



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Grosfoguel, Ramon

¿NEGROS MARXISTAS O MARXISMOS NEGROS?: UNA MIRADA DESCOLONIAL

Tabula Rasa, núm. 28, 2018, Enero-Junio, pp. 11-22

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39656104001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

¿NEGROS MARXISTAS O MARXISMOS NEGROS?: UNA MIRADA DESCOLONIAL

Black marxists or Black marxisms? A decolonial view

¿Negros marxistas ou marxistas negros? Um olhar decolonial

<https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>

RAMON GROSGOUEL²

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9051-1573

University of California, Berkeley², USA

grosfogu@berkeley.edu

Cómo citar este artículo: Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada decolonial. *Tábula Rasa*, (28), 11-22.
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>

Este número especial de marxismos negros no pretende agotar el tema sino introducir el mismo a un público latinoamericano y castellanoparlante. Existe una gran ignorancia acerca de los marxismos negros debido a varios factores. Un factor fundamental para la invisibilidad de esta tradición de pensamiento crítico es el racismo epistemológico. Por ser autores negros, las industrias editoriales han boicoteado la traducción de estos autores y las grandes universidades los han ignorado y excluidos de sus currículos. La izquierda eurocéntrica latinoamericana también ha participado de este silencio. Para dar un ejemplo, el gran marxista negro estadounidense, W.E. B. Dubois, considerado por muchos como el sociólogo más importante del siglo XX, ha sido sistemáticamente excluido de los currículos universitarios. Se consiguen traducciones de todas las obras de Derrida, Foucault, Chomsky, Lacan, Wallerstein, Perry Anderson, Bourdieu, Elias, etc. pero casi no se consiguen traducciones de las obras de Kwame Nkrumah, Manning Marable, C.L.R. James, W.E.B. Dubois, Kwame Nkrumah, Robin Kelley, Carla Jones, Carol Boyce Davies, Harold William L. Patterson, Harry Haywood, Oliver L. Cox, etc. Incluso, una autora como Angela Davis y autores como Stuart Hall o Aimé Césaire apenas muy recientemente se comienzan a publicar en castellano. La gran obra maestra del marxismo negro titulada *Black Marxism. The making of the black radical tradition*, del afro-estadounidense Cedric J. Robinson, publicada en Londres en 1983 por la editorial Zed, 45 años después todavía no ha sido traducida al castellano.

¹ Ph.D., Temple University.

² Departamento de Estudios Étnicos e investigador asociado de la University of South Africa (UNISA) en Pretoria.



Porte de Charenton - 2018
Johanna Orduz

Resulta imposible hacerles justicia a los marxistas negros ya incluidos en este número especial. Y más imposible aún es pretender abarcar a todos los autores y autoras que componen la tradición del marxismo negro. De manera que no queremos dejar la impresión de que este número es «representativo» de esta tradición de pensamiento. Este número no le hará justicia a esta tradición tan diversa, heterogénea y rica en categorías y pensamientos críticos. Lo que queremos con este número especial es más bien introducir el tema y llamar la atención a un grave problema: cómo la ignorancia acerca de esta tradición nos hace aparecer como novedosas muchas ideas que ya habían sido trabajadas y desarrolladas por los marxistas negros. Ocultar los orígenes negros de teorías críticas lo que hace es reproducir el racismo epistémico que construye como inferior al pensamiento negro y como superior al pensamiento blanco. Como dice Boaventura de Sousa Santos: «No hay justicia social, sin justicia cognitiva» (Sousa Santos, 2010).

Racismo epistémico y extractivismo epistémico

Esta injusticia epistémica contra el pensamiento de los marxistas negros no ha sido reconocida en las Américas. Hay teorías cuya genealogía se nutre del pensamiento crítico de los marxistas negros y sin embargo no reconocen sus orígenes en el pensamiento crítico producido por los marxistas negros. Me refiero a tres teorías en particular: sistema-mundo, colonialidad del poder y colonialismo interno.

Es ya conocido y reconocido por el mismo Wallerstein (2000), que el fundador de la teoría del sistema-mundo es el afro-trinitario Oliver C. Cox (1948, 1959, 1964). La periodización histórica de los ciclos hegemónicos del capital financiero en el sistema-mundo (Venecia/Génova/Floencia en los siglos XV-XVI, Amsterdam en los siglos XVII-XVIII, Londres en el siglo XIX y comienzos del XX y Nueva York en el siglo XX) usada por Fernand Braudel (1979) en los años setenta y por Giovanni Arrighi (1994) a mediados de los noventa, proviene de los tres volúmenes publicados por Oliver C. Cox acerca del sistema mundo capitalista entre los años cuarenta y sesenta del siglo pasado (Cox, 1948, 1959, 1964). Tanto Braudel como Arrighi citan a Cox en sus respectivas obras.

En la teoría del colonialismo interno, tampoco se reconocen los orígenes en autores marxistas negros americanos. Sin embargo, Pablo González Casanova ha reconocido públicamente que ni él ni Rodolfo Stavenhagen son los originarios del concepto «colonialismo interno» y admite que escuchó por primera vez el término en las conferencias en Rio de Janeiro del marxista estadounidense C. Wright Mills a principios de los años sesenta³, quien a su vez tomó la idea de

³ Este reconocimiento público que muestra una gran honestidad intelectual acerca de que la teoría del colonialismo interno no es originaria de ellos lo encuentran en este video titulado «Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova: Diálogo magistral»: <https://www.youtube.com/watch?v=5Brw74WU1YU>

los marxistas negros. W.E.B. Dubois, ya en 1945 conceptualizaba los negros e indígenas en Estados Unidos como sujetos «semi-coloniales» comparándolos con los pueblos colonizados del mundo asiático y africano (Dubois, 1971). St. Clair Drake y Horace C. Cayton en su obra maestra *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, publicada en 1945 hablaban de «colonias negras» para referirse a los negros que habitan en situación colonial al interior de las ciudades estadounidenses (Drake & Cayton, 1945). El comunista negro estadounidense Harry Haywood en su clásico de 1948 titulado *Negro Liberation* hablaba de que «el cinturón territorial negro es un tipo de ‘colonia interna’ del imperialismo americano... el carácter de la opresión del pueblo negro no difiere en ningún sentido de los pueblos colonizados» (Haywood, 1948, p. 146), mientras el marxista negro Harold Cruse usaba el término «colonialismo doméstico» ya desde 1962 (Cruse, 1962). En 1967 se publica el libro *Black Power: Politics of Liberation in America*, de Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton, que fue inspiración del movimiento de los Black Panthers cuyo punto central fue argumentar que los negros constituyen una colonia interna en los Estados Unidos y que las relaciones coloniales se constituyen a partir del racismo. Son claramente innegables los orígenes del concepto «colonialismo interno» en la tradición de los marxistas negros. Pero en América Latina seguimos atribuyéndole estas ideas a intelectuales mestizos/blancos latinoamericanos, ocultando y borrando las contribuciones de los marxistas negros.

Es menos conocido que la idea de la «colonialidad», es decir, la idea de que el racismo es un principio organizador de la acumulación de capital y de la modernidad, está formulada por marxistas negros mucho antes que Aníbal Quijano, quien comienza a publicar sobre este tema en los años noventa luego de haber sido expuesto a la tradición del marxismo negro en sus visitas anuales de seis semanas a la State University of New York (SUNY) en Binghamton desde principios de los años ochenta. Usando otros términos, la tradición del marxismo negro estaba ya hablando de estas ideas, que Quijano formuló tardíamente en los años noventa del siglo XX con el término «colonialidad». Para mencionar solamente un ejemplo, Cedric J. Robinson formuló la idea de la «colonialidad» sin usar este término ya desde principios de los años ochenta del siglo pasado bajo el concepto de «capitalismo racial». Para Robinson, el racismo es constitutivo como principio organizador tanto del capitalismo, como del mundo moderno. Decía Robinson acerca del capitalismo moderno: «Con cada momento histórico, los mecanismos racionales y culturales de la dominación se hicieron más transparentes. La raza devino su epistemología, su estructura organizadora, su autoridad moral, su economía de justicia, comercio y poder» (2000, p. xxxi). Para Robinson, el sistema mundo moderno y el capitalismo global, es racial desde su primer momento con la expansión colonial europea

debido a que se trata de la expansión de una civilización donde ya existía el racismo. Por ejemplo, la conquista de Al-Andalus y otros procesos intra-europeos antes de 1492, fueron centrales a la formación de la idea de raza que los europeos llevarán a otras tierras después de aquel año. Dice Robinson, que si bien en un primer momento el racismo intra-europeo no era por color de piel sino por razones teológicas o étnicas, no deja de ser importante para entender lo que ocurre después de 1492 en las Américas y en el resto del mundo. El afro-estadounidense W.E.B. Dubois, formula la misma idea con su concepto de «casta de color» en su clásico publicado en 1935 titulado *Black Reconstruction in America 1860-1880*. Ya desde esa época, decía Dubois en este libro y mucho antes que el afro-trinitario Eric Williams en su clásico *Capitalism and Slavery* (1944), que la idea de raza y la esclavitud de africanos fueron fundacionales y constitutivos de la industria y el comercio capitalista moderno.

Por su parte, Frantz Fanon (1952, 1961), formula la misma idea, publicada en francés por primera vez en *Peau noire, masques blancs* [Piel negra, máscaras blancas] (1952), y lo desarrolla en 1961 en *Les damnés de la terre* [Los condenados de la tierra], acerca de cómo en las colonias el racismo es constitutivo, es una lógica estructurante de las clases sociales y las relaciones capitalistas. Para Fanon, en el mundo colonial y neocolonial, el rico es blanco, el blanco es rico, el pobre es no-blanco (árabe, negro, indígena, chino, hindú, etc.), y el no-blanco es pobre. La economía capitalista y su división del trabajo está organizada con la idea de raza. Dice Fanon que lo que los marxistas llaman infraestructura (economía) es superestructura (racismo). La economía es ya organizada de manera racista. Por eso, Fanon insiste que en las colonias y neocolonias el análisis marxista tiene que modificarse. Nos dice Fanon:

La ciudad del colono es una ciudad de blancos, de extranjeros. La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la «medina» o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa... Ese mundo en compartimientos, ese mundo cortado en dos está habitado por especies diferentes. La originalidad del contexto colonial es que las realidades económicas, las desigualdades, la enorme diferencia de los modos de vida, no llegan nunca a ocultar las realidades humanas. Cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza. En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial. Hasta el concepto de sociedad

precapitalista, bien estudiado por Marx, tendría que ser reformulado. El siervo es de una esencia distinta que el caballero, pero es necesaria una referencia al derecho divino para legitimar esa diferencia de clases. En las colonias, el extranjero [el blanco] venido de fuera se ha impuesto con la ayuda de sus cañones y de sus máquinas. A pesar de la domesticación lograda, a pesar de la apropiación, el colono sigue siendo siempre un extranjero [un blanco]. (Fanon, 2016, pp. 158-59)

El marxista africano Kwame Nkrumah, decía en su libro *Class Struggle in Africa*, publicado en 1970:

Mientras que una estructura social racista no es inherente a una situación colonial, es inseparable del desarrollo económico capitalista. La raza está intrínsecamente vinculada a la explotación de clase. En una estructura de poder racista-capitalista, la explotación capitalista y la opresión racial son complementarias... En el mundo moderno, la lucha racial ha devenido una parte de la lucha de clases. En otras palabras, dondequiera que hay problema racial, está vinculada a la lucha de clases. (p. 9, traducción propia)

Además, decía que:

en los Estados Unidos, el Caribe y dondequiera que hay opresión de africanos, existen luchas de liberación que se están peleando. En estas áreas, el hombre y la mujer negra están en una condición de colonialismo doméstico y sufren sobre la base de la opresión de clase y de color. (p. 87)

Stuart Hall, ya desde 1980, hablaba de la raza como un «principio articulador» de las estructuras políticas, sociales e ideológicas donde el modo de producción capitalista se sostiene usando simultáneamente trabajo «libre» y «coercitivo» (Hall, 1980, p. 309). Para Hall, la raza es un «principio estructurante» de la economía, las clases sociales y la organización de las sociedades (1980, p. 339). Para Hall, las sociedades están estructuradas de manera dominante por la idea de raza.

Existe una diversidad de autores negros que ya apuntaban al hecho de que el racismo y la idea de raza no son simplemente una «superestructura» ideológica del capitalismo, sino que son un principio organizador/articulador/estructurante que están inherentemente integrados a la explotación de clase capitalista y a la acumulación de capital a escala global. Pero a diferencia de Wallerstein, Braudel, y Arrighi, el peruano Aníbal Quijano nunca citó ni reconoció a estos autores que estudió y leyó extensamente. Eso dejó la impresión equivocada de que la idea de la colonialidad tuviera orígenes mestizos latinoamericanos o fuera una idea original de Aníbal Quijano, ocultándose su relación estrecha con los marxistas negros. El racismo epistémico de Quijano nunca le permitió reconocer de manera generosa las fuentes intelectuales de su trabajo, lo cual no le hubiera quitado ni

un ápice a las enormes contribuciones de su obra⁴. El desconocimiento y la falta de traducciones de la tradición de autores del marxismo negro hizo que muchos intelectuales latinoamericanos, algunos por ignorancia y otros con intencionalidad, repitieran estas ideas como si fueran exclusivas y originales de Quijano. De ahí se construyó una industria de publicaciones extractivistas epistémicas que a nombre de la «colonialidad» dejó de lado y ocultó toda la importante influencia de los marxistas negros en la literatura descolonial⁵.

⁴ Esta nota tómese como tema para un futuro ensayo. Alguna gente le atribuye a Mariátegui la influencia de la idea de colonialidad sobre Quijano. No hay dudas que esta sensibilidad mariáteguiana contribuyó al giro de Quijano hacia la idea de la colonialidad. Sin embargo, cuando leemos la *Introducción a Mariátegui* de Quijano (1981) publicada a comienzos de los años ochenta del siglo pasado, que había sido publicada antes como *Introducción a los 7 Ensayos de Mariátegui* dos años antes (Quijano, 1979), la interpretación de Quijano no tiene allí en ningún momento la idea de la colonialidad. En la interpretación de Quijano lo que aparece es más bien un Mariátegui cercano a las corrientes trotskistas y marxistas dependentistas. Hace una crítica al marxismo eurocéntrico, pero no va más lejos. En la interpretación de Quijano (1979, 1981) acerca de Mariátegui el asunto de la colonialidad, es decir, el asunto acerca de cómo la idea de raza es constitutiva y principio organizador de la modernidad y acumulación de capital a escala mundial no aparece. Esta idea no está tal cual articulada en Mariátegui a pesar de ser uno de los primeros marxistas en reconocer el racismo y la idea de raza articulados a la explotación de clase. Sin embargo, desde Mariátegui, Quijano pudo haber hecho el salto a la idea de colonialidad. Un libro de un marxista peruano menos conocido, Alberto Flórez Galindo (1980) sí hizo una lectura más cercana a la idea de colonialidad usando a Mariátegui. La muerte prematura de Flórez Galindo nos dejó con una gran ausencia y no le permitió poder desarrollar las ideas que ya lanzaba públicamente en su libro *La agonía de Mariátegui*, publicado en 1980. De manera que sí era posible pasar de Mariátegui a la idea de colonialidad sin pasar por el marxismo negro. Ya desde sus *Siete ensayos de la realidad peruana* el marxista peruano Mariátegui llamaba la atención acerca de cómo la idea de raza se articulaba con las clases sociales en la formación social peruana. Sin embargo, todavía no había indicios de la idea de colonialidad en Quijano a comienzos de los años ochenta (Quijano, 1981) cuando publica su *Introducción a Mariátegui* que antes había sido publicada (Quijano 1979) como la introducción a los *Siete Ensayos de Mariátegui* publicados por la editorial Ayacucho en Venezuela. A pesar de criticar el marxismo eurocéntrico usando a Mariátegui, todavía la idea de colonialidad no estaba presente en Quijano. Es durante los años ochenta y noventa del siglo pasado, cuando Quijano, a partir de 1983, comienza a visitar la State University of New York de Binghamton anualmente, invitado por Wallerstein, que se expone a la perspectiva de los marxistas negros, y ya a comienzos de los años noventa comienza a escribir de colonialidad. Si miramos la *Introducción a Mariátegui* de Quijano en 1981 y su introducción a principios de los años noventa a la antología de textos de Mariátegui (Quijano, 1991), no hay indicios de un cambio de visión acerca de la interpretación de Mariátegui. Es una interpretación marxista de la obra de Mariátegui donde la idea de la colonialidad todavía no aparece. No es hasta su exposición con la obra de los marxistas negros como Cox (1948, 1959, 1964), Robinson (1983), Dubois (1935) y otros, que se da un giro descolonial en la obra de Quijano. Este cambio se puede ver en el ensayo de Quijano (1992) acerca de Mariátegui a comienzos de la década de los noventa donde hace el primer acercamiento a la idea de la colonialidad, luego de haber escrito junto con Wallerstein el primer ensayo donde aparece la noción de colonialidad en el sentido señalado aquí. Sin embargo, la idea de que el racismo y el sexismo son principios organizadores de la acumulación de capital está dicho mucho antes que Quijano por Wallerstein (1990), quien es un marxista de origen judío estadounidense fuertemente influenciado por el marxismo negro. Wallerstein reconoce la influencia de Fanon y de Cox en su obra. Quijano nunca lo hizo.

⁵ En este punto hago la crítica y también la autocrítica ya que yo también fui parte de esta industria extractivista. Lei los primeros trabajos de Quijano en los años noventa sin conocer la tradición de los marxistas negros. Como Quijano no citaba en ningún momento a los marxistas negros de los cuales tomó la idea de colonialidad, me llegué a creer, al igual que muchas otras personas todavía hasta el día de hoy, que era el autor que originó esta idea. La ignorancia de leer a Quijano desconociendo la tradición de los marxistas negros, produjo el efecto de llegar a creer que la idea de la colonialidad era una contribución original y exclusiva de Quijano.

El carácter epistemológico de los marxismos negros

¿Qué define a un marxista negro? ¿Se es marxista negro por razones de pigmentación, es decir, de color de piel? 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. No todo lo que piensan personas clasificadas socialmente como negras en las jerarquías raciales constituye pensamiento crítico. El éxito del sistema ha sido precisamente lograr que los sujetos oprimidos, piensen epistémicamente como los sujetos opresores. De la misma manera que socialmente hablando una persona clasificada como inferior en la jerarquía racial puede pensar epistémicamente como sus opresores, es decir, eurocéntricamente, una persona racialmente clasificada como blanca —aunque es menos común— puede también producir pensamiento crítico desde la experiencia de la opresión racial negra, siempre que se tome en serio el pensamiento crítico que se produce desde la experiencia de opresión que viven los negros, en un mundo dominado por los blancos. El libro de Fanon (1952), titulado *Piel negra, máscaras blancas* da cuenta del proceso a través del cual un negro dominado racialmente en un mundo blanco, puede internalizar, en su mente y cuerpo, la visión y estructuras de dominación racial de los colonizadores blancos y pensar desde la epistemología blanca. Lo que llama Fanon la «epidermización» de estructuras sociales, no es otra cosa que la internalización en los cuerpos negros de hábitos de comportamiento y pensamientos producidos por la hegemonía blanca. De manera que no se puede asumir de manera mecánica que la posición racial socialmente construida corresponda de manera mecánica, necesaria e inherentemente a la posición epistémica. Es muy común estar clasificado como negro y pensar con epistemología blanca. Si queremos evitar esencialismos reduccionistas, no se puede colapsar posición social con posición epistémica.

Lo que hace que la mayoría de los marxistas negros sean sujetos socialmente clasificados como negros y no sean blancos, es la urgencia que produce la vivencia de intentar entender la articulación entre racismo y capitalismo. Por eso, no es casual que la mayoría de los marxistas negros sean negros o que la mayoría de las feministas sean mujeres, es decir, porque son los que confrontan el problema con más urgencia, los que viven la experiencia de ser sujetos oprimidos por relaciones de dominación, en un caso racial y en otro patriarcal. Pero existen

personas que son socialmente clasificados como blancas y que podemos incluir como parte integral de la tradición de los marxistas negros, por haberse tomado en serio la teoría crítica de intelectuales negros que nace de la experiencia de opresión racial de un esclavo y/o un asalariado negro super explotado en el capitalismo racial. El sudafricano Harold Wolpe, y los estadounidenses David R. Roediger y Bob Blauner son intelectuales blancos que forman parte de la tradición de los marxistas negros. Estos autores se tomaron en serio el pensamiento crítico de los marxistas negros y desarrollaron algunas de sus tesis. Harold Wolpe (1975) y Bob Blauner (1972) se tomaron en serio el concepto de colonialismo interno de los marxistas negros, mientras que David R. Roediger (1991) se tomó en serio el pensamiento del marxista negro W.E.B. Dubois. Ahora bien, es más común que haya negros que piensan como blancos que lo opuesto, es decir, blancos que piensen como negros. El privilegio de la blanquitud ciega e imposibilita a la mayoría de los blancos de poder pensar desde el pensamiento crítico que producen los negros. En cambio, es más común que los negros piensen desde la epistemología blanca por razones del poder social, político, económico y cultural de la dominación colonial/racial blanca. Una de las implicaciones del movimiento de “black consciousness” desarrollado por el negro sudafricano Steven Biko en la década del setenta era que podía haber blancos y no-blancos con «conciencia negra» (Biko, 1978). En resumen, lo que define a los marxismos negros no es el color de piel del autor, sino las teorías que nacen del pensamiento crítico que se produce a partir de intentar teorizar la articulación entre dominación racial y explotación de clase desde la experiencia vivida de cuerpos negros en un mundo blanco. Se es marxista negro no por el color de piel, sino por la perspectiva epistémica desde la cual se piensa.

Civilización y/o capitalismo

El marxismo negro ha desarrollado un gran debate acerca de cómo conceptualizar la relación entre capitalismo y civilización occidental. Existen al menos dos marxistas negros que han conceptualizado el presente sistema moderno mundial como una civilización. Un marxista negro como Aimé Césaire abre su famoso libro *Discurso sobre el colonialismo* con lo siguiente:

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.

Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización herida.

Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda.

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. (Césaire, 2006, p. 13)

Recordemos que este libro es la transcripción de un discurso realizado por Césaire en 1948 y publicado por primera vez en francés en 1950. Ya desde entonces un marxista negro como Césaire veía la relación constitutiva entre civilización occidental con su racismo colonial y el capitalismo. Para este autor, el proyecto de expansión colonial europea, a partir de 1492, no fue solamente la expansión de un sistema económico, sino la expansión de una civilización que se hizo planetaria por medio de la destrucción de todas las otras civilizaciones existentes y la inferiorización racial de sus sobrevivientes. Para Césaire, como para muchos intelectuales afros e indígenas, la modernidad constituye una civilización de muerte.

Esta visión es retomada por muchos marxistas negros, entre ellos Cedric J. Robinson (1983), quien concibe el presente mundo moderno como la expansión de una civilización que ya tenía dentro de sí las raíces racistas que van a ser constitutivas del nuevo sistema capitalista mundial que se constituye a partir de 1492. De ahí que Robinson acuñe el concepto de «capitalismo racial», porque en su visión el capitalismo mundial, desde su nacimiento, ha sido siempre racial. El capitalismo es el sistema económico de una civilización que se expande con el proyecto colonial europeo hasta llegar a ser planetaria.

A partir de la complicidad y colaboración en África entre las elites colonizadas de los sistemas pre-modernos con la colonización europea, muchos marxistas negros rechazaron de plano toda consideración de los sistemas tradicionales pre-modernos. Esto abrió un debate entre aquellos que valoraban los sistemas pre-modernos como germen de relaciones que pudieran servir para pensar un futuro radicalmente igualitario y democrático más allá de la modernidad y aquellos que rechazaron en bloque los sistemas pre-modernos asumiendo el prejuicio moderno de que todo pasado es peor que el presente y el futuro.

Este es un gran debate entre los marxistas negros, que tiene implicaciones importantes para los debates latinoamericanos acerca de cómo concebir las aportaciones epistémicas de los pueblos indígenas y sus civilizaciones, destruidas por la colonización europea, en relación a los proyectos de liberación hoy. Los más eurocéntricos siempre concibieron las civilizaciones pre-modernas destruidas y las epistemologías indígenas de hoy como inferiores y sin mucho que aportar.

Comentario final

Esperamos que este número especial contribuya a despertar la curiosidad del público latinoamericano acerca de los marxismos negros y sus aportaciones a los debates contemporáneos. Habría que hacer un proyecto editorial de traducción, ya que la mayoría de las aportaciones de los marxistas negros se encuentran en francés o en inglés. Es fundamental romper con el racismo epistémico. Hay que incorporar a estos autores a los currículos universitarios y al canon de pensamiento

de las izquierdas en América Latina. El hecho de que los marxistas negros pensarán desde el Caribe, África o Estados Unidos, no le quita su utilidad para el entendimiento y transformación revolucionaria de la realidad latinoamericana.

Referencias

- Arrighi, Giovanni. (1994). *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*. London: Verso.
- Biko, Steve. (1978). *I Write What I Like*. London: The Bowerdean Press.
- Blauner, Bob. (1972). *Racial Oppression in America*. New York: Harper & Row Publishers.
- Braudel, Fernand. (1979). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XVe-XVIIIe Siècle)*: Volume 1 *Les structures du quotidien*; Volume 2 *Les jeux de l'échange*; Volume 3 *Les temps du monde*. Paris: Armand Colin.
- Carmichael, Stokely & Hamilton, Charles V. (1967). *Black Power: Politics of Liberation in America*. New York: Random House.
- Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Cox, Oliver C. (1948). *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*. New York: Monthly Review Press.
- Cox, Oliver C. (1959). *The Foundations of Capitalism*. London: Peter Owen.
- Cox, Oliver C. (1964). *Capitalism as a System*. New York: Monthly Review Press.
- Cruse, Harold. (1962). "Revolutionary Nationalism and the Afro-American". , 2,(3): 12-25.
- Drake, St. Clair & Clayton, Horace R. (1945). *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*. (Chicago: Harcourt, Brace and Company)
- Dubois, W.E.B. (1935). *Black Reconstruction in America 1860-1880*. Philadelphia: Albert Saifer Publisher.
- Dubois, W.E.B. (1971). *W.E.B. Dubois Speaks: Speeches and Addresses 1920-1963*. New York: Pathfinder Press.
- Fanon, Frantz. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Les Éditions du Seuil.
- Fanon, Frantz. (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions François Maspero.
- Fanon, Frantz. (2016). *Leer a Fanon, medio siglo después*. México: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Flórez Galindo, Alberto. (1980). *La agonía de Mariátegui*. Lima: DESCO.

- Hall, Stuart. (1980). Race, Articulation and Societies Structured in Dominance, en UNESCO (editor) *Sociological Theories: Race and Colonialism*, (pp. 305-345). Paris: UNESCO.
- Haywood, Harry. (1948). *Negro Liberation*. New York: International Publishers.
- Nkrumah, Kwame. (1970). *Class Struggle in Africa*. New York: International Publishers.
- Quijano, Aníbal. (1979). José Carlos Mariátegui: reencuentro y debates. Prólogo a 7 *Ensayos de la realidad peruana de José Carlos Mariátegui*. Caracas: Editorial Ayacucho.
- Quijano, Aníbal. (1981). *Introducción a Mariátegui*. México: Editorial Era.
- Quijano, Aníbal. (1991). Introducción. En: *José Carlos Mariátegui textos básicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal. (1992). Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. En: *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. (pp. 167-188). Lima: Editorial Amauta.
- Robinson, Cedric J. (1983). *Black Marxism. The making of the black radical tradition*. London: Zed Books.
- Robinson, Cedric J. (2000). *Black Marxism. The making of the black radical tradition*. London: Routledge, 2da Edición.
- Roediger, David R. (1991). *The Wages of Whiteness*. London: Verso.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2010). *Epistemologías del Sur*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel. (1990). World-Systems Analysis: The Second Phase. *Review (Fernand Braudel Center)*, 13, (2) (Spring), 287-293.
- Wallerstein, Immanuel. (2000). Oliver C. Cox as World-Systems Analyst. *Research in Race and Ethnic Relations*, (11). 173-183.
- Williams, Eric. (1944). *Capitalism and Slavery*. Chapell Hill: The University of North Carolina Press.
- Wolpe, Harold. (1975). *The theory of internal colonization: the South African case*. En I. Oxaal (editor) *Beyond the Sociology of Development*. (pp. 105-120). London: Routledge & Kegan Paul.