



PENSAMIENTO DECOLONIAL: UNA AMPLIACIÓN
DE LA MIRADA MARXISTA



Trabajo de Fin de Máster presentado por:

RAÚL CONDE GARCÍA

Tutora:

D.^a Carla Carmona Escalera

Máster en Filosofía y Cultura Moderna

Facultad de Filosofía

Septiembre de 2021

Resumen

El pensamiento decolonial es una contribución fundamental para entender el marxismo del siglo XX. Tanto los textos escritos por autores de la tradición radical negra como los análisis históricos de la economía de la plantación llevados a cabo por los marxistas negros fueron aportaciones importantes que propiciaron una expansión del sujeto político marxista. En primer lugar, los estudios decoloniales permitieron la expansión del campo analítico del marxismo. En segundo lugar, la comprensión del problema colonial, que abarca diversos aspectos relacionados con la raza, la clase o el género, originaron nuevos modos de pensar críticamente a Marx desde el marxismo. Este Trabajo ofrece un recorrido a través de las ideas fundamentales del marxismo decolonial y un resumen de las cuestiones decoloniales que, a través de la crítica y la revisión, nutren la filosofía política marxista.

Palabras clave: Marxismo, raza, colonia, capitalismo, modernidad.

Abstract

Decolonial thought is a fundamental contribution to the understanding of 20th century Marxism. The texts written by the authors from the black radical tradition as well as the historical analyses of the plantation economy carried out by black Marxists were important contributions that led to an expansion of the Marxist political subject. Firstly, decolonial studies allowed the expansion of the analytical field of Marxism. Secondly, the understanding of the colonial problem, which encompasses various aspects related to race, class or gender, led to new ways of critically interpreting Marx from Marxism. This paper offers a tour through the fundamental ideas of decolonial Marxism and a summary of decolonial issues that, through critique and revision, nourish Marxist political philosophy.

Key words: Marxism, race, colony, capitalism, modernity.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. MARX Y SU RELACIÓN CON EL FENÓMENO COLONIAL	5
1.1. Acumulación originaria y colonialismo en <i>El capital</i>	5
1.2. La raza como problema superestructural del capitalismo	9
1.3. La herencia marxista en el pensamiento decolonial	12
2. LA DOMINACIÓN COLONIAL SEGUN LOS PENSADORES	
AFROAMERICANOS	15
2.1. W.E.B. Du Bois y el problema de la “doble conciencia”	16
2.2. Reconstrucción de la historia afrocaribeña en los textos de C.L.R. James	20
2.3. Raza y clase en la obra de Oliver C. Cox	24
2.4. Relación entre capitalismo y esclavitud según Eric Williams	28
3. APUNTES SOBRE EL MARXISMO DECOLONIAL EN MARTINICA:	
CÉSAIRE Y FANON	32
3.1. Europa colonial y proyecto descivilizatorio: el Discurso de Aimé Césaire	33
3.2. Estigmatización de lo negro: breviario sobre el pensamiento fanoniano en <i>Piel negra, máscaras blancas</i>	37
4. WALTER RODNEY: RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA	
SOCIAL Y ECONÓMICA DE ÁFRICA	40
4.1. Reproducción del capital en el África global y colonizado	41
4.2. Huellas y dispositivos de control coloniales	43
5. FEMINISMO(S) Y CRÍTICA MARXISTA DECOLONIAL	46
5.1. El trabajo reproductivo: crítica de Silvia Federici al marxismo	47
5.2. La interseccionalidad en el espacio de la crítica feminista a Marx	49
6. CONCLUSIONES	53
REFERENCIAS	56

INTRODUCCIÓN

El marxismo occidental, por lo general, se ha presentado a sí mismo como la corriente de mayor influencia dentro del movimiento marxista internacional. En términos generales, podemos dar por válida esta apreciación. Las ideas marxistas han influenciado a diferentes generaciones de pensadores políticos y filósofos, siendo la escuela europea la de mayor alcance. Desde Henri Lefebvre hasta Georg Lukács, el dominio de Europa como vanguardia ideológica del marxismo se constata en la enorme cantidad de estudios que se dedican a Karl Marx y los marxistas desde las universidades, unas veces ejerciendo la crítica y otra reafirmando sus posiciones.

Las potencialidades políticas del marxismo fueron llevadas a la práctica durante el siglo XX en diferentes puntos del globo. Los países fuertemente dependientes de la agricultura fueron los que adoptaron el sistema socialista tras las revoluciones ocurridas durante los años 20. En contra de lo que Marx sostuvo, no fueron los países industrializados los que llevaron a cabo la revolución proletaria, sino aquellos que heredaban instituciones y prácticas económicas propias del feudalismo¹. El paso del tiempo, la constante investigación y el avance de los sucesos políticos han enriquecido nuestra actual visión del marxismo, nutriendo con nuevas críticas y estudios el bagaje filosófico del intelectual marxista.

La supremacía del marxismo europeo con frecuencia ha invisibilizado otras corrientes que han sido igualmente determinantes en la historia del siglo pasado. La primacía intelectual del marxismo-leninismo, impulsada por la URSS a través de la distribución literaria gracias a la labor de la Editorial Progreso, produjo un cierto enmudecimiento en otras corrientes marxistas que venían configurándose desde inicios de siglo.

Entre estas corrientes, encontramos la que aquí nos ocupa: el marxismo decolonial. No es misión de este trabajo describir detalladamente la postura de un autor o autora en concreto. La tarea de investigación resultaría inabarcable si nos metiésemos de lleno en el pensamiento de decenas de filósofos, historiadores, sociólogos y antropólogos que han contribuido decisivamente con su obra a

¹ Aunque Alemania, Francia e Italia tuvieron partidos comunistas con un gran número de afiliados, distintas circunstancias se conjugaron para imposibilitar el avance de las ideas socialistas. En Alemania, la persecución del NSDAP. En Francia, la ocupación nazi. En Italia, el ascenso del fascismo y encarcelamiento de los líderes del PCI.

la problematización del sujeto político marxista. En cambio, lo que se pretende con el texto es dibujar el contorno del pensamiento marxista decolonial recurriendo a las obras más destacables de los autores y las autoras más representativos de esta tradición.

Pero este contorno no pretende abarcar la totalidad del pensamiento decolonial mundial. Nos centraremos en el marxismo decolonial originado en lo que Paul Gilroy, historiador marxista británico afrodescendiente, denominaría “Atlántico negro”, donde durante los siglos XVI y XIX se concentró el tráfico de esclavos. Esta decisión responde a criterios estrictamente funcionales. Dada la profundidad y complejidad de algunos de los temas que vamos a tratar en lo sucesivo, se nos antoja necesario cribar el grueso de autoras y autores existentes.

Aclaremos algunos términos empleados en el texto. Cuando empleemos el término *raza*, en ningún caso debe entenderse en su sentido científico. Aquí no se encontrará resquicio alguno del científicismo racista que afloró en los siglos XVII y XVIII porque el contexto en el que se inserta este término en el texto no da lugar a ello. Al contrario, hablaremos de raza en su sentido histórico y político. Como sostiene Lévi-Strauss:

Cuando se intenta caracterizar las razas por propiedades psicológicas particulares, se está tan lejos de la verdad científica al definir las de manera positiva como al definir las de manera negativa. (Lévi-Strauss 1993: 1)

Nada más lejos de nuestros propósitos. Aceptar una concepción psicologicista y biologicista de la palabra nos confundiría, empañaría el resultado final de nuestras argumentaciones y nos llevaría, finalmente, a equívoco.

Por otra parte, cabe explicar en qué lugar quedan los términos *marxismo decolonial*, *pensamiento decolonial* y *tradición radical negra*. Por 'marxismo decolonial' hemos de entender toda la producción teórica que, adoptando el marxismo como marco epistemológico fundamental, aborde los diversos aspectos de la cuestión colonial y su impacto en la cultura, la economía y las relaciones sociales. Con la expresión 'pensamiento decolonial' nos referimos a algo más amplio. Hay pensadores decoloniales que no solo no han adquirido los principios básicos del marxismo, sino que además son críticos de los mismos. Sin embargo, los pensadores decoloniales tratados en este texto son marxistas, si bien algunos mantienen posturas más ortodoxas que otros. Y con 'tradición radical negra' tratamos de situar a los pensadores marxistas negros en una situación racial y geográfica concreta: el Caribe y Estados Unidos, lugares donde el tráfico de esclavos fue la principal actividad económica en el período colonial, y la esclavitud, en el caso de Estados Unidos, en el período post-colonial.

En ocasiones, este Trabajo Fin de Máster pudiera parecer más histórico que filosófico. En

cierta medida lo es, en tanto que reconstruye y acompaña al lector por una sucesión de ideas propias de los autores que se tratan. Pero no debemos escindir la historia de la ideología. Qué historia se cuenta y qué historia se omite es algo que responde a criterios ideológicos. Aquí nos centramos en un tema estrictamente ideológico en un sentido marxista, porque hablamos de las representaciones que el ser humano se hace de su realidad en base a las condiciones materiales ligadas a su existencia, que son las condiciones reales en las que se desenvuelve la vida humana.

Tampoco es necesario relatar la historia particular de cada una de las figuras trabajadas en este ensayo. Tan solo cabe destacar que la historia de sus vidas determina su modo de pensar, y su producción teórica es resultado directo de sus vivencias desde la periferia, desde el mundo colonizado. Aunque la mayoría son afroamericanos (descendientes de los esclavos africanos llevados a América durante la colonización) y se muestran críticos con las ideas modernas, ello no les lleva a rechazar de pleno las propuestas que Marx ofrece. Al contrario, fundan nuevos modos de pensar el marxismo con el propósito de engrandecer su sombra y nutrirlo con nuevas perspectivas.

Con respecto a la metodología, se ha procedido a la lectura sistemática del total de obras y artículos contenidos en este Trabajo. Una investigación explicativa sobre el tema en cuestión requiere del control y asunción de los términos en los que se establece la discusión. En este caso, y salvo algún momento puntual del texto en el que se incluyen valoraciones personales sobre los textos consultados, se han utilizado dichas obras como mapa situacional de la historia del marxismo decolonial. La elección de unos textos y no de otros responde a un criterio práctico. Dado que la bibliografía sobre el tema es extensa, se ha preferido explicar las ideas básicas y fundamentales del pensamiento decolonial marxista, primando las explicaciones generales sobre las particulares, sin renunciar en ningún momento a la exhaustividad y minuciosidad en la exposición de los argumentos y fuentes empleadas.

El trabajo presenta la siguiente estructura: en primer lugar, se exponen las visiones generales del colonialismo en la obra de Marx y Engels. Principalmente, se usarán las obras de *El capital* y las *Formaciones económicas precapitalistas*. No obstante, también se expondrán breves fragmentos de los autores más destacados de la filosofía moderna europea para ilustrar la situación de las cuestiones raciales en dicha época. En segundo lugar, seguirá una breve exposición de los conceptos fundamentales que los cuatro autores escogidos aportan a la filosofía política marxista. Los autores son W.E.B. Du Bois, C.L.R. James, Oliver C. Cox y Eric Williams. Estos contribuyen a la crítica decolonial al marxismo y expanden el campo de análisis económico que Marx inicia con la publicación de *El capital*, insertando sus estudios sobre las colonias en la historia económica mundial. El tercer punto pretende explorar la especificidad del pensamiento decolonial originado en Martinica a través de las ideas esenciales de Aimé Césaire y Frantz Fanon; ambos, figuras políticas esenciales para comprender la historia del pensamiento decolonial caribeño tras la ruptura de los

grupos marxistas presentes en las colonias francesas del Caribe con el Partido Comunista Francés. El cuarto punto nos introduce en la tarea de reconstrucción económica, histórica y política llevada a cabo por Walter Rodney, contenida principalmente en la obra *De cómo Europa subdesarrolló a África* (1972). Rodney, afrodescendiente nacido en la Guyana francesa, describe cómo la subyugación económica y racial del continente africano produjo la marginación a la que se ha sometido históricamente al pueblo africano. La crítica feminista al marxismo y los apuntes decoloniales al feminismo constituyen el cuerpo del quinto punto. Nuevamente, destacamos la inmensa cantidad de referencias bibliográficas que podrían haber sido empleadas en este punto. Sin embargo, nos centramos en las ideas y conceptos aportados por la autora Silvia Federici y Angela Davis, respectivamente. Se sigue un apartado de conclusiones a modo de cierre.

A la hora de elegir las ediciones de los textos tratados hemos seguido el criterio de que estén en castellano y que sean las ediciones más recientes que se puedan encontrar disponibles. No obstante, no siempre ha sido posible. Por ejemplo, la obra de Oliver Cox, *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics* (1948), nunca fue editada en español, por lo que hemos acudido a una de las versiones disponibles en inglés. Se recomienda visitar con detenimiento las ediciones detalladas en las referencias, que se hallan al final del documento, para adquirir una visión más detallada de lo que, con humildad, intentaremos explicar en el texto que sigue a continuación.

1. MARX Y SU RELACIÓN CON EL FENÓMENO COLONIAL

1.1. Acumulación originaria y colonialismo en *El capital*

La labor de investigación realizada por Marx durante la década de 1860 culminó en la publicación del primer tomo de la obra cumbre del filósofo alemán, *El capital*. Este primer volumen fue editado y publicado en 1867. A él se sucedieron otros dos volúmenes más publicados en 1885 y en 1894, respectivamente. A diferencia del primer tomo, en la publicación de los otros dos intervino Friedrich Engels debido a que Marx murió en 1883 y no pudo ver publicado el resto de la obra. Desde su publicación, la obra ha sido traducida al castellano en numerosas ocasiones, siendo datada la primera en 1883 por el abogado conquense Pablo Correa (Ribas 1985: 201-210). No es necesario comentar el impacto que tuvo la obra en el mundo académico europeo de la época, por su exhaustividad y por el esmerado estudio de cuestiones hasta entonces desconocidas o poco trabajadas desde el campo de la economía política.

¿Qué estudia Marx en *El capital*? Su objeto de estudio son las relaciones en el modo de producción capitalista y de qué manera estas se reflejan en el devenir político de las sociedades capitalistas. ¿Qué domina sobre todas las cosas en la sociedad capitalista? La mercancía. Marx abre el capítulo primero del tomo I con la siguiente oración:

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un enorme cúmulo de mercancías, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. (Marx 2021: 83)

El estudio de la mercancía ocupa buena parte de este primer volumen. Su definición es la que sigue: “La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran” (Marx 2021, 83). La *división social del trabajo* existente en los períodos históricos anteriores al *momentum* capitalista explica el modo de producción de este sistema, si bien no es el modo de producción el que crea dicha división. Es decir: que todo modo de producción pre-capitalista implica también una división del trabajo que el capitalista aprovecha y resignifica, porque lo que caracteriza a este nuevo modo es el provecho que se obtiene de la venta de dicha mercancía.

El primer tomo contiene el estudio de la llamada *acumulación originaria* y de la *teoría moderna de la colonización* (capítulos XIV y XV, respectivamente). Marx explica que el proceso de acumulación sucede cuando los campesinos que cultivan sus tierras son desposeídos de su sustento de vida principal y se convierten en *asalariados*. El *desposeído* perdía entonces la tierra que había heredado y era obligado a trabajar para poder acceder a los servicios de caridad pública. Este proceso de despoje es fundamental para entender cómo el modo capitalista de producción no se entiende sin la expropiación violenta de los medios de vida de la mayor parte de la población mundial. Sin embargo, este sistema de expropiación no existía en las colonias americanas y asiáticas hasta la llegada de los imperios europeos a ellas. Mientras que Reino Unido producía masas de trabajadores asalariados desposeídos de sus tierras, en las colonias se conservaban formas de trabajo pre-capitalistas. No existía una disociación entre el productor y su trabajo y, por tanto, no había posibilidad alguna de trasladar el modo de producción de la metrópoli. Pero conforme los imperios van extendiendo su poder, los campesinos no sólo fueron expropiados de su sustento de vida, también ellos se convirtieron en medios de producción. El esclavo no sería más que un medio de producción en manos del esclavista, igual que una máquina textil es un medio de producción en manos del dueño que la posee.

Al respecto de la *teoría moderna de la colonización*, Marx comenta los estudios del diplomático inglés Edward Gibbon Wakefield, que estudió las relaciones económicas y laborales de los colonos ingleses en Norteamérica. Wakefield describe que en los lugares donde el trabajador puede desquitarse de su condición de asalariado este se desarrolla como lo haría en una etapa pre-capitalista. Es decir, volvería a trabajar la tierra y a fundamentar su subsistencia en ella porque no hay nada que le obligue a vender su fuerza de trabajo al capitalista. Esto sucedió en los inicios de la colonización inglesa en Norteamérica. Sin embargo, estos campesinos no tardaron en convertirse en capitalistas debido al volumen de tierras que acapararon, tierras que requerían el trabajo de asalariados y, en mayor medida, esclavos. Wakefield también cita a Herman Merivale, economista inglés, quien realiza una interesante aportación al tema que nos ocupa. La cita, recogida por Marx, dice así:

En las colonias existe un deseo apasionado de trabajo más barato y servicial, de una clase a la que el capitalista pueda dictarle las condiciones, en vez de tener que aceptar las que ella les dicta. (Marx 2021: 863)

En definitiva, el modo de producción que existía en Europa se reprodujo de nuevo en las colonias, pero con algunas diferencias. En primer lugar, la economía de la Unión norteamericana fundamentó su estabilidad en la esclavitud, sin la cual no hubiera sido posible el progreso

económico de los capitalistas. Cabe destacar que Marx aplica esta idea también al Imperio español. En segundo lugar, el escaso número de asalariados impedía un desarrollo de las fuerzas productivas, en la misma medida que sucedía en Inglaterra.

Además de *El capital*, otros textos de Marx recogen algunos comentarios al fenómeno de la esclavitud en las colonias. En *Formaciones económicas precapitalistas*, perteneciente al segundo tomo de los *Grundrisse*, el filósofo alemán escribe:

La esclavitud, la servidumbre, etc., en las cuales el trabajador mismo aparece entre las condiciones naturales de producción para un tercer individuo o comunidad, y donde por consiguiente la propiedad ya no es la relación del individuo trabajador independiente con las condiciones objetivas de trabajo es siempre secundaria, nunca primaria, aunque constituya el necesario y lógico resultado de la propiedad basada en la comunidad y en el trabajo de la comunidad. (Marx 1974a: 38)

El texto, escrito entre 1857 y 1858, casi diez años antes de la publicación de *El capital*, apunta en la misma dirección que los economistas ingleses que Marx lee para preparar la crítica a la economía política (Adam Smith, David Ricardo, Wakefield, etc). Aunque Marx no dedique un capítulo concreto en *El capital* ni en las *Formaciones* a las condiciones de vida de la población esclava y su papel en el desarrollo capitalista, sí que convierte a la colonia, por vez primera en la economía política, en objeto de estudio. Los escritos sobre los abusos del ejército británico en la India (1853), los que tratan las formas de producción en el continente asiático (1857) o sobre la ocupación francesa de Argelia (1857) revelan el interés que tanto Marx como Engels tenían sobre la cuestión colonial (Marx y Engels 1974). Estos artículos mencionados, redactados con pulso periodístico y alejados del lenguaje técnico del análisis económico, manifiestan a través del léxico empleado el rechazo de ambos filósofos al fenómeno colonial y la acción de las potencias europeas en las colonias.

Respecto a la filosofía política socialista anterior, Marx acaba posicionándose contra el colonialismo, al contrario de lo que hicieran los socialistas franceses roudhon, Blanc o Lerroux, quienes dieron apoyo a la causa colonial con el objetivo de expandir la influencia del socialismo (Drapeau 2019: 1). La colaboración intelectual entre Marx y el cartista Ernest Charles Jones lleva al primero a adoptar esta posición anticolonial y al segundo a empaparse de las nuevas perspectivas políticas que Marx inserta en los círculos socialistas. Fruto de esta correspondencia ideológica, Marx colabora con el periódico fundado por Jones, quien reserva buena parte de las páginas a la crítica de la acción del imperio británico en Irlanda y la India.

En el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels dedican unas palabras específicamente al fenómeno colonial:

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido, y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición. (Marx y Engels 2013: 23)

En este punto de la trayectoria intelectual de Marx, la visión sobre el fenómeno colonial es prácticamente idéntica a la que tenían en ese entonces los socialistas franceses. La colonia tendría una doble función: por un lado, destruiría modos de producción pre-capitalistas y, por otra parte, posibilitaría el desarrollo del capitalismo y generaría nuevas formas de producción posibilitadoras del progreso del paradigma capitalista. Para las décadas de 1850 y 1860, Marx refina su visión sobre el capitalismo colonial, condenando el dominio británico sobre la colonia india. En un artículo para el *New York Daily Tribune* publicado el 8 de agosto de 1853, Marx (1974b, 506-512) denuncia las acciones del ejército británico en la India con una retórica antiimperialista adquirida, sin género de dudas, gracias a su relación con Jones.

Por tanto, podemos reconocer dos momentos en el pensamiento de Marx a tenor del hecho colonial. El primero, el que va desde la redacción y publicación del *Manifiesto* en 1848. Marx aún conserva para entonces el bagaje de los filósofos políticos proudhonianos, lo que le lleva a considerar el fenómeno colonial como un proceso global de expansión de los modos de producción capitalistas. El segundo momento recorre las décadas de 1850 y 1860, una vez afianzada su amistad y colaboración intelectual con Jones, décadas en las que Marx redacta los *Grundrisse* y el primer tomo de *El capital*. En este segundo momento, el filósofo treviriano sofisticó su mirada hacia la colonia y la convierte en objeto de estudio a fin de descubrir las relaciones de poder económicas que se dan en el contexto colonial.

Esta es la primera ocasión en la historia de la economía política en que un filósofo mira a la colonia con la intención de relatar detenidamente y con una perspectiva científica-económica las relaciones sociales derivadas del sistema económico que se ha establecido en ellas. Los estudios económicos de Marx presentes en *El capital* desvelan que el capitalismo no se despliega por igual en todos los territorios donde opera. La condición expansiva del capital no asegura en modo alguno la reproducción de los mismos resultados económicos en todos los lugares del mundo, hecho que se pone de manifiesto cuando se estudia el desarrollo económico de las colonias.

1.2. La raza como problema superestructural del capitalismo

La distinción entre infraestructura y superestructura aparece primeramente en la *Contribución a la crítica de la economía política*, publicada en 1859. Si bien el grueso de la obra ocupa la crítica de Marx a los economistas David Ricardo y Adam Smith, en el prólogo hallamos importantes aportaciones del filósofo al marco conceptual del materialismo histórico. Apenas inicia el texto, encontramos la siguiente apreciación:

En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. Estas relaciones de producción en su conjunto constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se erige la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. (Marx 1989: 7)

Con el término ‘superestructura’ Marx se refiere al abanico de elementos políticos, ideológicos y culturales de una sociedad. Por otro lado, la *Basis*, la infraestructura, está formada por las relaciones de producción definidas por realidades económicas concretas. La realidad económica del sistema capitalista crea una superestructura que le sirve de apoyo, al mismo tiempo que pone de manifiesto la condición y las lógicas internas del propio sistema.

La crítica vertida contra Marx se centra en apostillar su gusto por mostrar las relaciones económicas, políticas y sociales propias del capitalismo como algo determinado y restringido por el desarrollo de las fuerzas productivas. Volviendo al prólogo de la *Contribución*, encontramos lo siguiente:

El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, político y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social el que determina su conciencia. (Marx 1989: 7-8)

Marx no tiene una posición determinista *stricto sensu*. Reconoce el condicionamiento producido por el modo de producción sobre la vida social, pero no que necesariamente una cosa determine la otra. Gramsci ataca el gusto por el economicismo del que se valen algunos marxistas coetáneos en sus *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*:

El error en que se cae frecuentemente en el análisis histórico-político consiste en no saber encontrar la relación justa entre lo orgánico y lo ocasional. Se llega así a exponer como

inmediatamente activas causas que operan en cambio de una manera mediata, o por el contrario a afirmar que las causas inmediatas son las únicas eficientes. En un caso se tiene un exceso de economismo o de doctrinarismo pedante; en el otro, un exceso de ideologismo; en un caso se sobreestiman las causas mecánicas, en el otro se exalta el elemento voluntarista e individual. (Gramsci 1980: 54)

Una vez hemos dejado atrás, siguiendo a Gramsci, la sombra del economicismo que cae como una pesada losa sobre la obra de Marx, hemos de abordar la cuestión que sigue: ¿de qué manera se imbrican el fenómeno colonial, el racismo y el capitalismo? Recordemos que para Marx el capital es una relación social entre personas mediada por cosas. Con eso en la cabeza, cabe recuperar también las siguientes líneas:

Un negro es un negro. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en capital. (Marx 2021: 858)

El esclavo se convierte en un medio de producción más en manos del capitalista, quien le emplea como una máquina más de su acervo instrumental. Aunque el pensador prusiano no dedicara una obra concreta al fenómeno colonial, no podemos sino reconocer un interés en remarcar que el esclavo en el contexto colonial no tiene una consideración humana. No hay nada que diferencie a este de cualquier artificio que sirva en labores agrícolas e industriales. En consecuencia, el fenómeno colonial es, en los términos en que Marx lo expresa, algo característico del modo de producción capitalista, no exclusivo de él. En consecuencia, el racismo se presenta una manifestación ideológica de la superestructura creada por dicho modo de producción. No sólo son las condiciones de producción las que promueven una división racial del trabajo; la forma en que se producen las mercancías y el modo de producción son los que conjuntamente determinan el rol que el esclavo tiene en el proceso de producción. El esclavo no es un trabajador más, al modo en que un único proletario blanco europeo ocupaba su lugar en el espectro del capitalismo. La esclavitud es precisamente lo que permite que exista un proceso de acumulación capitalista, dividiendo al conjunto de trabajadores entre explotados y asalariados y al trabajo, entre trabajo forzoso y trabajo asalariado. Así, la esclavitud moderna surge pareja al establecimiento del capitalismo en las colonias. Puede decirse que el esclavismo es una *categoría económica de primer orden* porque es un hecho consustancial al capitalismo.

En *El capital*, Marx realiza algunos comentarios sobre la esclavitud en Estados Unidos y sobre la necesidad de articular un movimiento obrero que procurase la liberación de los esclavos del sur del país. Este sería un ejemplo de sus observaciones:

En los Estados Unidos de Norteamérica todo movimiento obrero independiente estuvo sumido en la parálisis mientras la esclavitud desfiguró una parte de la república. El trabajo cuya piel es blanca no puede emanciparse allí donde se estigmatiza el trabajo de piel negra. (Marx 2021, 369)

Apreciaciones de este tipo se pueden encontrar también en diversos artículos periodísticos publicados entre 1860 y 1880. En cualquier caso, el fenómeno colonial planea por la obra de Marx posterior a la publicación del *Manifiesto comunista* y proyecta una sombra que ocupa buena parte de sus escritos sobre economía.

Lo particular del análisis que Marx realiza del hecho colonial y racial radica en la ruptura impetuosa respecto de la tradición filosófica europea anterior. Pongamos el ejemplo de Hume:

Me inclino por sospechar que los negros son por naturaleza inferiores a los blancos. Apenas ha habido nunca una nación civilizada de ese color de piel, y ni siquiera un individuo eminente en la acción o en la especulación. No existen entre ellos fabricantes ingeniosos, y no cultivan las artes ni las ciencias [...] En Jamaica se habla de un negro que es un hombre de talento. Pero es probable que se le admire por logros menores, como a un loro que llega a pronunciar algunas palabras inteligibles. (Hume 2011: 204)

Arthur Schopenhauer también se recrea en *Parerga y Paralipómena*:

El hecho de que la civilización y la cultura más elevadas —prescindiendo de los antiguos hindúes y los egipcios— se encuentre exclusivamente en las naciones blancas, e incluso en algunos pueblos de tez oscura la casta o el linaje dominante sea de color más claro que los demás, por lo que es evidente que es inmigrante —por ejemplo, los brahmanes, los incas o los señores de las islas del Sur— ese hecho, digo, se debe a que la necesidad es la madre de las artes. (Schopenhauer 2009: 181)

Apreciaciones de igual tipo encontraremos en obras de Kant, de Hegel, Proudhon, etc. Por el contrario, Marx toma distancia y observa el hecho colonial y la exclusión racial como fenómenos que responden a factores económicos y políticos. Lejos de aportar una justificación de tipo religioso, biologicista o historicista, la filosofía marxista supera las anteriores concepciones sobre la raza que habían marcado y condicionado la mirada occidental. La aplicación de un método de análisis económico novedoso y, sobre todo, la consideración de la cuestión racial como un problema superestructural se presentaron como formas inéditas de renovación del pensamiento político

europeo moderno. Digamos que Marx cimenta la base sobre la cual, unas décadas más tarde, los marxistas negros y los pensadores decoloniales fundamentan sus estudios e investigaciones sobre el dominio colonial.

1.3. La herencia marxista en el pensamiento decolonial

El pensamiento decolonial integró diversos elementos del pensamiento marxista en su patrimonio filosófico, al mismo tiempo que reconocía la necesidad de des-europeizar ciertos paradigmas del proyecto iniciado por Marx a mediados del siglo XIX. Para el movimiento decolonial, la crítica al sistema-mundo se presenta incompleta si esta adopta una postura incisiva contra la modernidad pero desde la propia modernidad. Los pensadores decoloniales más relevantes (Dussel, Quijano y Mignolo) reconocen abiertamente la importancia de los estudios marxistas; estos estudios abrieron un nuevo camino para la crítica al sistema capitalista que se encuentra presente en las obras que abordan la cuestión de la decolonialidad. Sin embargo, Dussel incide en la necesidad de sofisticar el método dialéctico de Marx. En sus palabras: “El método dialéctico parte del principio mismo de la ciencia, puede pensar los supuestos de toda teoría científica, y lo hace desde el mundo” (Dussel 1996: 185). Toda forma de análisis que no reconozca la existencia de un *afuera* de la razón propia de la modernidad y que legitime su presencia en el mundo conduce irremediamente a conclusiones parciales, realizadas desde una posición privilegiada en el espectro del capital. Mignolo pone el énfasis en esta cuestión y escribe: “Las historias locales europeas han sido proyectadas en diseños globales” (Mignolo 2003: 77).

Entonces, la crítica del decolonialismo a Marx no estaría centrada en desfigurar la validez de su pensamiento, sino en el carácter eurocéntrico de su crítica a la economía política. Aunque Marx preste atención al fenómeno colonial y denuncie la superexplotación laboral y natural promovida por el capitalismo hiperextractivista practicado por los europeos, su pensamiento no deja de ser estrictamente producto de una modernidad europea condicionada por una razón situada en el corazón de la Europa moderna, una razón germanocéntrica heredera, principalmente, de Hegel. Como explica Dussel:

Aunque la modernidad no es simplemente un fenómeno europeo y está inexorablemente atada a las colonias, como Dussel ha hecho notar, la retórica de la modernidad es un relato europeo, presentado principalmente por hombres de letras europeos, filósofos e intelectuales, oficiales del Estado como si la modernidad fuera un fenómeno europeo. [...] La modernidad es la época histórica narrada como tal por cuerpos que la habitan y están en condiciones de decir; la

modernidad es la historia contada por sujetos dicentes imperiales, contando su propia historia y disimulando su regionalidad. (Mignolo 2008: 52)

Los estudios de los pensadores decoloniales han enriquecido el pensamiento marxista contemporáneo, desacralizando algunas de sus posturas más prominentemente modernas y agregando nuevos enfoques gracias a la aparición de nuevas teorías que son herederas directas de los estudios marxistas iniciados en las décadas de 1960 y 1970 (como la *teoría de la dependencia* o las *epistemologías del sur*). Asumir una postura decolonial no implica, en modo alguno, devaluar las potencialidades analíticas propias del marxismo. Todo lo contrario: engrandece el campo de acción al mismo tiempo que reconoce el carácter local del pensamiento de los primeros marxistas, Marx inclusive, atendiendo con especial cautela a lo particular, a lo específico del contexto colonial y a la imposibilidad de subsimir estas realidades en un proyecto de emancipación universal construido desde lo local (Polo Blanco 2018: 201-206).

Con todo, buena parte de lo contenido en los estudios decoloniales ya se encuentra en obras anteriores a las de Dussel, Quijano y Mignolo. Filósofos como Cedric J. Robinson, Frantz Fanon o Walter Rodney (todos ellos declarados marxistas) ya estudiaron, desde mediados del siglo XX, las realidades coloniales y las lógicas de demonización que el capital ha aplicado históricamente en ellas. Este movimiento surgido a inicios del siglo pasado, nacido en las antiguas colonias europeas del Caribe, renueva profundamente el carácter epistemológico del marxismo tradicional. El marxismo negro rehúye tanto de las posturas dogmáticas del marxismo occidental como de los enfoques esencialistas sobre la cuestión racial. Ramón Grosfoguel clarifica qué es un marxista negro o qué constituiría el marxismo negro antes nombrado:

El marxismo negro no es un color de piel, sino una manera de entender el mundo. Los marxistas negros piensan desde la experiencia histórico social de la articulación entre explotación capitalista y dominación racial, desde la experiencia de un esclavo negro en un mundo capitalista dominado por blancos occidentales, desde la experiencia de un sujeto negro inferiorizado racialmente en un mundo de Estados modernos blancos occidentalizados. El pensamiento marxista negro surge de la visión crítica que se produce a partir de la geopolítica y corpo-política del conocimiento de la opresión racial de un negro en un mundo capitalista, moderno, occidental dominado por elites blancas occidentales. (Grosfoguel 2018: 18)

Cabe preguntarse si el pensamiento decolonial realmente aporta algo que no hubiesen aportado ya los marxistas negros, quienes iniciaron sus labores de investigación mucho antes que los otros. Podría reformularse la pregunta de manera que nos interroguemos cuánto deben los filósofos decoloniales al pensamiento marxista negro, porque si bien aquellos admiten la utilidad

del marco general establecido por Marx y Engels, son los pensadores decoloniales los que generalmente tienden a desechar o a no tomar en consideración los estudios de Marx y Engels sobre la economía colonial. En lo sucesivo daremos una respuesta a esta pregunta.

2. LA DOMINACIÓN COLONIAL SEGÚN LOS PENSADORES AFROAMERICANOS

La incapacidad de los marxistas europeos para comprender en su totalidad el problema colonial y racial que vivían las comunidades colonizadas condujo a la articulación de un pensamiento radical en el que posteriormente se integrarían nuevas formas de entender el marxismo, construidas desde la periferia, desde el sur global, desde la colonia interior. Este pensamiento radical surge a inicios del siglo pasado, se asienta a mediados del mismo y sigue formando parte indispensable de los planteamientos decoloniales y post-coloniales en la actualidad. De esto, se induce que la obra de los llamados marxistas negros (o marxistas decoloniales) tuvo una importancia capital en la construcción de la filosofía decolonial.

El marxismo europeo contemporáneo aún conserva dicha incapacidad para integrar enteramente en su hacienda filosófica las posturas de los marxistas negros. Podemos decir con Daniel Montañez Pico que

[Los marxistas eurocéntricos] consideraron -y suelen seguir haciéndolo- que el racismo es una relación social espúria del Capital heredada de las guerras religiosas del feudalismo que se trata de una herramienta complementaria de la explotación económica capitalista que dejará de existir una vez que la clase obrera tome el poder. Decían que cualquier elemento que distorsionara la centralidad de la opresión de clase estaba en contra de la lucha por la liberación mundial de la humanidad, por lo que quienes pensarán el racismo de forma teórica u organizaran una lucha específica contra el problema serían sistemáticamente reprendidos. (Montañez Pico 2020, 30)

Es por ello que la crítica decolonial y el pensamiento radical negro conservan su potencialidad transformadora, por impotencia del marxismo europeo de adoptar nuevos planteamientos organizados desde coordenadas periféricas. El marxismo negro es “un esfuerzo en

mostrar cómo, tanto en la teoría como en la praxis, la raza y la clase no son elementos antagónicos sino complementarios e inseparables” (Montañez Pico 2020, 30).

Dada la necesidad de realizar nuevas contribuciones a la escuela marxista, los pensadores radicales y los marxistas decoloniales promueven una crítica *situada* en los márgenes del sistema-mundo². Esta crítica no solo incumbe al ámbito de lo social o de lo político, también a la propia tradición marxista que, convencionalmente, ha esquivado cualquier revisión a las obras de Marx que incluían algún comentario al fenómeno colonial. Un marxista decolonial, o un marxista negro, lo es cuando se sitúa epistemológicamente en la discusión sobre la explotación racial y la explotación de clase desde la perspectiva de una persona racializada en un sistema controlado por personas blancas y de clase alta.

Las contribuciones de W.E.B. Du Bois, C.L.R. James, Oliver C. Cox y Eric Williams resultan de vital importancia para adquirir una comprensión más o menos global del avance del pensamiento marxista al imbricarse con la tradición radical negra. Si bien estos pensadores nacieron y desarrollaron su actividad en el Caribe, Reino Unido y Norteamérica, la ristra de filósofos marxistas decoloniales es geográficamente extensa. Igualmente, importantes fueron las aportaciones de Kwame Nkrumah, Thomas Sankara o Léopold Sédar Senghor al marxismo decolonial. Pero son los cuatro autores citados al principio de este párrafo los que capitanean en la historia del pensamiento político la crítica decolonial a la tradición marxista europea. Por esta razón, se ofrecen, en los cuatro apartados que siguen, las críticas y contribuciones más relevantes de sus respectivas obras.

2.1. W.E.B. Du Bois: el problema de la “doble conciencia”

Podemos rastrear los orígenes del pensamiento radical negro, desde las memorias de Frederick Douglass hasta la autobiografía de la abolicionista y feminista Harriet Jacobs. Una vez conformadas las primeras organizaciones abolicionistas en Estados Unidos (a inicios del siglo XVIII), las ideas anticoloniales se fueron expandiendo, sobre todo, por el norte del país debido a la influencia de la comunidad cuáquera, que fue la primera organización religiosa en reclamar la derogación de las leyes esclavistas y segregacionistas. La labor de (entre otros) Thomas Paine, filósofo humanista inglés emigrado a la colonia británica de Pennsylvania, comprometido con la divulgación de las demandas abolicionistas fue calando, poco a poco, en el ideario político y social

² El concepto sistema-mundo es definido por el sociólogo Immanuel Wallerstein como “una zona espaciotemporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales, una que representa una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas” (Wallerstein 2005: 32). El sistema-mundo al que aquí se hace referencia está construido esencialmente por las unidades políticas construidas desde Europa, relegando a los márgenes a toda zona geográfica que no se encuentre en los límites culturales de dicho lugar.

del norte de los Estados Unidos. Aunque estas ideas tuvieran una gran influencia en determinadas zonas del país, el sur continuaba desgajado políticamente del resto de la nación. La polémica en torno a la abolición de la esclavitud dio lugar a la Guerra de Secesión (1861-1865) y, en consecuencia, a la anulación de las leyes que respaldaban el esclavismo una vez los Estados Confederados del Sur pierden el conflicto bélico.

En 1868 nace W.E.B. Du Bois, quien estudia Sociología en la Universidad de Berlín y Harvard, siendo el primer afroamericano que pudo acceder a una beca doctoral en la Universidad de Atlanta. Fue fundador, junto a Moorfield Storey y Mary White Ovington, de la NAACP. Si bien el conocimiento de Du Bois sobre marxismo es escaso durante la década de 1900, cuando publica sus primeras obras, una vez ingresa en el Partido Socialista de América se acerca a los escritos de Marx y los estudia intensamente. Y a pesar de la crítica que Du Bois realiza a Marx una vez adquiere el suficiente conocimiento en la materia como para hacer una extensa revisión de su obra, es, al mismo tiempo, uno de los grandes aportadores al marxismo, siendo considerado un riguroso renovador de la teoría marxista sobre la cuestión colonial en el contexto americano.

En 1903 publica *Las almas del pueblo negro*, obra capital y fundacional del pensamiento radical negro, objeto de estudio y análisis para las generaciones posteriores de pensadores radicales. En la obra, Du Bois explora el problema de la *doble conciencia* [double consciousness] en el pueblo negro norteamericano, definida como una suerte de sustitución identitaria del sujeto al cual se le desposee de su conciencia originaria, de su *alma*, suplantando esta por la de su opresor o por otro tipo de conciencia que le haga sumiso. Así lo explica al inicio de la obra:

el negro es una suerte de séptimo hijo, nacido con un velo y dotado de una segunda visión en este mundo americano: un mundo que no le atribuye una verdadera conciencia personal, sino que solo le permite verse a sí mismo a través de lo que le revela el otro mundo. (Du Bois 2020, 13)

Qué entiende Du Bois por doble conciencia es algo que explica inmediatamente a continuación de la cita anterior:

Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, esta sensación de mirarse siempre a uno mismo a través de los ojos de los otros, de medir la propia alma con el baremo de un mundo que observa con desdén jovial y con lástima. Uno siempre siente esta dualidad: un americano, un negro; dos almas, dos formas de pensar, dos luchas irreconciliables; dos ideales en combate en un cuerpo oscuro, cuya fuerza obstinada es lo único que le impide romperse en pedazos. (Du Bois 2020, 13)

Du Bois plantea que el sujeto negro ha vivido un proceso de suplantación identitaria desde el momento en que este se percibe a sí mismo como un cuerpo anulado, violentado por la acción de otros sujetos que reproducen lógicas de dominación cultural y racial. En el contexto colonial, los sujetos negros viven una reconversión de su razón originaria, la cual entra en conflicto con la razón dominante que rige y controla el horizonte cultural y nacional en el que se inserta la colonia. ¿Acaso podemos hablar de *racismo epistémico*? La raza, para Du Bois, no es más que otro dispositivo de dominación colonial. Pero el capital no se contenta exclusivamente con extender este racismo para asegurar su dominio, necesita también dinamitar cualquier resquicio de *resistencia epistémica* que dificulte la sustitución de una conciencia por otra. Por eso Du Bois menciona que la “fuerza obstinada” es el único instrumento de defensa contra el proceso de monoculturización al que se sometió a la población negra en las colonias norteamericanas.

Las almas del pueblo negro es la culminación intelectual de su primer período como pensador radical negro y como crítico de las tradiciones filosóficas importadas desde Europa al continente americano. La tradición marxista europea no escapó a esta crítica. Durante su estancia en Berlín, Du Bois escribió sobre la relación entre el auge de los movimientos sociales inspirados en el legado de Marx y el antisemitismo:

Uno puede observar fácilmente que, sobre esta cuestión racial, solo se requiere un poco de demagogia y credibilidad para permitir que el socialismo, encubriéndose bajo las antipatías raciales y uniéndose a las sospechas aristocráticas y democráticas, cargara sobre el hombro del judío todos los males atribuidos al capitalismo. Todo aquello que Marx, Blanc o Bellamy achacan al capitalismo, el partido antisemita [el Partido Social Alemán] lo achaca al judío porque resulta que este es el gran capitalista de Alemania. (Du Bois 1998: 175)

Du Bois ya advertía de la lectura antisemita que algunos intelectuales alemanes hacían de la obra de Marx. Tan atraído como espantado por el ambiente marxista del Berlín de finales de siglo XIX, Du Bois rechazó adscribirse plenamente al movimiento socialista aún cuando sus inclinaciones ideológicas ya iban encaminadas hacia una profunda interiorización del pensamiento marxista surgido en Estados Unidos a raíz de la articulación política del movimiento abolicionista.

No es hasta inicios de la década de 1910, siete años después de la publicación de *Las almas del pueblo negro*, cuando inicia su andadura intelectual bajo el paraguas del marxismo, un marxismo *radicalizado*, anclado en la realidad de las personas negras y su situación en el mapa del capital. Este camino, orientado a la asunción intelectual de toda la obra de Marx, llevaría a Du Bois a rechazar de lleno otras variantes del marxismo que si bien guardaban su sentido en el contexto europeo, lo perdían en el campo del pensamiento radical negro. Así lo expresa Cedric Robinson en *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*:

[W.E.B. Du Bois] podía llegar a intentar reconciliarse con Marx, sin pasar por Lenin, o por las nascentes doctrinas conocidas como marxismo-leninismo. Y al hacerlo estaba articulando en términos teóricos las intersecciones entre la tradición radical negra y el materialismo histórico, indicadas solo debilmente en las organizaciones formales de la época. Fue en esos roles entonces irreconciliables, como pensador radical negro y como crítico simpatizante de Marx, como Du Bois iba a hacer algunas de sus contribuciones más importantes sobre los movimientos sociales negros. (Robinson 2021: 207)

Según Du Bois, el capital es el acicate del que se valen los propietarios de los medios de producción para excluir a la población afroamericana en Estados Unidos de un modelo de razón tan excluyente como el europeo. Mientras que la génesis del fenómeno colonial para Marx es la irrupción de la lógica capitalista que condiciona los modos de producción y, en última instancia, las formas de relación humanas, para Du Bois estas lógicas son sencillamente una coartada para excluir a la población negra del modelo racionalista imperante. Pero en el caso norteamericano no es el capitalista el que ejerce esta opresión de manera directa, sino que, más bien, es

la mano de obra blanca es la que priva al negro de su derecho al voto, le niega la educación y su afiliación a los sindicatos, lo expulsa de su casa y de su vecindario y amontona sobre él los insultos públicos propios de la evidente discriminación a la gente de color. (Du Bois 1933: 104)

De hecho, desde el punto de vista de Du Bois, el trabajador blanco reproduce contra la población negra la misma forma de dominación que el capital ejerce sobre él:

No basta con decir que el capital fomenta esta opresión y la utiliza para sus propios fines [...] La mayor parte de la mano de obra americana no es ni ignorante ni fanática. Sabe exactamente lo que está haciendo y cómo lo está haciendo [...] No tienen excusa la excusa del analfabetismo o la religión para ocultar su deliberada intención de mantener a negros y mexicanos, y a otros sujetos del trabajo común, en un proletariado inferior tan subordinado a sus intereses como los suyos a los del gran capital. (Du Bois 1933: 104)

Para mediados de la década de 1930 Du Bois ya ha interiorizado completamente el armazón teórico de la filosofía marxista. Tal es su dedicación a conocer y comprender los escritos de Marx que organiza sus cursos en la Universidad de Atlanta de tal manera que Marx se convierte en el filósofo central de su docencia. Sin embargo, su crítica al uso de la violencia como método de superación del sistema capitalista y establecimiento del sistema socialista le distinguiría de sus

homólogos contemporáneos. En un ensayo no publicado datado en la fecha de 1936 escribe:

No hay duda alguna de la contribución de Karl Marx a la civilización; de su infatigable empresa, su amplio conocimiento y comprensión de las maldades del mundo económico. Pero junto a su transformación de la filosofía hegeliana en un sistema completo de determinismo económico [...] concibe que la ruptura del sistema capitalista debe venir por una revolución inevitable a través de la cual el proletariado tomaría violentamente el control completo del Estado y lo conduciría según su interés. (Du Bois 1989: 141-142)

Du Bois nunca redacta una genealogía del racismo. Marx tampoco muestra un interés especial en el tema, más allá de clasificar diversas formas de opresión como expresiones ideológicas de la acción del capital. La innovación de Du Bois no se justifica solo por renovar y ampliar los horizontes la tradición marxista, sino en su enfoque del problema colonial y racial, que excede el análisis económico clásico del marxismo europeo e introduce nuevos modos de pensar las mecánicas de dominación cultural que el capital necesita para postergarse en el tiempo. Alejado de la ortodoxia que caracterizaba a los marxistas europeos de principios de siglo XX, Du Bois seguiría haciendo del marxismo su más codiciado objeto de estudio, por la complejidad que él mismo reconoció en la obra de Marx (Saman 2020: 40-44).

2.2. Reconstrucción de la historia afrocaribeña en los textos de C.L.R. James

De los cuatro autores descubiertos en este punto, C.L.R. James es ciertamente el más referenciado y el más influyente de todos los marxistas negros del siglo XX. Su formación autodidacta, su dedicación al oficio de periodista, su entrega al estudio de la Historia del Caribe y su afán por absorber la filosofía de Hegel y Marx conforman la identidad profesional de este aplicado marxista, figura clave para entender el pensamiento decolonial en el contexto caribeño. En su obra, destaca sobre el resto *Los jacobinos negros*, publicado en 1938, donde investiga sobre el período revolucionario de Haití y el papel de Touissaint L'Ouverture en ella, un esclavo negro liberado durante la Revolución y que se convirtió en gobernador de Saint-Domingue (actual Haití). La obra también se ocupa del funcionamiento de la economía colonial y el sistema esclavista caribeño.

El trabajo de C.L.R. James no se circunscribe, ni mucho menos, a *Los jacobinos negros*. Si bien la obra proyecta una alargada sombra sobre toda su creación, James fue un obsesivo estudioso de la filosofía moderna. En concreto, dedicó buena parte de su estancia en Inglaterra y Estados Unidos, a donde emigró en 1938, a aproximarse a los escritos de Hegel y Marx, dedicación que

culminó en la redacción de los textos *World Revolution 1917-1936*, publicado en 1937 (James 2017) *State Capitalism and World Revolution*, texto de 1947 (James 2013) y en la publicación de *Notes on Dialectics: Hegel, Marx and Lenin*, de 1948 (James 2005). Una vez regresa a Inglaterra en 1955, dedicó el resto de sus días a difundir la memoria de los revolucionarios haitianos que liberaron el país y a propagar el pensamiento político de otros filósofos marxistas decoloniales de la época, como Kwame Nkrumah (a quien ya hemos nombrado) o Walter Rodney, del que nos ocuparemos más tarde.

El esfuerzo de James por reconstruir y legitimar históricamente la acción de los esclavos haitianos y la historia del Caribe, hasta entonces contada por los europeos colonos desde una óptica eurocéntrica, fue constante a lo largo de toda su producción teórico-política. El papel de población negra, expulsada de los grandes relatos europeos que narraban el devenir histórico de la civilización, siempre fue menospreciado. Hasta el siglo XX, con Du Bois, James, o Cox, entre otros, no encontramos obras que expliquen detalladamente la historia de las colonias *desde las colonias*. Las miradas externas hacia la colonia caricaturizaban el carácter de los pueblos originarios, deformando la figura del negro hasta convertirlo en un ser desprovisto de razón y, por tanto, sin derechos universales ni capacidad de ejercer su libertad. Podríamos hacer un recorrido filosófico en torno a las ideas sobre la raza, todas ellas peyorativas, de pensadores como Voltaire, Hegel, Schopenhauer, etc. Incluso el pensamiento de Marx, aún siendo pionero en el estudio sistemático del fenómeno colonial, adolece de un clamoroso simplismo, pues nunca se adentró en las dinámicas sociales de poder específicas de la realidad colonial. Simplemente aplicó el mismo método a distintas realidades que compartían el mismo tipo de supeditación económica: la supeditación al capital y a las instituciones propias del capitalismo.

Dicho esto, la labor de C.L.R. James es la de insertar al sujeto negro en las narraciones históricas modernas. Este interés por la cuestión no surgió de manera espontánea y casual. La lectura de *Black Reconstruction in America* (Du Bois 1999), inclinó sus esfuerzos intelectuales en una dirección concreta: la de investigar sobre las figuras relevantes de la historia negra. Como aclaración, James no tenía ninguna intención de desprestigiar los relatos históricos que tradicionalmente se transmitieron y que se hicieron hegemónicos en la filosofía y la historiografía europea. Simplemente establece una distinción entre estos relatos y aquellos que tratan la “cuestión negra”. Una narración, escrita desde una situación geográfica concreta (y, por tanto, política), nunca puede aspirar a convertirse en historia universal, a no ser que esta historia se imponga a golpe de espada y cañón. Las obras de James corrigen estas visiones parciales, visiones circunscritas a un momento y lugar particulares pero que comparten el mismo elemento en común: la no-presencia de aquellos sujetos considerados sexual y racialmente inferiores (mujeres y personas negras).

Incluso los pensadores marxistas de la época empiezan a cuestionar algunos dogmas que se

presentaban irrefutables en la tradición marxista europea. En primer lugar, que la cuestión de clase explique el resto de opresiones a las que son sometidos algunos sujetos políticos. Y, en segundo lugar, la concepción monista del movimiento obrero como un universal incuestionable, incapaz de ser descompuesto para analizar las particularidades que presenta. Recordemos que, durante su estancia en los Estados Unidos en 1938, James se asocia con la corriente trotskista del movimiento marxista estadounidense, promotora de la revisión de los dogmas a los que antes hacíamos referencia. Examinemos la aportación de C.L.R. James a estas polémicas.

James asume la visión de Marx sobre el fenómeno colonial como acontecimiento constitutivo del capitalismo. Es decir, que sin el surgimiento de la colonización como motor de la acumulación del capital no habría surgido, en modo alguno, el capitalismo tal y como lo conocemos hoy, como un sistema social y económico basado en sus propias relaciones de producción y en la extracción de beneficio/plusvalía. La extensión del capitalismo por todo el mundo implicó, entre otras cosas, la división del mundo en dos estancias diferenciadas: propietarios y trabajadores. Aquellos que poseen los medios de producción y aquellos que trabajan los medios de producción. Teniendo en cuenta esto, dentro del mundo obrero co-habitan diferentes peculiaridades que establecen una jerarquía que a su vez reproduce las mecánicas del capital. Aquí nos topamos con el término 'aristocracia obrera', que define a aquellos trabajadores que viven en países desarrollados, desarrollo posibilitado por la superextracción de plusvalía que se lleva a cabo contra los trabajadores de las naciones subdesarrolladas que mantienen una economía colonial.

Después de la Revolución haitiana, que sucedió de manera paralela a la Revolución francesa, los trabajadores negros dejaron de emplear su fuerza de trabajo en las plantaciones. La economía colonial había basado su vigor en la explotación de las plantaciones caribeñas, en donde se empleaba mano de obra autóctona; en su mayoría, población negra empobrecida sin acceso a los medios de producción. El trabajo en la plantación era un símbolo de sometimiento, un trabajo caracterizado por la dureza del mismo y que, al fin y al cabo, perpetuaba las lógicas de la dominación colonial. Desde el punto de vista de James, la posición de clase de los trabajadores haitianos, en particular, y caribeños, en general, no describe enteramente el carácter de las revoluciones en el Caribe. Existe también un componente racial del que los colonialistas se servían para ordenar el trabajo en base a una división racial donde los blancos eran los grandes propietarios y los negros, trabajadores pobres de la plantación. Hasta tal punto operaba dicha división racial del trabajo que los colonialistas llegaron a establecer un sistema de mulataje por el que se medían, en base al color de la piel, las capacidades y aptitudes de los mulatos caribeños.

La conclusión que obtuvo James no dista de aquella que alcanzó Du Bois: la clase social determina la experiencia del sujeto en el espectro del capital, pero la condición racial potencia las relaciones de subyugación del trabajador al capital. Y para que esta subyugación se pueda producir

efectivamente, el capitalista debe despojar al negro de su conciencia individual y colectiva, imposibilitar su participación en un proyecto de *razón* que, tal y como había construido la filosofía europea, se presentaba como una razón de tipo *universal* y someterle a la tiranía económica del capital, que se manifestaba de forma diferente en el cuerpo de un obrero industrial parisino y en el de un recolector dominicano de caña de azúcar.

Pero si la opresión racial opera de manera paralela y subrepticia a ojos de la aristocracia obrera blanca, ¿quiere esto decir que las personas negras conforman un grupo escindido del resto de trabajadores? James nunca afirma tal cosa en sus obras. Sin embargo, en sus debates con Trotski, sostiene que el movimiento obrero internacional debe apoyar, tal y como hacía en África y la India, la autodeterminación del pueblo negro estadounidense, no con vistas a conformar una identidad nacional propia, sino a destacar su condición de *colonia interna*. En sus palabras:

Nadie niega el derecho de los negros a su autodeterminación. La cuestión es si debemos defenderla. En África y en las Indias Orientales abogamos por la autodeterminación porque buena parte del pueblo así lo quiere. En África, las grandes masas ven la autodeterminación como una restauración de su independencia. En las Antillas, donde tenemos una población de origen similar a la de los negros en América, se ha ido desarrollando un sentimiento nacional. Los negros son mayoría [...] En Estados Unidos la situación es diferente. El negro quiere desesperadamente ser un ciudadano americano. (James, Trotski y Curtiss 1984, p. 33)

Allí donde existe un conflicto racial, la población negra posee el derecho de autodeterminación porque la experiencia política que vivencian es la del capitalismo colonial. Y aunque esta forma de capitalismo no se aplique a un territorio concreto, sí que se ejerce contra sujetos particulares, porque el trabajo que realizan se genera en condiciones de superexplotación.

Por consiguiente, podríamos afirmar que James no niega el dualismo propietario-trabajador que presenta la filosofía marxista y cuya oposición constituye el motor del devenir histórico. Más bien el autor problematiza el significado tradicional del término ‘trabajador’, reconociendo las condiciones particulares de los trabajadores de las colonias, ensanchando el campo semántico-político del vocablo y engrandeciendo el horizonte analítico del marxismo. Para James, que el proletariado negro ejerza su derecho a la autodeterminación implica respetar la autonomía del movimiento obrero afroamericano y reconocer su potencialidad revolucionaria (James 1948, 243). Desgraciadamente, ni el ortodoxo movimiento comunista internacional ni los marxistas heterodoxos admitieron nunca la propuesta de James como válida para la escuela marxista. Los debates con Trotski y el ortodoxo Charles Curtiss se sucedieron sin que los tres pudieran acordar una estrategia común que recomendar a los sindicatos norteamericanos sobre la cuestión negra (James, Trotski y Curtiss 1984, 37-40). El pensamiento radical negro no empezaría a calar en las organizaciones

estudiantiles y ámbitos académicos hasta los años 60, lo que evidencia el carácter vanguardista del marxismo decolonial desarrollado en el ámbito anglófono durante las décadas de 1930 y 1940.

El teórico político Anthony Bogues define la contribución de James en los siguientes términos:

La raza y la clase, por tanto, en el paradigma tradicional de la teoría política de la izquierda, se consideran nociones discretas y conflictivas. En el análisis de James, la cuestión no estriba en cuál es primaria o secundaria, sino en que la autoactividad de los negros los pone en conflicto con el Estado burgués y que la dinámica de esta lógica es la lucha por el socialismo. En otras palabras, se trata de una cuestión de momentos en el proceso histórico. La raza y la clase no pueden separarse en realidades discretas y contradictorias; son parte integrante de las experiencias de la población afroamericana. (Bogues 1997: 95)

No pueden escindirse raza y clase, del mismo modo que tampoco podemos separar al capitalismo de su génesis esclavista. Ambos condicionantes sociales confluyen en el mundo vital de las personas negras. Allá donde se instale el modo de producción capitalista, el negro estará en un permanente conflicto con las instituciones del Estado que surgen como fruto maduro del sistema económico imperante, porque son estas instituciones las que anclan sus formas de opresión.

Estos planteamientos que James expone al movimiento comunista internacional nunca fueron tomadas en consideración. Sin embargo, el salto cualitativo que experimentó el marxismo tras reedición y estudio sistemático de los textos de de James no sería reconocido hasta la segunda mitad del siglo XX por autores y autoras de la talla de Angela Davis, Richard Wright, Stuart Hall, etc.

2.3. Raza y clase en la obra de Oliver C. Cox

Una de las principales críticas vertidas contra el pensamiento decolonial es su uso del esencialismo nativista como sustento de la teoría crítica contra la modernidad, entrando en contradicción con los principios filosóficos del marxismo (Franzé 2013). Otras críticas apuntan hacia la incongruencia epistemológica y ontológica del marxismo decolonial (Browitt 2014). También están quienes niegan directamente la existencia de un pensamiento decolonial escindido del marxismo, pues defienden que la forma en que la decolonialidad habla de las relaciones de producción capitalista es originariamente marxista (Bartra 2016: 273-277). Estas críticas, propias de nuestra contemporaneidad, no fueron planteadas hasta finales del siglo XX, cuando el marxismo

decolonial ya tenía un largo recorrido y era motivo de investigaciones académicas. Los pensadores decoloniales llevaban ya décadas articulando una crítica a la modernidad desde coordenadas marxistas, sin que situarse en dicha posición entrase necesariamente en conflicto con sus objetivos. En realidad, era la tradición marxista la que necesitaba una revisión profunda de su base ontológica para comprender a los sujetos que se quedaron fuera de ella cuando Marx redactó el corpus filosófico de la crítica a la economía política.

Una exploración a la obra del autor que trataremos a continuación pondrá en jaque la validez de estos juicios hacia el marxismo decolonial. Oliver Cromwell Cox, sociólogo marxista trinitense nacido en 1901, escribió en 1948 *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*, donde desarrolla una dura crítica contra la escuela estadounidense de análisis sociológico de las relaciones raciales. Esta crítica centra el objetivo en reconocer la operancia de la condición económica y de clase; ambos, factores que sientan las bases para la hegemonización del sistema capitalista a nivel global. La obra va más allá, pues en buena parte del texto el autor se ocupa de analizar la manera en la que el sistema político norteamericano, que basa sus principios constitucionales en la defensa del bien común, puede al mismo tiempo respaldar una jerarquización racial de la sociedad.

El concepto de casta fue utilizado desde el siglo XIX como principio regulador del sistema jerárquico propio del contexto americano. Las investigaciones sociales determinaban que esta jerarquización respondía más bien a un proceso de autoexclusión de los afroamericanos, quienes pretendían conservar formas precapitalistas de organización social. El sistema de castas se construye a través de la interdependencia entre grupos endogámicos organizados en torno a criterios de pureza. Aunque determinados grupos pueden moverse en la jerarquía, por lo general el sistema en su conjunto es bastante estable. Podríamos aseverar que un sistema de castas se caracteriza por ser altamente estático en cuanto a la organización de los grupos humanos se refiere (Cox 1945: 363). Sin embargo, en naciones capitalistas como la India parecen coexistir dos realidades diferenciadas que, sin embargo, se nutren mutuamente. Por un lado, la realidad del sistema de castas. Por el otro, la realidad del sistema de clases inherente al desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo.

Según Cox, el error de los sociólogos y antropólogos estadounidenses radicaba en considerar este esquema social aplicable al contexto americano. En el contexto indio, la raza no ejerce influencia alguna sobre las formas de división del trabajo. Los problemas raciales de la población afroamericana en América surgen de manera paralela al avance del capitalismo como sistema global. Los estudios realizados hasta mediados de los años 40 en las universidades americanas olvidaban el conflicto racial y de clase que subyace en todas las formas de opresión que se ejercían contra los afroamericanos y los pueblos originarios. El sistema de castas acaso podía dar explicación a otras formas de represión que ya sucedían en una etapa precapitalista de la historia

india, pero no justifica la situación en el continente americano (Cox 1945: 368). La clasificación social de las personas negras como población *marginada* tiene su causa en el comercio de esclavos desde África hasta América, justo cuando el modo de producción capitalista empieza a sentar las bases del sistema-mundo moderno.

Los sociólogos estadounidenses, según Cox, tampoco estaban dispuestos a abordar el papel de la religión en el proceso de dominación colonial. Durante el siglo XVI se producirían en el seno del cristianismo europeo numerosos debates sobre el rol que había de jugar la población indígena en las colonias españolas recién conquistadas. El autor hace referencia a la Controversia de Valladolid de 1550, en la que Bartolomé de las Casas, teólogo sevillano, y Juan Ginés de Sepúlveda, filósofo cordobés, expusieron sus argumentos en favor de la cristianización de las poblaciones indígenas de América Latina. Mientras Bartolomé de las Casas abogaba por una conversión “pacífica” y gradual, Ginés de Sepúlveda arguyó en favor de organizar una guerra santa que culminara en la cristianización de todo el continente americano. Finalmente, las instituciones religiosas europeas acabaron aceptando los argumentos de Ginés de Sepúlveda, lo que permitió a la naciente burguesía financiarse para organizar campañas de conquista y de exterminio contra los pueblos indígenas de América. (Cox 1959: 334-335).

Cox escribe sobre las motivaciones de los capitalistas que se alinearon con las propuestas racistas más radicales y desvela la motivación real de sus proclamas:

La explotación capitalista de los trabajadores de color los consigna a empleos y labores humanamente degradantes. Para justificar este trato, los explotadores deben argumentar que los trabajadores están innatamente degenerados y degradados y, en consecuencia, que son merecedores de su condición. Cabe mencionar que la concepción de degradación de la clase dominante tenderá a ser la de todas las personas de la sociedad, incluso de la propia persona explotada. Y el trabajo realizado por las personas degradadas tenderá a degradar a los individuos superiores que intenten realizarlo. (Cox 1959: 334)

En definitiva: si los burgueses colonizadores querían asegurar su éxito, no debían únicamente dividir el trabajo en función de la raza de sus trabajadores; también tenían que crear en ellos un sentimiento de vergüenza y repudio hacia su misma identidad.

A diferencia de Du Bois y James, Cox sí que esboza una genealogía del racismo. Las motivaciones económicas que subyacían en los intereses de la Iglesia Católica Romana justificaban la hiperexplotación laboral y el exterminio cultural que los imperios europeos llevaron a cabo durante la etapa colonial. Cuando llegó el siglo XVIII y XIX, el sistema capitalista se asentó como el modo de producción global dominante, instalando consigo la *razón* europea como marco filosófico y político hegemónico. Como forma de optimización del modo de producción, el

racismo se despliega históricamente con el inicio de las empresas coloniales. Estas empresas no se circunscribieron al ámbito americano solamente. La colonización de África y las Indias Orientales recrudesció lo que comenzó con la llegada de Colón a las costas de La Española.

El sociólogo trinitense extrae algunas conclusiones al respecto. La primera, que si el capitalismo es capaz de regular las relaciones sociolaborales en función de la raza y la clase, no es un mero dinamismo económico. El capitalismo es un sistema que abarca todos los ámbitos de la vida en sociedad. La segunda, que si bajo el influjo del modo de producción capitalista todos los aspectos de la vida en sociedad vienen condicionados por el sistema económico, entonces el capitalismo es un sistema mundial. Y tercera, que si el sistema capitalista se hegemoniza a raíz de la instauración del colonialismo como política de las potencias europeas en el contexto de la Europa moderna de finales de siglo XVI y XVII, este necesita salvaguardar la supremacía política de Europa (incluyendo su forma de *razón* eurocéntrica) mediante prácticas imperialistas³.

El análisis del capitalismo como sistema histórico sería abordado por Cox en la obra *Foundations of Capitalism* (1959). El autor incide en la capacidad del mismo para desarrollar todas las potencialidades que nos ofrece el avance de la técnica y la ciencia (Cox 1959: 12). A juicio del sociólogo, Venecia fue la primera ciudad que asumió el sistema capitalista como forma de organización económico-social. Algunos de los argumentos que respaldan esta tesis apuntan a la relación tan estrecha que existía entre la élite religiosa y la burguesía de la ciudad, rasgo distintivo de una etapa primaria del capitalismo global. Otra de las singularidades que soportan su investigación es el comportamiento colonial de los sucesivos gobiernos de la ciudad, que promovían la extracción de recursos de las villas que conformaban el país en favor de la capital de la República de Venecia (Cox 1959: 100).

Pero, de igual manera, en *El capitalismo como sistema* señala que este es un sistema terminal, aunque se presente como un conversor infinito de trabajo y mercancía en beneficio. Una vez colonizado todo el territorio posible, las zonas por sobreexplotar se agotan y no existe posibilidad de concentrar una mayor cantidad de territorio en favor de la metrópoli (Cox 1972: 273-281). Cox también comprende la resistencia histórica de los pueblos colonizados como inconvenientes irresolubles para el capitalismo. Es decir, que las prácticas de resistencia llevadas a cabo por los pueblos originarios contra las fuerzas de ocupación coloniales representan verdaderos obstáculos para la supremacía mundial del capitalismo como sistema.

Volviendo al inicio del punto que nos ocupa, ¿en qué medida los escritos de Cox desafían las críticas mencionadas al principio? Para comenzar, los estudios decoloniales de Cox escapan a cualquier comprensión esencialista de la modernidad europea. El marco económico excede al marco

3 Cox argumenta contra Lenin al respecto del fundamento imperialista del sistema capitalista. Lenin sostuvo que el imperialismo era un fenómeno propio del siglo XIX, que basaba su existencia en el espíritu acaparador del capital cuando este completaba el proceso de capitalización de los recursos nacionales.

nacional, por lo que las críticas dirigidas contra la Europa moderna obvian que las relaciones de producción también afectaban a los trabajadores europeos, aunque en ellos la raza no operase como elemento agravante. Por otro lado, Cox no tuvo dificultad alguna en asumir los postulados de la crítica a la economía política de Marx para indagar en el período colonial-imperial. Al contrario, también adaptó la crítica a la religión propia del filósofo judío al contexto colonial e investigó de qué manera fue utilizada para justificar los propósitos de la incipiente burguesía europea.

Igualmente, el avance epistemológico y ontológico del marxismo no hubiese sido posible sin la aportación de Cox, entre otros. No solo por el inmenso trabajo de documentación sobre la situación económica de las colonias y el período imperial de las potencias europeas. También por dar cabida en los estudios marxistas a los sujetos que nunca fueron objeto de estudio desde la escuela marxista europea, tarea compartida con Du Bois y C.L.R. James. La tradición radical negra no se encuentra separada del proyecto filosófico marxista, sino que lo alimenta al agrandar el abanico de sujetos bajo el que se analizan sus opresiones, sus formas de relación, su bagaje histórico, etc. No en vano, Cox acaba *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics* con esta apreciación:

El problema de la explotación racial se resolverá entonces como parte de la lucha proletaria mundial por la democracia; cada avance de las masas significará un avance real para la gente de color. De igual modo, la amenaza abierta de violencia por parte de la clase explotadora dependerá del imprevisible devenir y de la fuerza en una lucha mundial por el poder. (Cox 1959: 583)

2.4. Relación entre capitalismo y esclavitud según Eric Williams

Marx observa a Gran Bretaña como paradigma del progreso económico capitalista y la convierte en el escenario principal del análisis de la economía política que realiza en *El capital*. La elección no es casual. Para el siglo XVIII, Gran Bretaña ya poseía una burguesía que controlaba buena parte de los medios de producción de los reinos de Escocia e Inglaterra (que se unificaron el primero de mayo de 1707). La Revolución industrial iniciada a mediados de este siglo fue un fenómeno preminentemente británico. Las reformas políticas sobre el dominio y la administración de la tierra, la nueva ordenación del trabajo y los sucesivos avances tecnológicos en maquinaria textil y artesanal posibilitaron la industrialización de toda la región en un lapso de tiempo de entre 60 y 70 años y el aumento del PIB como nunca lo había hecho en siglos anteriores (Van Zanden 2005: 11-23).

El autor del que hablaremos a continuación fue alumno de C.L.R. James en el Queen's Royal College de Puerto España (actual Trinidad y Tobago), un reconocido historiador del Atlántico negro y primer Primer Ministro de Trinidad y Tobago: Eric Eustace Williams (1911-1981). Profesor en la Universidad de Howard, Williams publicó en 1944 la que sería su obra cumbre, *Capitalismo y esclavitud*. Especializado en el estudio del esclavismo colonial, Williams dedicó sus primeros años como profesor a recabar datos sobre la economía de plantación, la forma de producción característica que los imperios establecían en las colonias caribeñas.

En la línea iniciada por Cox, Williams investiga sobre la relación entre la política colonial de las potencias imperialistas europeas y el establecimiento del capitalismo como un sistema global. Si Cox centraba el blanco de sus críticas en los métodos de la sociología norteamericana por olvidar el papel de la clase en el proceso de exclusión social de la población afroamericana, Williams aportará al marxismo un estudio detallado de la naturaleza colonial del sistema capitalista. *Capitalismo y esclavitud* es, a grandes rasgos, una ampliación de los estudios iniciados por Marx sobre la teoría moderna de la colonización. La obra se nutre de la vasta bibliografía consultada por el autor, que comprende una enorme cantidad de datos económicos que aquí solo detallaremos someramente.

¿Cómo se dio el proceso de implantación del capitalismo colonial en el Caribe? Separando el análisis en distintas fases históricas, la economía colonial atravesó dos momentos diferenciados. Durante los primeros años de la colonización británica (siglos XVI y XVII), los '*servants*'⁴ viajaron hasta las Antillas para cultivar las preciadas cañas de azúcar, que empezaban a ser el principal activo económico de las colonias, y trabajar en las minas. Buena parte de ellos escapaban de las restricciones del feudalismo y de la pobreza generalizada tras la Guerra de los Treinta Años. Conforme pasaban los años, estos trabajadores blancos, que compartían la carga de trabajo con la población local, eran excesivamente explotados porque la cantidad de personas que obtenían esta condición no satisfacía las demandas de la producción (Williams 2011: 36-46).

El segundo momento se caracteriza por el decreto de la esclavitud como *forma de trabajo forzada directa*, es decir, la institucionalización del uso de esclavos como método legítimo de obtener beneficio económico. A diferencia de los '*servants*', cuya explotación sería también forzada, pero de manera indirecta porque decidían libremente si ir a las colonias a trabajar o no, los esclavos negros e indios sufrían una explotación humana en un grado mayor al de sus semejantes blancos.

Esto no es algo que caracterice especialmente a los imperios europeos, pues desde la Antigua Roma o la época clásica de Grecia, el aprovechamiento de la fuerza de trabajo esclava

4 Los *servants* eran trabajadores blancos pobres que vendían su fuerza de trabajo temporalmente a un empleador que les proporcionaba el pasaje, el trabajo y el techo durante su estancia en el Caribe. En la práctica, eran tratados como esclavos, ya que los empleadores especulaban con sus contratos y los vendían a fin de obtener beneficios tras proveerles manutención.

estaba amparada en los códigos civiles. Sin embargo, sería incorrecto decir que las sociedades romanas o griegas se organizaran en torno a las clases sociales, tal y como Marx entendía el término (Fernández Arancibia 2013: 16-26). El estatus en las villas romanas y griegas condicionaba qué trabajos eran propios de los ciudadanos libres y cuáles debían ejercer los esclavos. El trabajo esclavo era transversal a todas las actividades económicas de Roma y Grecia. En el Caribe colonizado la situación es diferente. Las ingentes cantidades de africanos esclavizados, forzosamente trasladados de África al Caribe, fueron empleadas fundamentalmente para trabajar en los monocultivos de caña de azúcar, que producían masivamente para beneficio de la metrópoli. Por esto precisamente podemos hablar de capitalismo colonial, porque para Marx lo que define a este sistema es la producción de bienes en masa que se acumulan para venderse en el mercado (Marx 2007).

Como tal, la venta de excedente asegura un beneficio económico que revierte en favor del propietario de los medios de producción. El trabajo de los *servants*, escasos y costosos, no aseguraba altas tasas de beneficio. Es entonces cuando los capitalistas europeos empiezan a trasladar de forma masiva a esclavos negros a las plantaciones. Mientras que a los *servants* se les había prometido una pequeña porción de tierra en su país de origen al finalizar su contrato, los trabajadores negros no podían exigir nada a cambio. Estos permanecían cerca de las plantaciones porque sus hogares estaban igualmente cerca. Lo detalla Williams en el siguiente pasaje:

Las diferencias raciales hacían más fácil justificar y racionalizar la esclavitud negra, exigir la obediencia mecánica propia de un buey de labranza o de un caballo de tiro, reclamar esa resignación y esa completa sujeción moral e intelectual que son la condición indispensable para hacer posible el trabajo del esclavo. Finalmente, y este era el factor decisivo, el esclavo negro era más barato. (Williams 2011: 48)

La plantación representa la principal empresa del capitalismo superextractivista en las colonias. Y esta empresa no hubiese tenido éxito alguno sin emplear mano de obra esclava que, a diferencia de los trabajadores libres (por lo general, blancos) que explotaban las tierras antillanas, no obtenía beneficio alguno por su labor. Esto es un hecho que se reproduce allá donde existe una división racial del trabajo. Por tanto, la inferiorización racial, la racialización del trabajo agrícola y la condición subalterna de los trabajadores negros son características propias de la modernidad, potenciadas por la acción de un mercado que requiere del trabajo forzoso para asegurar el excedente que justifica la producción en masa y la existencia de una clase burguesa que explota los medios de producción. Así lo define Perla Patricia Valero Pacheco, profesora de Historia de América Latina en la UNAM:

La plantación, como institución moderna colonial, nunca fue un complejo social desarrollado orgánicamente. Se trata de una unidad productiva artificial con organización carcelaria, establecida en zonas deshabitadas adonde eran llevados los esclavos de manera coercitiva para trabajar forzosamente en grupos homogéneos bajo mandos individuales y absolutos en función de una gran producción agrícola o minera. (Valero Pacheco 2019: 141)

Aseveremos que para Williams el racismo es un fenómeno que responde al establecimiento de la esclavitud como forma legítima de asegurar la hiperextracción de plusvalía en el contexto colonial de la modernidad capitalista. La *racialización* del trabajo esclavo guarda su origen en la necesidad de los capitalistas europeos para proteger la primacía económica del norte global. A pesar de que la política colonial no implica necesariamente una mecanización de vasallaje del sur respecto al norte (véase el colonialismo británico en Irlanda), sí que dualiza las relaciones sociales por acción de la división del trabajo. El sur negro e indio, productivo y esclavizado, producía en beneficio de la metrópoli, lo cual asentó las bases del capitalismo como un modelo esencialmente colonial y extractivista, que necesita de mano de obra esclava para aumentar la plusvalía (que en el caso del trabajo esclavo negro e indio es absoluta). Es así como Williams explica la aparición del racismo como un rasgo ideológico inherentemente moderno.

Con *Capitalismo y esclavitud* y los posteriores estudios realizados por Williams, el marxismo completa un viaje de ida y vuelta hacia una comprensión amplia del fenómeno colonial, sus causas económicas y sus consecuencias sociales. El camino que marcó Marx en el vigesimoquinto capítulo de *El capital* es revisitado por el historiador de Trinidad, quien aporta no únicamente solidez a los planteamientos del filósofo de Tréveris; también amplía el panorama analítico del marxismo, haciendo de los sujetos colonizados y sus experiencias políticas el motivo principal del estudio.

3. APUNTES SOBRE EL MARXISMO DECOLONIAL EN MARTINICA: CÉSAIRE Y FANON

Los procesos de descolonización ocurridos desde inicios del siglo XX propiciaron la aparición de importantes estudios de carácter histórico, filosófico y sociológico sobre los rasgos comunes de las comunidades negras, a qué condicionamientos sociales estuvieron históricamente sometidos y qué nuevos horizontes políticos se planteaban con la descolonización. La fundación de la Universidad de las Indias Orientales (que reunía a estudiantes de dieciséis colonias y antiguas colonias caribeñas) en 1948 facilitó la labor de difusión del pensamiento marxista y fomentó el estudio de las dinámicas sociales propias del Caribe anglófono. Este centro de estudios se convirtió en el lugar de referencia de los pensadores decoloniales latinoamericanos. Por ejemplo, marxistas decoloniales de la talla de Walter Rodney o Rhoda Reddock se formaron e impartieron clases en esta Universidad.

Sin embargo, la situación política en Martinica no era tan esperanzadora como en el resto de la región. Situada en las Antillas Menores, la isla fue colonizada por Francia en 1635 y explotada para el monocultivo y comercio de caña de azúcar. En 1848 se prohibió la importación de esclavos a la isla y se abolió oficialmente la esclavitud. Tras la Segunda Guerra Mundial, en 1946 el gobierno francés pasó a considerar Martinica un *territorio de ultramar*, permitiendo la fundación de nuevas instituciones que practicarían una cierta independencia respecto a la metrópoli. Además, la población martiniquense, mayoritariamente afrodescendiente, adoptó tras 1946 el criollo martiniqués como lengua de expresión habitual, lengua en la que confluyen algunos rasgos del francés con vocabulario de diversas lenguas africanas. Este hecho nos ayuda a comprender algunos aspectos de la cultura antillano-martiniquense. Primeramente, la región se encuentra habitada por descendientes de los esclavos que fueron forzosamente trasladados a las plantaciones caribeñas. En

segundo lugar, constatemos la hegemonía de una economía basada en la plantación, rasgo común del capitalismo colonial caribeño, tal y como Williams puso de manifiesto. En tercer lugar, que Martinica nunca pasó por un proceso de descolonización política (en la actualidad, Francia sigue gestionando económicamente la isla).

Teniendo en cuenta la idiosincrasia del territorio martiniqués, a continuación abordaremos los aspectos fundamentales del *Discurso sobre el colonialismo* (1950) de Aimé Césaire y de la obra *Piel negra, máscaras blancas* (1952) de Frantz Fanon. Psiquiatra de profesión, Fanon colaboraría con los marxistas franceses de la Resistencia durante el régimen de Vichy (1940-1944) y Césaire, catedrático de letras, sería alcalde de Port-au-Prince, capital de Martinica, por el Partido Comunista Francés desde 1945 hasta su abandono del partido en 1956. Las obras mencionadas poseen una importancia capital en la bibliografía del marxismo decolonial. Los pensadores radicales negros hasta entonces habían tratado de reproducir la crítica de la economía política de Marx al contexto colonial para reparar las carencias analíticas del marxismo primigenio. Césaire y Fanon abordan de lleno los problemas relacionados con los modos de performatividad racial derivados del colonialismo.

3.1. Europa colonial y proyecto descivilizatorio: el *Discurso* de Aimé Césaire

Aimé Césaire escribe en 1950 el *Discurso sobre el colonialismo*, obra que en el momento de su publicación fue considerada herética por sus compañeros del PCF, ya que se alejaba del canon establecido por los marxistas ortodoxos franceses. El contexto post-bélico, de reconstrucción de una Europa central arrasada por la Segunda Guerra Mundial, acrecentó el impacto que produjo el libro tras su publicación. Y si bien Césaire siguió siendo miembro del PCF durante los seis años siguientes, finalmente renunció a su militancia, no sin antes publicar una carta dirigida a Maurice Thorez (secretario general del PCF en 1956) donde explicaba los motivos de su renuncia (Césaire 2010). Tales motivos estaban relacionados con la posición del partido respecto a Argelia y respecto a las reivindicaciones de las colonias francesas, que demandaban su total independencia. Aún así, centrándonos en el momento en que escribe el *Discurso*, Césaire aún profesaba la ortodoxia marxista propia de los comunistas franceses, lo que no le impidió relatar en el texto las particularidades de la lucha anticolonial.

Al comienzo, Césaire pone el foco sobre la decadencia de la Europa continental. Desde su punto de vista, la primera mitad del siglo XX puso de manifiesto la perversa condición del sistema moderno europeo, tan capaz de elevar la libertad, la igualdad y la fraternidad a valores universales como de crear monstruos que los destruyen. Europa estaría en conflicto consigo misma porque crea

problemas que le son imposibles de resolver:

El hecho es que la civilización llamada «europea», la civilización «occidental», tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la «razón» y ante el tribunal de la «conciencia», no puede justificarse; y se refugia cada vez más en una hipocresía aun mas odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar. (Césaire 2006: 13)

La Europa continental, cuna del proletariado industrial, es a su vez *fons prima* de todas las formas de silenciamiento y opresión de los pueblos colonizados. Lo particular es que la Europa moderna no se presenta a sí misma como una entidad política des-civilizatoria; todo lo contrario, sus pensadores, sus políticos y sus gentes se erigen de tal manera que parecen representar el máximo grado de conciencia humanista ilustrada.

El *embrutecimiento* de la sociedad europea que posibilitó el ascenso de los totalitarismos no se puede entender sin la experiencia de un poder colonial que se ejerce contra aquellos que no viven en el continente y que, por tanto, consideramos ajenos a nuestra realidad (Ballesteros Trujillo 2017: 184). Pero es que esta dominación colonial no tiene únicamente que ver con la fuerza empleada para someter pueblos enteros. El despojo cultural y la devaluación de los testimonios desde la colonia también son formas de colonialidad. En cierto modo, el sistema capitalista construye 'epistemologías de tutelaje' en base a la matriz racista y colonialista inherente al modo de producción capitalista (Méndez Reyes 2014: 102). Toda manifestación cultural que proviene de algún pueblo colonizado está sometida al juicio de la modernidad europea. El ensayo colonial no fue otra cosa que la antesala a todo lo que ocurrió en el siglo XX. El imperialismo no es solamente un fenómeno geoestratégico. También es un fenómeno político porque impone la agenda de la modernidad europea ejerciendo un grado alto de violencia. El ejercicio de la violencia como método de imposición de la modernidad no es una elección casual⁵. Si en Europa los obreros eran reprimidos violentamente por las fuerzas de seguridad estatales por organizar huelgas, en las colonias son reprimidos los colonizados por reivindicar formas de producción *antecapitalistas* y, en consecuencia, anticapitalistas. Césaire resalta la naturaleza colectivista y comunitaria de la economía pre-capitalista que practicaban las poblaciones colonizadas (Césaire 2006: 21). La destrucción de estas formas de relación social se justifica por la tendencia del capitalismo a expandirse para conformar un sistema económico global. La violencia facilitaría el camino a las potencias europeas para abrir mercados e imponer el sistema-mundo, relegando a la colonia el papel

⁵ Césaire recuerda que la *europeización* de ciertas partes de Asia y de África no se completó mediante métodos violentos. Bastaba con organizar territorialmente estos lugares para exportar las formas de dominación propias del sistema colonial (Césaire 2006: 22).

de *periferia*.

Césaire realiza también una violenta crítica contra la escuela de psicoanálisis lacaniana francesa. Octave Mannoni escribe una suerte de psicoanálisis del colono en la que justifica la acción de estos por la aparición de un complejo paternal respecto al colonizado. El colono evade sus problemas a través del sometimiento del colonizado negro, fundando una relación de dependencia que lleva al ejercicio del castigo del uno sobre el otro. Este diagnóstico escapa de todo esquema que se precie de ser marxista; es por ello que Césaire se encara dialécticamente con Mannoni. En palabras de Césaire:

De allí a absolver a los colonialistas sedientos de sangre, solo hay evidentemente un paso. ¡La «psicología» del señor Mannoni es tan «desinteresada» y tan «libre» como la geografía del señor Gourou o la teología misionera del reverendo padre Tempels! Y he aquí la pasmosa unidad de todo esto, la perseverante tentativa burguesa de reducir los problemas mas humanos a nociones confortables y vacías: la idea del complejo de dependencia en Mannoni, la idea ontológica en el reverendo padre Tempels, la idea de «tropicalidad» en Gourou. (Césaire 2006: 32)

El esfuerzo colonizador no responde a ningún proyecto universal inevitable ni al despliegue de una historia que, casualmente, ejerce su dominio contra las poblaciones marginadas. El responsable de todo ello es, en palabras de Césaire, el burgués:

La burguesía, como clase, esta condenada, lo quiera o no, a cargar con toda la barbarie de la historia, con las torturas de la Edad Media y con la Inquisición, con la razón de Estado y con el belicismo, con el racismo y con el esclavismo, en resumen, con todo aquello contra lo cual protestó, y en términos inolvidables, en la época en que, como clase al ataque, ella encarnaba el progreso humano. (Césaire 2006: 36)

Una vez más, desvelando la contradictoria naturaleza de la modernidad, Césaire pone el foco en el desarrollo del capitalismo y la conformación de la clase burguesa como principales causantes de la barbarie colonial. A diferencia de lo que Marx apuntaba en su obra (a saber, que el problema racial es un problema superestructural), Césaire concibe la dominación colonial que forma parte de la estructura misma del capitalismo. ¿Qué sostenía Marx? Que el racismo es un hecho resultante de la existencia del modo de producción capitalista. ¿Qué defiende Césaire? Que el racismo es consustancial al capitalismo, no un problema derivado de la esclavitud (que sí constituye una *categoría económica del primer orden*). La relación bilateral entre colonialismo y esclavitud desvela la condición intrínsecamente racista del capitalismo. No se entiende su ascenso sin el uso

ideológico, histórico, político y social de las diferenciaciones raciales.

Césaire orienta el final de su discurso a cuestionar la viabilidad existencial de la Europa moderna:

Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de si mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro desacreditado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida al monólogo, ¿y creen ustedes que todo esto no se paga? La verdad es que en esta política *está inscrita la perdida de Europa misma*, y que Europa, si no toma precauciones, perecerá por el vacío que creó alrededor de ella. (Césaire 2006: 41)

El conflicto interno europeo se resolverá en la medida en que esta reconozca la legitimidad de los movimientos de liberación nacional que surgen en el seno de las colonias. Recordemos el contexto de Martinica: mientras que las colonias británicas entraban en un proceso de descolonización (al menos, en el plano político institucional), las colonias francesas en el Caribe seguirían estando administrativamente organizadas por la metrópoli. La visión de Fanon está situada en un espacio y tiempo particulares; esto es lo que le lleva a certificar la crisis existencial de Europa, su permanente tutela sobre las colonias y la falta de apoyo de los grupos revolucionarios europeos a los procesos de independencia de las colonias franceses en el Caribe.

A pesar de la crítica al marxismo que se esconde tras la prosa del escrito, Césaire apela a la necesidad de articular un sujeto universal capaz de liberarse económicamente:

La salvación de Europa no radica en una revolución de los métodos, sino en la *Revolución*; la cual sustituirá, mientras esperamos una sociedad sin clases, la férrea tiranía de una burguesía deshumanizada por la preponderancia de la única clase que todavía tiene una misión universal, porque sufre en su propia carne todos los males de la historia, todos los males universales: el proletariado. (Césaire 2006: 43)

Las aportaciones de Césaire en el *Discurso* son variadas. Primeramente, la consideración de la cuestión racial como un problema estructural, y no superestructural, que coloca al racismo como un fenómeno activo de la modernidad, nacido como fruto irremediable del capitalismo. En segundo lugar, la modernidad, de la que Karl Marx también es hijo, adolece de pretensiones universales y totalitarias. La consideración de que *lo europeo* conforma un estatus deístico queda en entredicho al entender las especificidades propias del territorio colonial/marginal. En último lugar, apunta Césaire a la necesidad de reconfigurar planteamientos provenientes de la modernidad. En lo que atañe a su compromiso con las ideas marxistas, estas llamadas de atención no tendrán el efecto deseado en el

PCF, lo que le llevará a abandonarlo seis años después de la escritura del texto que nos ocupa aquí.

3.2. Estigmatización de lo negro: breviario sobre el pensamiento fanoniano en *Piel negra, máscaras blancas*

Rememorando el tema de la *doble conciencia* presente en la obra de Du Bois, cabe aclarar que el sujeto al que el pensador norteamericano se refiere es un sujeto en conflicto permanente consigo mismo y con el entorno nacional en el que vive. La población negra estadounidense conforma una colonia interna en tanto que el sistema económico de la nación no es puramente esclavista ni colonial pero sí se vale de los marcadores raciales para construir una división del trabajo similar a la de las colonias. El *alma* del negro se escinde en dos mitades y cada mitad niega su contraria: la mitad que guarda su identidad 'negra' y la otra mitad que niega la legitimidad de la identidad. Esta última mitad está situada fuera y dentro del negro; fuera porque la cultura se le presenta como una imposición negativa que le ubica en los márgenes, y dentro por la afección que estas imposiciones aquejan en el sujeto que las experimenta.

Frantz Fanon niega el 'problema negro' en *Piel negra, máscaras blancas* y se aleja de la estela de Du Bois. Pero esta negación no se debe a que Fanon obvie la existencia del racismo, sino que desplaza el peso de la responsabilidad de los sujetos racializados a la “modernidad exclusivamente blanca”. Identificamos la razón moderna como una razón de tipo global en tanto que sus paradigmas más incuestionables, aquellos que se han universalizado, se construyeron sobre el trabajo esclavo y el silenciamiento cultural de los pueblos no-europeos. Como C.L.R. James aventuró, mientras los pequeño-burgueses parisinos hacían su moderna Revolución, las colonias funcionaban como meros almacenes de recursos con los que desarrollar la Europa industrial. Y, dado el carácter dualizante del capitalismo, no habría sido posible conservar la misma noción de *razón* si el progreso moderno no hubiese tenido algo que ver con el colonialismo.

La razón moderna es necesariamente colonial. Incluso el lenguaje nos pone de manifiesto el estado de las cosas tras la paulatina descolonización territorial y la progresiva colonización de tipo cultural que siguió sucediendo en las colonias francesas del Caribe. Fanon diferencia el uso del término '*noir*' y del término '*nègre*'. *Noir* es simplemente una descripción normativa del color de piel de las personas negras; digamos que no es un término excesivamente ideologizado porque no conforma ninguna categoría negativa. El uso de *nègre* es distinto, más bien histórico y marcadamente ideologizado porque sí que modela una concepción estrictamente negativa de las personas negras. El autor comprende que usar determinados juegos de lenguaje conlleva la adopción de un mundo particular en el que puede existir o no una férrea administración social condicionada por los dispositivos raciales. La modernidad pone a disposición del *nègre* ciertas

formas de blanqueamiento cultural que conllevan un rechazo hacia lo pretendidamente negro. Desde tiempos antiguos, los mitos funcionan como acicate en la creación de una imagen del sujeto entendido como salvaje. También en la cultura antillana, el *noir* hará del *nègre* un cabeza de turco para expiar la culpa racial inducida por los colonizadores (Fanon 2016: 165).

Existe, pues, una codificación de *lo negro* construida a través de la mirada blanca, la mirada hegemónica de la modernidad que se coloca como una piedra sobre la espalda de los sujetos colonizados. Esta corporeidad negativizada de *lo negro* tiene una composición histórica, principalmente, que deriva en el ejercicio del colonialismo como práctica económica y cultural (De Oto 2011: 163-166). La mente y el cuerpo se encontrarían en un enfrentamiento *ad aeternum* porque si el legado mítico levanta una distinción entre *lo blanco* (lo racialmente normativo) y *lo negro* (la *otredad*), solo cabría esperar el derrumbe de la conciencia mítica y de la modernidad para superar tales distinciones.

Fanon, además de posicionarse en el espacio del pensamiento decolonial, asume también posiciones existencialistas a la hora de explicar el desdoblamiento identitario producido a raíz de las políticas de blanqueamiento cultural:

En consonancia con los planteamientos existencialistas, el escritor indica que lo propio del ser humano es la apertura hacia los otros. Esa apertura o, lo que es lo mismo, la trascendencia, implica rebasar los límites del yo (narcisismo) y del propio cuerpo. Dado que el negro ha sido *fijado*, está condenado a permanecer en el ámbito de la inmanencia. En un sistema de dominación colonial, prosigue Fanon, al único que se le permite trascender y salir de sí mismo es al blanco, no al negro cuyas vías para *ser* son solamente dos: asumir el mundo blanco y, a través de éste, alcanzar la universalidad, o bien rechazar el mundo blanco y refugiarse en aquello que se considera como *propio*. (Escorcia Ramírez 2018: 259)

El repliegue identitario es igualmente producto de la colonización, porque la identidad *originaria* que algunas personas negras reclaman para sí, según Fanon, es una *imago* construida míticamente en la que se vuelcan en la *otredad* todos los males del mundo 'civilizado'. Esta *imago* reafirma, y no desmonta, los preceptos del sistema colonial porque le presupone a la población negra un carácter propio que le identifica con el lugar que la modernidad ha reservado para ellos: el margen, una zona del *ser* labrada a semejanza de los prejuicios raciales modernos.

La introducción del análisis de los mecanismos psíquicos de la colonización podría llevarnos a dudar del compromiso de Fanon con las propuestas marxistas. Nada más lejos de la realidad, su obra nunca pierde de vista la preponderancia del sistema de dominación capitalista global. *Los condenados de la tierra* (1961), su obra insigne, es un detallado estudio sobre la relación entre capitalismo, dominación psíquica y violencia colonial. En ella, Fanon nos explica qué significa en

su obra la decolonialidad:

[En la decolonialidad] el nivel racial y racista es superado en los dos sentidos. Ya no se entrega una patente de autenticidad a todos los negros o a todos los musulmanes. Ya no se busca el fusil o el machete ante la aparición de cualquier colono [...] Es la lucha la que, al hacer estallar la antigua realidad colonial, revela facetas desconocidas, hace surgir significaciones nuevas y pone el dedo sobre las contradicciones disfrazadas por esta realidad. (Fanon 1999: 115-116)

El pensamiento decolonial no coloca la culpabilidad en un sujeto europeo blanco. Que haya sido esta la categorización racial y social dominante y no otra es algo secundario. De hecho, Fanon advierte que esta mala comprensión de la decolonialidad es lo que conduce de lleno a adoptar posiciones identitarias férreas en las que la *otredad* sigue desplegándose histórica y políticamente.

En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon reconoce la matriz económica que subyace en la dominación psíquica de los sujetos colonizados:

Para nosotros sigue siendo evidente que la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. (Fanon 2016: 44)

El complejo de inferioridad que describe Fanon y que adscribe a la población negra colonizada no responde a una especie de carácter natural de los pueblos negros. Las razones son económicas (siguiendo la estela marxista) y corporales. En tanto que el sujeto colonizado interioriza tal complejo de inferioridad, este se manifiesta como un odio hacia sí mismo. En el caso de las personas negras, el odio se vuelca en el cuerpo y el sujeto se agrede cuando reproduce la agresión en sus semejantes (*noir-nègre*).

Así, el pensamiento fanoniano posibilita el avance de la escuela marxista. Principalmente porque niega que la liberación humana sea una lucha justificada exclusivamente en el devenir histórico que explica el materialismo dialéctico de Marx y Engels. La lucha por la liberación colonial ha de comprender el daño psíquico prolongado durante décadas que la población negra ha sufrido. En sus palabras:

El negro ha de luchar sobre los dos planos: puesto que, históricamente, se condicionan, toda liberación unilateral es imperfecta, y el peor error sería creer en su dependencia mecánica. Por otra parte, los hechos se oponen a semejante inclinación sistemática [...] La realidad, por una vez, reclama una comprensión total. Sobre el plano objetivo tanto como sobre el plano subjetivo, debe aportarse una solución. (Fanon 2016: 45)

4. WALTER RODNEY: RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA SOCIAL Y ECONÓMICA DE ÁFRICA

La filosofía marxista no se introdujo en el continente africano hasta los años 40 del siglo XX. De hecho, los líderes políticos marxistas de África ni siquiera tuvieron la oportunidad de acercarse a Marx de primera mano. Todo el contacto que pudieron mantener con las obras del filósofo asquenazí se produjo a través de escritos de Lenin o de Bettelheim (Diop 2018: 387). La represión intelectual ejercida en África no permitió la expansión de ciertas teorías catalogadas de “revolucionarias”, ya que estas podían servir de instrumento emancipador para los pueblos colonizados. Es por ello que no abundan los intelectuales africanos dedicados a estudiar la economía del continente y los efectos del colonialismo con una perspectiva marxista. Los que sí han tenido cierta autoridad no dedicaron sus esfuerzos a investigar dicho tema; en general, focalizaron sus esfuerzos en desarrollar escritos propagandísticos alejados de la crítica a la economía política. Entre ellos, destacamos a Kwame Nkrumah, Thomas Sankara, Cheikh Anta Diop o Julius Nyerere.

De la misma manera que los marxistas caribeños reclamaron un lugar propio en la tradición radical negra, los pocos marxistas africanos que intervenían políticamente en el terreno fundaron una corriente propia conocida como *panafricanismo*. En términos generales, lo que pretendían los panafricanistas era reunir a todas las personas africanas afectadas por la diáspora esclavista producida entre los siglos XVI y XIX y agruparlas en una única nación africana. Estas ideas, nutridas por los escritos de Du Bois, Césaire o C.L.R. James, entre otros, sí que tuvieron una fuerte influencia en los procesos de independencia producidos a lo largo del siglo XX. Pero una vez las potencias europeas concedieron la soberanía territorial a las naciones africanas, la influencia del panafricanismo disminuyó.

Las propuestas panafricanistas nunca estuvieron exentas de crítica. Una de estas críticas pone el punto de mira en la falta de análisis sobre la economía africana. Ninguno de los defensores

del panafricanismo tuvo en cuenta las divergencias económicas del continente. Mientras unas zonas habían integrado el modo de producción capitalista y poseían un alto índice de proletarización en el ámbito laboral, otros países (centroafricanos, en su mayoría) mantenían formas de producción precapitalistas y rudimentarias. Otros críticos del panafricanismo han puesto el énfasis la naturaleza radicalmente esencialista de sus propuestas (Díaz Guevara 2013). George Padmore, marxista trinitense, advertía también de la existencia de un panafricanismo débilmente ideologizado y que perdía de vista los preceptos del marxismo (Trehwela 1988: 54-57).

Pero en 1972, con la publicación de la obra que va a ocupar este punto, se suple la carencia de un estudio pormenorizado de las relaciones de dependencia, fruto de la explotación colonial, que sufre África respecto a Europa. Walter Rodney, nacido en la Guyana en 1942, investiga durante tres años, desde 1969 hasta 1972, las particularidades de la economía africana y las consecuencias humanas de la colonización europea en África. La investigación culmina en la publicación del libro *De cómo Europa subdesarrolló a África*. Rodney, quien siempre se mantuvo cercano a C.L.R. James en lo personal y en lo intelectual, escribió la obra durante su docencia en la Universidad de Dar-es-Salaam, en Tanzania, donde ofició clases Historia y lideró proyectos de investigación sobre neocolonialismo e historia de la economía africana. Tras su asesinato en 1980, el estudio cobró aún más notoriedad y se convirtió en objeto de estudio en las universidades africanas. En lo sucesivo resumiremos los aspectos más destacables del título.

4.1. Reproducción del capital en el África global y colonizado

La teoría económica del desarrollismo resalta la condición bipolar del sistema capitalista⁶. Es decir: que las naciones ricas, industrializadas, con trabajos de gran valor añadido, en las que se ha acumulado riquezas y donde la producción está fuertemente tecnologicada, conviven con las naciones pobres. Para precisar los términos, hacemos la académicamente discutida diferenciación entre países desarrollados y países subdesarrollados (De Baets 1985: 37-40). Si uno observa un mapa que indique el grado de desarrollo económico de los cinco continentes, comprobará sin esfuerzo alguno la existencia de dos bloques diferenciados. El primer bloque, situado al norte, se identifica con los países desarrollados. El segundo bloque, situado al sur, con los países en vías de desarrollo y los países subdesarrollados. Incluso en el bloque primero hay diferencias notables en el grado de desarrollo entre norte y sur, hecho que se reproduce igualmente en el bloque segundo.

⁶ Los filósofos poscoloniales prefieren la *teoría de la dependencia* como marco económico porque reconoce implícitamente que el capitalismo es un sistema constitutivamente desigual. La teoría del desarrollismo, por el contrario, explica las diferencias económicas como resultado de políticas fallidas o por la naturaleza comunalista de las naciones subdesarrolladas.

Pero si nos atenemos a la situación de África, ¿qué explica que un continente con tal cantidad de recursos naturales permanezca empobrecido? La superextracción de recursos propia del capitalismo colonial puede explicar en parte este fenómeno. Un país es subdesarrollado en la medida en que se compara con otros. La historia económica construida desde Europa olvida que una de las características fundamentales del capitalismo colonial es la explotación de un país por otro a fin de extraer la mayor cantidad de recursos posible. Este olvido no es fruto de la ingenuidad de los economistas europeos. Generalmente, los análisis de la economía africana pre-colonial obvian el grado de desarrollo ya existente antes de la llegada de las potencias europeas. El capitalismo colonial fue provechoso para estas potencias porque todo el beneficio producido por la venta del excedente de producción revertía en la metrópoli y no en la colonia (Rodney 1982: 26). En consecuencia, la existencia de países subdesarrollados y desarrollados es resultado directo de la aplicación de un sistema económico que subsiste por una especie de lógica depredadora. El hiperextractivismo practicado por las potencias europeas lastró las posibilidades de desarrollo del continente africano, que antes de sufrir la barbarie colonial estaba implementando mejoras en el arado, en los métodos de pesca, etc. La economía africana empeora en la medida en que la economía de las potencias europeas acapara mayor cantidad de recursos (Rodney 1982: 27).

Rodney acierta al criticar los argumentos de los economistas burgueses europeos, que justificaban la situación social y económica del continente africano con argumentos religiosos. Sobre esto, Rodney destaca la obra de un economista que cita a Mateo 25:29: “Porque al que tiene, le será dado, y tendrá más; y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado”. El economista sentencia: “La historia de los *no tiene* es la historia de los países subdesarrollados” (Rodney 1982: 34). Reafirmarnos en la estulticia de estos planteamientos sería una obviedad, pero al fin y al cabo este era el sesgo de buena parte de los estudios económicos que se realizaban a tenor del subdesarrollo africano. Aquí subyacen planteamientos plenamente racistas: existe un destino natural reservado a los negros del mundo en el que estos tienen la labor de producir y no poseer, y otro destino al que se acogen los burgueses que es el de no producir pero sí poseer. Apelando a Marx, es el mismo binomio que se establece entre proletariado-burguesía. Pero mientras que un proletario no nace siendo proletario, sino que llega a serlo cuando se inserta en el modo de producción, un negro nace siendo negro y es el grado de melanina el que determina la posición que este va a ocupar en la cadena de producción capitalista. Rodney no entra a valorar si es la estructura económica la que crea los prejuicios raciales o viceversa. De la misma manera en que los primeros marxistas decoloniales no focalizaron sus estudios en buscar la génesis del racismo, Walter Rodney centra sus esfuerzos en analizar las consecuencias del mismo. Si la génesis es religiosa o económica es algo despreciable, ya que no nos aporta ninguna información de relevancia al respecto.

Por lo general, los marxistas de la tradición occidental siempre consideraron a las colonias

como entidades no insertas completamente en el sistema global. La poca industrialización, la inexistente masa de población dedicada a actividades liberales y la baja proletarización de la clase trabajadora eran algunas de las razones que llevaban a sostener tales afirmaciones. Louis Althusser, filósofo francés, enfatizó el poder de la educación colonial como método de dominación ideológica. Alejándose del mal economicista de la filosofía marxista, aseguraba que la distinción entre *lo europeo* y *lo otro* respondía al perverso ejercicio de la subyugación cultural, lo que originaría una percepción prejuiciosa de la otredad en el sistema capitalista (Strongman 2007: 1-4).

Rodney, sin embargo, apunta en otra dirección. Si bien la occidentalización de las élites locales y el influjo de una religión culposa ayudan al sometimiento cultural y económico de las colonias africanas, es precisamente por su falta de desarrollo lo que indefectiblemente nos lleva a la conclusión de que estas son parte del capitalismo global y su economía se halla perfectamente integrada en el sistema-mundo. Si la división geopolítica en torno a dos realidades que coexisten, parasitando la una a la otra, conforman la causa y, a su vez, la consecuencia del capitalismo global, no hay razones para excluir la economía de las colonias de un estudio de las formas de producción capitalista a nivel global (Rodney 1982: 39).

Las conclusiones de los economistas burgueses europeos incidían en la existencia de una suerte de círculo vicioso de la pobreza, por el cual el maltrecho estado de las economías coloniales condicionaría todos los demás ámbitos de la superestructura. Estos estudios, denuncia Rodney, obvian que el problema del subdesarrollo no es algo que se haya dado en las colonias por generación espontánea. Responden a un proceso de acumulación de capital, de extracción y transformación de los recursos en beneficio de la metrópoli. Existe un círculo vicioso de la pobreza en la medida en que el capital global, no local, lo alimenta. Pero esto no es algo que contemplen los defensores de esta teoría⁷. Al contrario, Rodney devuelve el objeto de estudio a un contexto global porque solo así se entiende el estado de la economía colonial.

4.2. Huellas y dispositivos de control coloniales

Lo negro es una creación que satisface las necesidades de trabajo cualificado creadas por las instituciones económicas. La esclavitud, como categoría económica, es la consecuencia directa de la aplicación de políticas colonialistas e imperialistas en aquellos sitios donde pretende extraerse una cantidad de recursos que excede lo que la propia metrópoli puede consumir (así se genera el

⁷ Rodney cita a Richard T. Gill y Ragnar Nurkse en su crítica a la teoría del desarrollismo económico, a tenor de lo explicado sobre el círculo vicioso de la pobreza. Los estudios en los que basa su crítica son *Desarrollo económico: pasado y presente* (1963), de Gill; y *Problemas de formación de capital en los países insuficientemente desarrollados* (1953), de Nurkse.

excedente de producción que deriva en beneficio al ser vendido). En consecuencia, la esclavitud, como método de dominación económica, social, corporal y política, no puede entenderse sino como resultado de la expansión del capital, por un lado, y de la creación de un mito alrededor de *lo negro*, que no es una condición reclamada por ningún pueblo colonizado, dadas las connotaciones negativas que conlleva el concepto.

La historia del continente africano no es un relato de la grandeza de sus gentes. No porque no existan hitos dignos de ser contados o porque en sus límites fronterizos no sucedieran contribuciones a la mejora tecnológica de los medios de producción feudales o modernos. La historia del continente africano es la historia del comercio de esclavos, y la historia de las relaciones entre Europa y África es la memoria del imperialismo, de la dominación colonial y de la forzosa introducción de las naciones africanas al proceso de acumulación de capital a nivel global (Rodney 1982: 111-112). Pero lo peculiar no es que África fuese forzosamente introducida en las relaciones de producción capitalista; lo peculiar es que los medios de producción estaban hechos de carne y hueso. Digamos que aquí se produce una inversión de lo corpóreo: el ser humano europeo es el fin en la economía capitalista, que tiene a bien satisfacer sus necesidades; el negro africano es el medio que permite lo anterior.

Las consecuencias del colonialismo no solo pueden cuantificarse económicamente. Hay algo que va más allá de lo meramente contabilizable. La constante exclusión a la que fueron sometidos los pueblos de África provocó un cisma entre su historia (que está por reconstruir) y la historia del mundo. Como sometido a la tutela del colono blanco occidental, el negro no es dueño de su historia porque ya no puede reconocerse en ella:

Ser colonizado significa ser desplazado de la historia, salvo en el sentido de la más estricta pasividad, y un reflejo notable del carácter de objeto pasivo que tuvo África es esa atracción que despertó entre los antropólogos blancos, que llegaban a estudiar a la *sociedad primitiva*. El sistema colonial determinó que los africanos no fueran más hacedores de historia que los escarabajos. (Rodney 1982: 269-270)

La historia del negro es una historia aparte, separada de los hechos generales del mundo, porque el negro no puede *decir* ni tiene palabra en la historia escrita por la modernidad europea. Ni su cuerpo ni su identidad son suyos; el tutelaje del blanco prevalece como síntoma de la dominación colonial.

Una de las heridas causadas por el dominio colonial es la herida territorial. La separación en países de comunidades que históricamente mantuvieron intercambios económicos o guardaban relaciones de parentesco desgarró los cimientos de la sociedad africana. Si bien esta nunca fue un

bloque monolítico, en su mayoría todas las naciones africanas anteriores al período colonial conservaban una ordenación de tipo tribal y comunitaria que quedó destruida tras la entrada de los imperios europeos en el territorio, que no solo se dedicaron a generar un nuevo mapa para configurar el reparto de riquezas.

La introducción de lenguas extranjeras, de nuevas formas de expresión de la realidad, también dieron lugar a un proceso de sustitución cultural. La lengua de los colonos volcada sobre las conciencias de los colonizados a través de su des-educación. Rodney pone de ejemplo al imperio francés, que extendió la enseñanza de la lengua a las colonias “como medida de defensa nacional” (Rodney 1982: 307-308). La lengua se instrumentalizaba y se concebía un recurso para acelerar el proceso de colonización cultural, produciendo un olvido de *lo anteriormente existente a largo plazo*. El autor reconoce que, a este respecto, los países que lograron su independencia durante el siglo XX han llevado a cabo prácticas de resistencia cultural que han posibilitado la recuperación del legado pre-colonial. Pero la herida permanece porque el colonialismo, extendido históricamente desde el siglo XVI hasta el XIX, generó un tipo de conciencia sometida a los designios del colono burgués europeo.

Por lo tanto, cualquier forma de sometimiento económico no conlleva solamente la adopción de modos de producción que revierten nocivamente en la economía y la población del lugar. También fundamenta una serie de cambios en el tejido social y en las formas en que las comunidades se asocian y comunican entre ellas. Este análisis fue valioso para el movimiento panafricanista porque fundó una manera de entender los movimientos de liberación nacional africanos desde los orígenes del subdesarrollo económico. Reconstruir la historia africana es algo más que reunir en un relato los símbolos comunes de su identidad. En un sentido profundo, es investigar “la relación dialéctica entre el desarrollo de Europa y el subdesarrollo de África como resultado de siglos de tráfico de esclavos y colonialismo” (Lewis 1998: 71).

Rodney juega así un papel fundamental en el reconocimiento por parte del marxismo decolonial de la importancia de la sustitución lingüística y la educación como dispositivo de control social. De hecho, es una aportación que no realiza únicamente al marxismo decolonial, es un aporte al pensamiento marxista global. Si bien Marx y Engels escribieron sobre la educación estética del ser humano, lo hicieron pensando desde, por y para la Europa moderna. Rodney comprende que la transformación debe ser de la realidad social y no de la conciencia, al igual que Marx y Engels, y lo aplica al escenario del África colonizada. En todo caso, la existencia de una conciencia africana culposa, devaluada y pauperizada por la educación que se le ofrecía a los pueblos africanos es consecuencia de la instauración de un modo de producción impuesto y que nunca se consolidó enteramente.

5. FEMINISMO(S) Y CRÍTICA MARXISTA DECOLONIAL

Un repaso a la crítica feminista sobre las nociones clásicas del pensamiento decolonial y a la tradición negra radical nos ayudará a comprender por qué estas dos maneras de situar políticamente al marxismo han propiciado la expansión de su sujeto político. Empecemos admitiendo la poca atención que el propio Marx prestó a la labor histórica de las mujeres en la historia económica del capitalismo. Bien podría ser esta una crítica extensible a todos los economistas modernos que se ocuparon de analizar las relaciones económicas derivadas del modo de producción capitalista. Por el contrario, Engels sí trata algunas cuestiones relacionadas con el trabajo doméstico en la obra de 1884, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Engels 2006: 172).

Lejos de concentrar la crítica en Marx, los pensadores decoloniales nunca tuvieron en cuenta la especificidad de la explotación reproductiva del capitalismo, como sistema global, y del capitalismo colonial, como forma de dominación local. Por ello, durante los años 70 y 80 del siglo XX comienzan a surgir los primeros estudios feministas con perspectiva marxista, y viceversa. Esto es: la investigación de la reproducción de la fuerza de trabajo en la economía global. Paralelamente, las marxistas decoloniales de la tradición radical negra publican las primeras obras que tratan la situación de la mujer negra en el sistema-mundo capitalista.

En este punto, revisaremos brevemente dos textos fundamentales que resumen adecuadamente, por un lado, la crítica feminista al marxismo y la revisión decolonial del feminismo norteamericano de mediados de siglo XX. Estos textos son “La reproducción de la fuerza de trabajo en la economía global y la inacabada revolución feminista”, de Silvia Federici (2008) y *Mujeres, clase y raza*, de Angela Davis (1981). Si bien Federici ya desarrolla en escritos anteriores su crítica feminista al marxismo, preocupación que la ha ocupado hasta la actualidad (véase Federici 2018), el artículo escogido expone brevemente sus argumentos sobre la cuestión.

5.1. El trabajo reproductivo: crítica de Silvia Federici al marxismo

Federici inicia estableciendo que “el presente texto es una lectura política de la reestructuración de la reproducción de la fuerza de trabajo en la economía global” (Federici 2013: 154). Con esto, nos queda bastante claro que la metodología es la lectura política y el marco conceptual es el marxismo. ¿A qué se refiere Federici con *reestructuración de la reproducción de la fuerza de trabajo en la economía global*? Pues, aunque Federici está utilizando terminología de Marx, la estructura de la reproducción de la fuerza de trabajo, como ella misma indica, no es algo que realmente Marx tratara. Por ello, continúa admitiendo que parte de la crítica feminista a Marx articulada desde los años setenta en la campaña “Salario por el trabajo doméstico”⁸. Esta crítica arranca de la idea de que Marx solo concebía como *trabajo productor de valor* aquel que producía mercancías. Es una crítica, digamos, en un sentido kantiano del término, es una definición de los límites. Federici está describiendo cuáles son los límites de la teoría marxista. Y es que el marco conceptual descrito en *El capital* claramente tiene esos límites. La obra parte de la producción de mercancías y el resto consiste en cómo es que ese valor articula a la economía capitalista. Sin embargo, aunque no niega otros modos de producción de valor, y de hecho los reconoce, tampoco los estudia detenidamente. Federici afirma que aquello no le permite a Marx concebir el trabajo no asalariado de las mujeres en el proceso de acumulación capitalista. Esto, a su vez, no le permitió ver el verdadero alcance de la explotación capitalista del trabajo ni la función del salario como creador de divisiones y jerarquías entre hombres y mujeres. La teoría de Marx, tal cual fue legada a las generaciones de filósofos y economistas posteriores, está limitada (Federici 2013: 156). Dado que arranca únicamente de la producción de mercancías solo puede ver la explotación que sucede durante esta producción; no puede ver la explotación que sucede en el trabajo doméstico.

Además, esta crítica abre la posibilidad de entender que la explotación puede suceder en otros modos de trabajo que se dan dentro del capitalismo y que no producen mercancías. De igual manera, Marx solo trabaja el salario dentro de la producción de mercancías, en la confrontación que en este se implica entre el proletariado y el capitalista. Ignora que el salario también determinará la relación entre hombres y mujeres, abriendo la posibilidad de entender de qué manera afecta esto a la relación entre personas explotadas por medio del salario y personas explotadas en otras relaciones productivas.

Federici agrega que otra consecuencia de que Marx partiera únicamente de la producción de

⁸ El Comité para el Salario por el Trabajo Doméstico fue una organización feminista estadounidense surgida a mediados de los años 70 en Nueva York. Su principal demanda era la toma en consideración del trabajo doméstico como un trabajo más, y que el salario corriera a cargo del Estado.

mercancías es que consideró el desarrollo del capitalismo como inevitable y progresista. Ante esto, la autora establece las siguientes tres objeciones. La primera es que el capitalismo ha esquilmo los recursos del planeta. La segunda, que el sistema capitalista no une a los trabajadores, sino que los separa mediante la división desigual del trabajo, el poder de los asalariados sobre los no-asalariados y la institucionalización del sexismo y el racismo. La tercera objeción es que las luchas más antisistémicas del siglo XX no fueron protagonizadas por el proletariado, sino por movimientos anticoloniales, anti-apartheid y feministas. Si la teoría marxista ha de servir como guía a la práctica revolucionaria en nuestro tiempo, debe replantearse la cuestión de la reproducción desde una visión planetaria y, de este modo, romper con la división que el desarrollo capitalista ocasiona en la clase trabajadora.

Federici establece los límites de la teoría marxista a partir de su omisión del trabajo reproductivo. Comienza estableciendo que, aunque Marx estableció que la fuerza de trabajo debía ser producida, solo reconoció el valor de esta a partir del consumo de las mercancías necesarias. Por lo tanto, para calcular el valor de la fuerza de trabajo solo contempló el valor del trabajo productivo en esas mercancías, pero no el trabajo reproductivo de las mujeres. En el capítulo cuarto de *El capital*, Marx explica que “el valor de la fuerza de trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquella” (Marx 2021: 230). Lo que Federici pone de relieve es que los medios de subsistencia por sí mismos no van a reproducir la fuerza de trabajo. Para que un trabajador pueda recuperar su fuerza de trabajo, no es suficiente con que adquiera las mercancías que necesita para sobrevivir, sino que además su comida debe ser cocinada, su ropa debe ser lavada y su vivienda debe ser limpiada. Todo esto es una apropiación de la naturaleza para la satisfacción de necesidades; es trabajo, pero un trabajo realizado tradicionalmente por mujeres, que no suele ser pagado, y que no produce mercancías. Federici está poniendo en evidencia que el salario no es igual al valor de la fuerza de trabajo, sino que es menor. Para que la fuerza de trabajo se reproduzca no solo se requiere el valor de la materia prima y los medios de producción; o sea, el valor de todas las cosas que compramos cotidianamente para sobrevivir y las cosas que necesitamos a largo plazo. Además, para reproducir la fuerza de trabajo se requiere inyectarle a esto valor mediante el trabajo doméstico. El trabajo de cocinar, limpiar y remendar prendas aumenta el valor de las mercancías adquiridas mediante el salario.

Pero como ya había mencionado Federici, Marx no toma en cuenta el valor producido por este trabajo, limitándose a observar el valor en la producción de mercancías. La explicación que da Federici de que Marx ignore el trabajo reproductivo es completamente materialista. Federici aplica a Marx la propia concepción de materialismo que este construye al explicar el error a partir de sus condiciones materiales. Por ejemplo, en el primer capítulo de *El capital*, Marx establece que Aristóteles no podía ver que la igualdad de los trabajos era el fundamento del valor porque la

sociedad griega se fundaba en el trabajo esclavo, y por tanto en la desigualdad de los trabajos (Marx 2021: 109-110). Podemos usar el mismo razonamiento hacia Marx, pues la desigualdad de género en la que se basaba la sociedad en la que existía, no le permitía ver la igualdad del trabajo en la fábrica y en el hogar.

Federici concluye esta crítica a la teoría de Marx afirmando que una de las consecuencias de estas limitaciones es que muchos marxistas no han podido entender la importancia de la lucha de las mujeres y la manera en que esta redefinió al trabajo, la clase obrera y la lucha de clases. También denuncia que es una visión eurocéntrica que no ha podido reconocer otros modos de producción como motor de la acumulación originaria de capital.

5.2. La interseccionalidad en el espacio de la crítica feminista a Marx

Desarrollado por las feministas negras, el marco analítico de la interseccionalidad trató de teorizar los problemas específicos que experimentan las mujeres negras, problemas que a menudo tienen que ver con el racismo, el sexismo, el clasismo, y que a menudo son pasados por alto por las teorías de uniformadoras del sujeto político. Aunque el término *interseccionalidad* fue acuñado por Kimberlé Crenshaw en 1989, muchas teóricas de la interseccionalidad tienen sus raíces en los escritos del siglo XIX de mujeres negras como Sojourner Truth, Anna Julia Cooper y otras, que trataron de describir las exclusiones y opresiones a las que se enfrentaban las mujeres negras debido a su género y raza. La interseccionalidad continuó siendo desarrollada a lo largo del siglo XX por teóricas que se identificaron a sí mismas como feministas negras, feministas negras, feministas chicanas, hispanas, etc. En su obra de referencia, *Black Feminist Thought*, Patricia Hill Collins describe la teoría de la interseccionalidad como un "análisis que afirma que los sistemas de raza, clase social, género, sexualidad, etnia, nación y edad forman rasgos mutuamente constructivos de una organización social, que dan forma a las experiencias de las mujeres negras y, a su vez, son moldeadas por las mujeres negras" (Hill Collins 2000: 299). La autora y otros utilizan con frecuencia el término 'matriz de dominación' en lugar de 'opresiones entrecruzadas'. Otros utilizan 'opresiones entrelazadas' u 'opresiones que se refuerzan mutuamente' para describir el mismo fenómeno.

En su forma más básica, pues, la *interseccionalidad* es la teoría de que los sistemas sociales de dominación, tanto desde el punto de vista estructural como de la experiencia, están vinculados entre sí y que, para entender y cambiar estos sistemas, deben considerarse conjuntamente. La *interseccionalidad* critica así las teorías que tratan las formas de opresión por separado, así como los intentos de situar un eje de opresión como el principal. Es desde esta perspectiva que se realizan

las críticas más frecuentes al marxismo. En primer lugar, las teóricas de la *interseccionalidad* alegan que los marxistas reducen todos los antagonismos sociales, políticos, culturales y económicos a la clase (Smith 1983: 122). De hecho, algunos teóricos marxistas omiten cualquier debate significativo sobre la raza, el género o la sexualidad en su obra (como hizo Marx en *El capital*)⁹, explicando los procesos de acumulación de capital, las crisis y la desposesión en términos ciegos de género y raza (Benn Michaels 2006). Esta supresión de la raza, el género y la sexualidad como términos relevantes en la discusión de la opresión es una tendencia que las teóricas de la *interseccionalidad*, así como las feministas en general, han identificado como una grave limitación de la tradición marxista. De hecho, fue debido a la larga historia de la opresión del trabajo, las vidas y las experiencias de violencia y explotación de las mujeres que las feministas marxistas criticaron las discusiones más convencionales de la economía y cultura capitalistas. En este sentido, la crítica al marxismo hegemónico como ciego a la raza y al género es una crítica que comparten tanto las teóricas de la *interseccionalidad* como las feministas que se sitúan en la tradición marxista.

El conflicto entre marxismo y feminismo no debe entenderse como un choque súbito de dos marcos epistemológicos irreconciliables. De igual manera que las feministas realizan su crítica al marxismo podría desarrollarse una crítica al feminismo desde posiciones marxistas. Angela Davis hace un repaso histórico del movimiento feminista sufragista en *Mujeres, raza y clase* (1981). En esta obra, Davis nos habla del carácter racista de las primeras asociaciones de mujeres que demandaban ejercer el derecho a voto. El silencio ejercido contra las mujeres negras en Estados Unidos, presente en todos los ámbitos de la vida pública y política, se trasladó también a los clubes feministas durante la primera mitad de siglo XX. Esta situación era extensible a todos los espacios de emancipación de la época; Cox ya advertía de que si la clase trabajadora pretendía emanciparse, esta emancipación no podía realizarse de espaldas a la población negra. Davis rescata los argumentos de algunos sufragistas contrarios al derecho de voto de las mujeres negras: “En uno de los discursos más importantes que se dirigieron a la audiencia, el conocido abolicionista Henry Ward Beecher sostuvo que las mujeres blancas nativas y educadas tenían argumentos mucho más terminantes para lograr el sufragio de los que tenían las personas negras y los inmigrantes, a quienes retrataba de un modo claramente peyorativo” (Davis 2016: 78): Elisabeth Cady Stanton, una de las sufragistas más reconocidas, se mostraba partidaria de restringir el sufragio femenino a las mujeres blancas y con un nivel de educación superior.

La emancipación de las mujeres negras norteamericanas, víctimas de la explotación del capitalismo colonial, no pasaba únicamente por el acceso a voto o por el reconocimiento de sus

⁹ Si bien es cierto que Marx nunca atendió a las peculiaridades de trabajo reproductivo y la singularidad de la explotación de la mujer en el sistema capitalista, existe toda una tradición de pensamiento posterior que sí sitúa al género o la raza en el campo de discusión marxista. En los puntos anteriores hemos podido ver algunas de las visiones más relevantes del marxismo decolonial. Queda a criterio del lector discernir sobre los fundamentos de la crítica de la interseccionalidad a algunos ámbitos de la filosofía marxista.

derechos en la misma medida en que los ciudadanos blancos los ejercían. Dado que estas, como señala Federici, mantenían el trabajo reproductivo en el ámbito familiar y, generalmente, en el hogar de sus empleadores esclavistas, sus reivindicaciones iban más allá, pues no solo sufrían la desmedida explotación colonial/capitalista.

“Desde la etapa de la Reconstrucción hasta nuestros días, las mujeres negras empleadas en el servicio doméstico han considerado como uno de sus principales riesgos laborales el abuso sexual perpetrado por el hombre de la casa. Han sido víctimas de un acoso constante en el trabajo que les ha obligado a tener que elegir entre la sumisión sexual y la pobreza absoluta para ellas mismas y sus familias” (Davis 2016: 97).

Además, destaca que el 91% de las mujeres negras contratadas libremente eran empleadas en tareas domésticas. Es decir: que las reivindicaciones de los movimientos abolicionistas y feministas negros del siglo XX en Estados Unidos atraviesan tres cuestiones, principalmente. La cuestión de género, la cuestión racial y la cuestión de clase.

En la obra, Davis recupera trae a la memoria la labor política de la sindicalista negra Lucy Parsons, para quien la opresión sufrida por las mujeres negras en la Norteamérica moderna era resultado directo de la existencia de un capitalismo que lo sustentaba. Afirma de manera indirecta, al igual que Césaire, pero casi siete décadas antes, que el racismo y la opresión por el género son problemas que pertenecen a la estructura misma de la ordenación global del capital. “[...] Lucy Parsons afirmaba que la explotación global de la clase trabajadora por parte del capitalismo eclipsaba el racismo y el sexismo [...] El sexo y la raza eran hechos que venían determinados por la propia existencia y que los patronos manipulaban con el objetivo de justificar el mayor grado de explotación al que sometían a las mujeres y las personas de color” (Davis 2016: 1957).

Podríamos asumir que Davis emite una crítica que va más allá de lo que algunas corrientes del feminismo tradicional norteamericano habían sostenido hasta el momento. No es posible la emancipación total de las mujeres si la crítica no abarca estas tres manifestaciones de la dominación capitalista en el contexto colonial: obviamente, la condición de género, el racismo y el clasismo. Y de la misma manera en que Davis enriquece las posturas feministas al poner el foco de la crítica los tres ámbitos mencionados, la *interseccionalidad* nutre de nuevas perspectivas al marxismo, en un contexto general, y al marxismo decolonial, en un contexto particular.

El libro de Davis tiene un especial interés por dos razones diferentes. La primera razón es que pone en evidencia el racismo y el sexismo existente en los primeros movimientos de mujeres de Estados Unidos, quienes basaron sus demandas en reivindicar un mayor grado de participación política para las mujeres blancas y con un cierto nivel de estudios. La segunda razón desvela la

importancia de narrar la historia de la población negra esclavizada y colonizada para que esta se revalorice. En la misma medida que Williams reconstruye la vida de los colonizados en el Caribe, a través de sus afecciones sociales y su dominación colonial, Davis hace lo propio con las mujeres negras norteamericanas que carecían de una historia a la que acudir a fin de escudriñar su propia memoria.

En consecuencia, las teóricas marxistas de la *interseccionalidad* ejercen una labor de reconfiguración del sujeto político marxista tan importante como la que Du Bois, Cox o Fanon hicieron reconstruyendo la historia de los pueblos colonizados o analizando las particularidades económicas de la economía de la plantación. Más allá de la revisión que las críticas y críticos de Marx pudieran hacer sobre la estrechez de su objeto de estudio, esta no puede ser entendida como una destrucción de los planteamientos marxistas. Todo análisis que aclare la relación entre género, raza y clase, y parta de un estudio de la situación económica a través de la crítica a la economía política, es, de una forma y otra, un análisis marxista. No porque estos investigadores sociales se declaren o no abiertamente marxistas, sino porque la adopción de un planteamiento base en el que las funciones reguladoras de la sociedad parten de una estructura económica concreta ya conlleva la aceptación del entramado teórico del marxismo.

6. CONCLUSIONES

El propósito del presente Trabajo no es descubrir al lector ningún detalle particular, hasta ahora escondido, de la obra de alguno de los autores y autoras que aquí se han nombrado, sino ofrecer una visión general de una cuestión que ocupa al marxismo desde hace décadas. A saber: el modo en que las relaciones de dominación se reproducen en el contexto colonial y las consecuencias que ello conlleva en un plano económico, político e histórico. Los marxistas decoloniales referenciados en este Trabajo forman parte de una escuela de pensamiento constructivamente crítico respecto a las ideas tradicionales del marxismo europeo.

Del recorrido propuesto, ordenado cronológicamente, deducimos lo siguiente. Es de vital importancia conocer la historia de los procesos de decolonización que se inician a principios del siglo XX, y que continúan durante todas sus décadas, para comprender el salto cualitativo que experimenta el marxismo con la expansión de su proyecto filosófico. A través de las autoras y los autores escogidos conocemos este avance, situando sus aportaciones en un espacio y tiempo determinados. Al mismo tiempo, nos hace ver cómo el marxismo es el marco de referencia (ya sea para criticar sus postulados, reforzarlos o ambas cosas) de los pensadores decoloniales más importantes del siglo pasado y cómo estas influencias también están presentes en otras áreas de la crítica política contemporánea (en este caso, el feminismo decolonial).

Y habiendo recorrido una pequeña pero relevante parte del pensamiento decolonial del siglo XX, podemos concluir con algunas consideraciones al respecto:

- 1) La crítica a la economía política que Marx desarrolla en *El capital*, su atención al proceso de acumulación originaria y su exposición de la *teoría moderna de la colonización* sientan las bases de lo que un siglo más tarde conoceríamos en los escritos de los autores y autoras que hemos revisado en las páginas anteriores. El avance de la filosofía marxista no puede

entenderse sin la revisión que estos realizan a sus obras, que igualmente sirven de inspiración intelectual a la hora de investigar y desplegar discursivamente el resultado de los estudios realizados.

- 2) Igual que Marx genera una historia propia del capitalismo europeo que desvela los mecanismos de control y dominación del capital sobre la población trabajadora, los pensadores decoloniales reconstruyen unos relatos que, hasta entonces, habían sido silenciados y condicionados por la modernidad. El sujeto político negro, el *sin-historia*, encuentra en la decolonialidad una suerte de reconocimiento legítimo de su propia identidad. Es una historia pretendidamente localizada y situada en lo que la modernidad ha relegado a los *márgenes*. Aquí, el *margen* ocupa la centralidad de la discusión filosófica y económica. En contraposición, la modernidad y sus relatos se presentan como hechos universales. Marx, que pertenece a esta tradición moderna, es revisitado por autoras y autores que renuevan epistémicamente lo expresado desde el marxismo hasta entonces.
- 3) El pensamiento decolonial no puede desechar el análisis crítico de la economía capitalista, la cual generó una ordenación geopolítica de tipo imperialista que llevó a la superexplotación de las personas negras y los pueblos originarios en las colonias. Todo debate centrado en los modos de opresión raciales, de género y de clase nos conduce necesariamente a hablar de la estructura económica que lo sustenta, qué legitima a esta y cuáles son las alternativas que se presentan a estas formas de relaciones sociales de dominación.
- 4) Toda visión del marxismo que oculte o desprece la acción de diferentes formas de opresión que confluyen mutuamente será una visión limitada por definición. Esto supondría el regreso a una forma primitiva de marxismo que no toma en cuenta la evolución histórica de una tradición de pensamiento que ha sido criticada constructivamente a lo largo del siglo pasado por una infinidad de filósofos políticos. En la actualidad, no puede pensarse el marxismo sin comprender algunas de las nociones que lo han modificado y ampliado a fin de lograr abarcar la complejidad del sujeto político humano. La *interseccionalidad* y la crítica de las feministas marxistas son dos aportes fundamentales en la historia del pensamiento crítico contemporáneo.

Tanto la tradición radical negra como la decolonialidad acompañan al marxismo en su avance teórico, en la sofisticación de sus métodos de análisis y en la consecución de sus propuestas emancipatorias. Los marxistas decoloniales no representan una tradición apartada y alejada de los presupuestos básicos del marxismo. Más bien, su cometido es reformular algunos preceptos canónicos de la obra de Marx y Engels, proporcionando una nueva perspectiva que agranda el horizonte hacia el que la filosofía marxista se encamina.

Y del mismo modo en que los marxistas europeos atacaron ferozmente la potencialidad política del pensamiento decolonial, con la misma fuerza acabó imponiéndose la crítica, la revisión y la nutrición del aparato filosófico marxista con las conclusiones que los autores aquí analizados extraen en sus estudios.

Lejos de cerrar el debate sobre la filosofía compartida entre los marxistas y los pensadores decoloniales, quedan por investigarse las nuevas relaciones de dominación que, en la actualidad, reproducen las lógicas coloniales. Es decir: si en los marcos nacionales contemporáneos perviven formas de dominación colonial que imitan a aquellas que en este Trabajo se han analizado o, al contrario, si estas se han disipado. En la línea de la propuesta de Du Bois, es necesario explorar e investigar de qué manera algunas comunidades que viven en países descolonizados conforman 'colonias internas' sometidas a la hiperexplotación de las mecánicas del capitalismo.

REFERENCIAS

- Ballesteros Trujillo, Blanca Zulema. 2017. “Reflexión sobre el pensamiento anticolonial expresado por Aimé Césaire en el *Discurso sobre el colonialismo* y algunas preocupaciones vigentes”. *Temas Sociales*, n° 40: 181-196. Disponible en: http://www.scielo.org.bo/pdf/rts/n40/n40_a07.pdf.
- Bartra, Armando. 2016. *Hacia el marxismo mundano: la clave está en los márgenes*. Ciudad de México: UAM-Ítaca.
- Browitt, Jeff. “La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico”. *Cuadernos de Historia*, vol. 18, n° 5: 25-46. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4398/439843033003.pdf>.
- Bogue, Anthony. 1997. *Caliban's Freedom: The Early Political Thought of C.L.R. James*. Londres: Pluto Press.
- C. Cox, Oliver. 1945. “Race and Caste: A Distinction”. *American Journal of Sociology*, vol. 50, n° 5: 360-368. Disponible en: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/219653>.
- C. Cox, Oliver. (1948) 1959a. *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*. Reimpresión, Nueva York: Monthly Review Press.
- C. Cox, Oliver. 1959b. *Foundations of Capitalism*. Nueva York: Philosophical Library.
- C. Cox, Oliver. 1972. *El capitalismo como sistema*. Editorial Fundamentos: Madrid.
- Césaire, Aimé. (1956) 2010. “Letter to Maurice Thorez”. *Social Text Journal*, vol. 28, n° 2: 145-152. Disponible en: <https://abahlali.org/wp-content/uploads/2015/11/153945859-Aime-Cesaire-Letter-to-Maurice-Thorez-1956.pdf>.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Davis, Angela. 1981 (2016). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

- De Baets, Antoon. 1985. “La historicidad del subdesarrollo”. *Revista Estudios*, nº 6: 37-57. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6111185>.
- De Oto, Alejandro. 2011. “Aimé Cesaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial”. *Tábula Rasa*, nº 15: 149-169. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n15/n15a09.pdf>.
- Díaz Guevara, Raúl. 2013. “Pan-Africanism. A Contorted Delirium or a Pseudonationalist Paradigm? Revivalist Critique”. *SAGE Journals*, vol. 3, tema 2: 1-13. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/2158244013484474>.
- Diop, Thierno. 2018. “Karl Marx, el marxismo y el África negra” en *El vuelo del fénix: El capital, lecturas críticas a 150 años de su publicación* (coordinado por Roger Landa). Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvn5tzff.18>.
- Du Bois, W.E.B. 1933. “Marxism and the Negro Problem”. *The Crisis*, vol. 40, nº 5: 103-118. Disponible en: <http://www.webdubois.org/dbMNP.html>.
- Du Bois, W.E.B. (1935) 1999. *Black Reconstruction in America*. Nueva York: Free Press.
- Du Bois, W.E.B. 1989. *Against Racism: Unpublished Essays, Papers, Addresses, 1887-1961*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Du Bois, W.E.B. 1998. “The Present Condition of German Politics (1893)”. *Central European History*, vol. 31, nº 3: 170-187. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/4546793>.
- Du Bois, W.E.B. 2021. *Las almas del pueblo negro*. Traducción de Héctor Arnau. Madrid: Capitán Swing.
- Drapeau, Thierry. 2019. “The Roots of Karl Marx Anti-Colonialism”. *Europe Solidaire Sans Frontières*. Disponible en: <https://www.europe-solidaire.org/spip.php?article47424>.
- Dussel, Enrique. 1996. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Engels, Friedrich. 2006. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Escorcía Ramírez, Nere Aidee. 2018. “El discurso postcolonial de Frantz Fanon: todavía la guerra de Argelia”. *Teoría y Crítica de la Psicología*, nº 10: 255-270. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6537200>.
- Federici, Silvia. (2008) 2013. “La reproducción de la fuerza de trabajo en la economía global y la inacabada revolución feminista” en *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid. Traficantes de Sueños.
- Fernández Arancibia, Lucas. 2013. “El límite entre libertad y esclavitud: conceptos e ideologías de los amos en la antigua Grecia”. *Revista Electrónica Historias del Orbis*

Terrarum, nº 10: 14-80. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4332613>.

- Fanon, Frantz. (1999) 2004. *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaparta.
- Fanon, Frantz. (2009) 2016. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Franzé, Javier. 2013. “Fisionomía de la metafísica decolonial: lo damné, una identidad sin narración”. *Tábula Rasa*, nº 18: 229-251. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39629177010>.
- Gramsci, Antonio. 1980. *Notas sobre Maquinavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Madrid: Nueva Visión.
- Hill Collins, Patricia. 2000. *Black Feminist Thought*. Oxford: Routledge.
- Hume, David. 2011. “De los caracteres nacionales”, en *Ensayos morales, políticos y literarios*. Madrid: Trotta.
- J. Saman, Michael. 2020. “Du Bois and Marx, Du Bois and Marxism”. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, vol. 17, nº 1: 39- 59. Disponible en:10.1017/S1742058X20000089.
- James, C.L.R. (1937) 2021. *World Revolution: The Rise and Fall of the Communist International*. Morrisvile: Lulu.
- James, C.L.R. (1939) 1984. “Discussions with Trotsky”, en *At the Rendezvous of Victory*. Londres: Allison & Busby Editors.
- James, C.L.R. (1947) 2017. *State Capitalism and World Revolution*. Oakland: PM Press.
- James, C.L.R. (1948) 2005. *Notes on Dialectics: Hegel, Marx, Lenin*. Londres: Pluto Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1993. *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.
- Lewis, Rupert. 1998. *Walter Rodney's Intellectual and Political Thought*. Detroit: Wayne State University Press.
- Marx, Karl. 1974a. *Formaciones económicas precapitalistas*. Buenos Aires: Polémica.
- Marx, Karl. 1974b. “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, en *Obras escogidas en tres tomos: tomo I*. Moscú: Progreso.
- Marx, Karl. 1989. *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú: Progreso.
- Marx, Karl. 2007. *Los debates de la Dieta Renana*. Madrid: Gedisa.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1974. *Acerca del colonialismo*. Moscú: Progreso.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. (1997) 2013. *Manifiesto comunista*. Madrid: Akal.
- Marx, Karl. (1975) 2021. *El capital (Crítica de la economía política) – Libro Primero: El proceso de producción del capital*. Edición y traducción de Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI Editores.

- Méndez Reyes, Johan. 2014. “Colonialismo occidental: ¿civilización o barbarie? Apuntes para la reflexión desde el pensamiento decolonial de Aimé Césaire y Frantz Fanon”. *Omnia*, año 20, nº 3: 92-105. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/737/73737091007.pdf>.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter. 2008. *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo.
- Montañez Pico, Daniel. 2021. *Marxismo negro: Pensamiento descolonizador del Caribe anglófono*. Madrid: Akal.
- Ribas, Pedro. 1985. “La primera traducción castellana de *El capital*”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 420: 201-210. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/24684955335572617422202/210290_0057.pdf.
- Rodney, Walter. 1982. *De cómo Europa subdesarrolló a África*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Schopenhauer, Arthur. 2009. *Parerga y Paralipómena (volumen II)*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- Smith, Barbara. 1983. *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Nueva York: Kitchen Table.
- Strongman, Roberto. 2007. “The Colonial State Apparatus of the School: Development, Education and Mimicry in Patric Chaimoseau's *Une Enfance Créole II: Chemin-d'École* and V.S. Naipaul's *Miguel Street*”. *Journal of West Indian Literature*, vol. 16, nº 1: 83-97. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/23019724>.
- Trehwela, Paul. 1988. “George Padmore: A Critique. Pan-Africanism or Marxism”. *Searchlight South Africa*, vol. 1, nº 1: 42-63. Disponible en: <https://www.sahistory.org.za/sites/default/files/DC/slsep88.5/slsep88.5.pdf>.
- Valero Pacheco, Perla Patricia. 2019. “El Caribe y el nacimiento de la esclavitud capitalista. Apuntes sobre el marxismo de Eric Williams”. *Revista de la Academia*, vol. 28: 124-150. Disponible en: <http://revistas.academia.cl/index.php/academia/article/view/1215/1628>.
- Van Zanden, Jan Luiten. 2005. “Una estimación del crecimiento económico en la Edad Moderna”. *Investigaciones de Historia Económica*, nº 2: 9-38. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S1698-6989\(05\)70001-1](https://doi.org/10.1016/S1698-6989(05)70001-1).
- Wallerstein, Immanuel. 2005. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Barcelona: Kairos.
- Williams, Eric. 2011. *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.