucionarias o no; se convierten en fuerzas materiales cuando influyen en la conciencia y la acción de las masas. A medida que las narrativas identitarias se convirtieron en hegemónicas en el mundo académico y en la sociedad en general, dieron forma a la comprensión de *sentido común* de la opresión racial, de género y de otras formas de opresión. La opresión étnica, racial, de género y sexual no es tangencial, sino constitutiva del capitalismo. No puede haber emancipación general sin liberación de estas formas de opresión. Pero la situación inversa es igual de crítica: todas las formas particulares de opresión se basan en el orden social más amplio del capitalismo global, que reproduce perpetuamente estas opresiones. Teniendo en cuenta que la cultura es porosa y, por tanto, migratoria, dinámica y dialéctica en su construcción y proceso, nuestro reto es descubrir nuestra humanidad universal en el contexto de las diferencias culturales que no vienen dadas, sino que se *producen*. Una producción que nunca puede tener un punto final.

Si el tratado de Robinson fuera una mera andanada académica contra el marxismo, no consideraríamos necesario emprender esta crítica, por limitada que haya sido. Pero como señalamos al principio, *Marxismo negro* se ha convertido en algo parecido a un culto, en el que sus seguidores están dispuestos a desechar la historia y la investigación crítica en defensa reverencial de la ortodoxia del culto. A medida que crece su influencia, lo hace también su importancia política para socavar el tipo de análisis de clase global y la política necesaria para avanzar en el internacionalismo proletario –o transnacionalismo– que es más urgente que nunca a medida que el capitalismo global entra en una crisis inextricable y las fuerzas de extrema derecha y neofascistas ganan terreno.⁵¹ *Marxismo negro* se ha convertido en el texto favorito con que hostigar a los intelectuales y activistas radicales que dan importancia a la lucha proletaria. Esto ha llevado a algunos organizadores de izquierdas a temer que se les condene por “eurocéntricos”, por “reduccionistas de clase” y por “ignorar la raza” si dan prioridad al análisis de clase, si insisten en que el racismo es un resultado de la explotación de clase y que su erradicación implica una lucha proletaria transnacional y pan-étnica contra el capitalismo. Ninguna lucha de los oprimidos puede prescindir de sus intelectuales orgánicos, y las batallas que se avecinan son tanto teóricas e ideológicas como políticas. En un momento donde el capital global está en una embestida sin cuartel contra las clases trabajadoras y populares globales, y donde nuestra propia supervivencia está amenazada, necesitamos más que nunca una política proletaria revolucionaria transnacional. No la encontraremos en *Marxismo negro*.

⁵¹ Sobre esta crisis, véase, entre otros, William I. Robinson, *Can Global Capitalism Endure?*, Atlanta, Clarity, 2022.