



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Garcés, Helios F.

**CAPITALISMO RACIAL Y NARRATIVAS DE LIBERACIÓN: UNA
APROXIMACIÓN A CEDRIC J. ROBINSON DESDE EL ESTADO ESPAÑOL 1**

Tabula Rasa, núm. 28, 2018, Enero-Junio, pp. 123-137

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39656104006>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

LUZEA
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

CAPITALISMO RACIAL Y NARRATIVAS DE LIBERACIÓN: UNA APROXIMACIÓN A CEDRIC J. ROBINSON DESDE EL ESTADO ESPAÑOL¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n28.6>

HELIOS F. GARCÉS

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1083-3754

Investigador independiente

heliosfgarcés@gmail.com

Cómo citar este artículo: Garcés, H.F. (2018). Capitalismo racial y narrativas de liberación: una aproximación a Cedric J. Robinson desde el Estado español. *Tabula Rasa*, (28), 107-122.

Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.6>

Recibido: 15 de octubre de 2017

Aceptado: 12 de diciembre de 2017

Resumen:

Este artículo pretende recuperar algunos de los elementos fundamentales de la obra de Cedric J. Robinson para su discusión en el contexto del Estado español. Partiendo del concepto de capitalismo racial, ahonda en la necesidad de descolonizar las narrativas de liberación revolucionarias.

Palabras clave: capitalismo racial, antirracismo político, marxismo, decolonial, narrativas de liberación.

Racial Capitalism and Freedom Narratives: an approach to Cedric J. Robinson from Spanish state

Abstract:

This paper intends to recover several foundational elements in Cedric J. Robinson's work to discuss them within the framework of the Spanish state. Based on the notion of racial capitalism this paper delves into the need to decolonize revolutionary narratives of freedom.

Keywords: racial capitalism, political anti-racism, marxism, decolonial, narratives of freedom.

Capitalismo racial e narrativas da libertação: uma aproximação a Cedric J. Robinson a partir do Estado espanhol

Resumo:

O presente artigo busca retomar alguns dos elementos fundamentais da obra de Cedric J. Robinson para sua discussão no contexto do Estado espanhol. A partir do conceito

¹ Este artículo es producto de una investigación general sobre el concepto de «capitalismo racial» acuñado por Cedric J. Robinson y su importancia imprescindible en lo que respecta al desarrollo de un pensamiento crítico que rebase los límites occidentalocéntricos de las narrativas de liberación eurocentradas.



Édimbourg - 2018
Johanna Orduz

de capitalismo racial, aprofunda-se na necessidade de descolonizar as narrativas de libertação revolucionárias.

Palavras-chave: capitalismo racial, antirracismo político, marxismo, descolonial, narrativas de libertação.

*Schopenhauer, Kant, Nietzsche, naturalmente, los leí a todos.
No los respeto [...] No los respeto porque
me parece que emplearon la mayoría de su tiempo
discutiendo sobre cuestiones que no son realmente importantes.
Hay una revolución mundial en marcha. ¿Contra quién es esta revuelta?
Contra la estructura del poder. ¿La estructura americana del poder?
¡No! ¿La estructura francesa del poder? ¡No! ¿La estructura inglesa del poder?
¡No! Entonces, ¿qué estructura de poder?
Contra la estructura internacional del poder occidental.*

Malcolm X

Los límites raciales del marxismo

Si hay una obra crítica capaz de mostrar de forma implacable la incapacidad del marxismo occidentalocéntrico para desvelar el carácter racial, no solo del sistema capitalista que enfrenta, sino del proyecto civilizatorio en el que nace su propia narrativa de liberación política esa es, sin duda algún, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*. Cedric J. Robinson, (5 de noviembre de 1940 – 5 de junio de 2016) profesor en el departamento de Black Studies en el facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de California, Santa Bárbara (UCSB), dedica su mítico ensayo, publicado en 1983, a desgranar con extraordinaria lucidez las razones, las lógicas y genealogías propias de un concepto central –prácticamente inexplorado en castellano– para el heterogéneo pensamiento decolonial y para el emergente antirracismo político: el capitalismo racial.

En primer lugar, habría que advertir que este texto crucial del pensamiento crítico internacional no simboliza la simple y llana revancha anti marxista de un sujeto racializado; quien busque ese cliché condescendiente en sus páginas fracasará contundentemente. La posible y mediocre acusación sobre la postura reaccionaria de Cedric J. Robinson no se sostiene intelectual ni políticamente. Comprendemos que la primera acción justa del no blanco es reacción, que ante la arcaica tradición supremacista que legitima su definición verticalmente desde el poder la única opción posible es comenzar demoliendo radicalmente las condiciones de posibilidad de esta miserable tendencia. De hecho, «existir» –para el racializado de abajo–, en el contexto de la modernidad, «es rechazar las conminaciones de la cortesía». «Cada concesión a esta conminación de cortesía

nos construye como subciudadanos, como servidores, cuando nuestra condición se caracteriza por la injusticia, la desigualdad y las discriminaciones racistas» (Boumama, 2007).

No obstante, después de producirse esta primera reacción legítima y radical en un contexto de opresión racial, se acerca el tiempo de organizar políticamente la rabia. Nuestro autor habla y discute con la tradición marxista de tú a tú. No hay en su exhaustivo estudio ensayístico rastro alguno de complejo, de anhelo desesperado por alcanzar el paradigma integracionista de igualdad o de necesidad patológica de reconocimiento por parte de la estructura del poder colonial ni del pensamiento anticapitalista. Estamos ante un orden muy diferente de prioridades. Tal y como Fanon afirmara en *Piel negra, máscaras blancas*:

Si, como se puede ver, apelando a la humanidad, al sentimiento de la dignidad, al amor, a la caridad, nos sería fácil demostrar o hacer admitir que el negro es igual al blanco. Pero nuestro objetivo es otro muy distinto: lo que queremos es ayudar al negro a liberarse del arsenal complexual que ha germinado en el seno de la situación colonial. (Fanon, 2009, p.57)

Lejos de instalarse en un falso esencialismo identitario, producto patológico de la violencia estructural inherente a la situación colonial, el autor desarrolla rigurosamente su crítica en torno a las insuficiencias del materialismo socialista para dar cuenta de las luchas de liberación producidas más allá de la metrópoli. Desde la conformación de la clase trabajadora europea, pasando por la estructuración del mundo moderno de la burguesía occidental o el análisis sobre la conformación cultural de la teoría socialista, ni los complejos objetos de estudio propuestos por Robinson ni los enfoques críticos elegidos para abordarlos se enmarcan fácilmente en corrientes académicas afines a la postmodernidad eurocentrada o en los estudios culturales preconizados por los autores postcoloniales convencionales.

De hecho, tal y como Robin D.G. Kelley escribiera en el prólogo a la obra, Robinson se adelantó al célebre *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, de Paul Gilroy, en cuanto a la observación de un hecho insoslayable: la situación de centralidad que la gente africana ocupa en la conformación del mundo moderno occidental. Sin embargo, en los apuntes realizados sobre los límites del nacionalismo cultural y del absolutismo étnico, Gilroy, opta, escapando de relatos identitarios, por situar el legado histórico fundamental de la gente negra en aquello que, desde su punto de vista, los conecta fatalmente: la esclavitud trasatlántica. Mientras, Cedric J. Robinson, acude al pasado civilizatorio africano y, sin preocuparse por posibles alusiones al culturalismo, observa y define una continuidad radical entre las cosmovisiones de dichos pueblos antes de enfrentar el colonialismo y la esclavitud y las formas a través de las cuales estos han resistido y han combatido la opresión hasta el presente. La lucha de clases, por lo tanto,

se revela como una óptica insuficiente para explicar, tanto las formas de opresión que se ponen en marcha a partir de la modernidad a través del colonialismo y la esclavitud como las formas revolucionarias de resistencia y liberación que las comunidades afectadas presentan para combatirlas. En palabras de Richard Wright en *Hombre blanco escucha* (1959):

Sostengo que el efecto final de la Europa Blanca en Asia y África fue lanzar a millones de seres humanos a una especie de vacío espiritual; sostengo que impregnó sus vidas con un sentido de falta de sentido. Argumento que no fue simplemente el sufrimiento físico o la privación económica lo que ha puesto a más de mil millones y medio de personas de colores en un movimiento político violento... El concepto dinámico del vacío que debe llenarse, un vacío creado por un impacto irrefrenable y brutal del Occidente en mil millones y medio de personas, es más poderoso que el concepto de conflicto de clases, y más universal. (Robinson, 1983, p.301)

Así, *Black Marxism* da cuenta de aquello que gran parte de la denominada izquierda blanca teme porque no comprende, que ignora porque se niega a aceptar, que rechaza porque cuestiona los límites de su legado: cuál es el alcance de la violencia que se puso, y se pone, en marcha, y cómo respondieron, y responden, ante tal violencia sistémica otras tradiciones críticas. Esas tradiciones críticas albergan lógicas propias que no necesitan explicarse a través de las narrativas de liberación universalistas construidas en la historia local de Occidente. En este caso, no se trata de cualquier tradición, sino de lo que se ha denominado como la construcción de la Tradición Radical Negra.

Los orígenes del racismo

Black Marxism se ocupa de rastrear de forma poco convencional la aparición, formulación y sistematización de la sensibilidad racial, así como sus mutaciones, consecuencias ideológicas y sociales. En esta genealogía del racismo, el violento encubrimiento de los pueblos africanos fue, tal y como hemos afirmado, necesario y central dada la importancia fundamental de la esclavitud trasatlántica en la construcción material y epistemológica del mundo moderno. El cálculo racial se prepara, no obstante, mucho antes, en el seno del territorio que hoy conocemos como Europa:

El racismo, como he intentado demostrar, se extendió profundamente en las entrañas de la cultura occidental, negando sus variantes relaciones sociales de producción y distorsionando sus contradicciones inherentes. La comprensión de la configuración particular de la ideología racista y de la cultura occidental tiene que ser revisada históricamente a través de épocas sucesivas de dominación violenta y extracción social que afectaron

directamente a los pueblos europeos durante la mayor parte de dos milenios. El racismo insinuaba no sólo las estructuras sociales, formas de propiedad y modos de producción medievales, feudales y capitalistas, sino también los mismos valores y tradiciones de conciencia a través de los cuales los pueblos de estas épocas llegaron a comprender sus mundos y sus experiencias. (Robinson, 1983, p.66)

Es decir, los orígenes sociales, psicológicos y culturales del relato racial se anticipan al capitalismo y forman una pieza organizadora del propio sistema mundo. El desarrollo histórico del capitalismo fue influenciado por las particulares fuerzas del racismo y el nacionalismo, por lo tanto, es insuficiente afirmar que la civilización europea es producto del capitalismo. Al contrario, el carácter ideológico del capitalismo, en toda su complejidad, solo puede ser entendido adecuadamente si es analizado considerando rigurosamente el contexto histórico, cultural y social de su aparición. El capitalismo no produce una civilización. El capitalismo es un sistema económico que forma parte imprescindible de un proyecto civilizatorio: la modernidad occidental (Grosfoguel, 2016).

La categoría de «raza» no debe percibirse entonces como un ente abstracto, como mera fantasmagoría conceptual, sino que, a partir de la modernidad, funciona como racionalización estatal de la dominación, la explotación y el exterminio de los otros no europeos. No existe «raza» al margen de las relaciones sociales que constituyen el proceso de «racialización». Por lo tanto, los sujetos blancos también son racializados, solo que como superiores (Grosfoguel, 2011, p. 98-99)²:

El hecho de que el término racializado se use para referirse sólo a los *indígenas* demuestra que la raza se piensa a menudo fuera de cualquier relación social. Ahora bien, si los nativos están racializados, los blancos también son racializados. Representan una raza social, dotada de privilegios sociales. Por lo tanto, no hay racializados, sino más bien los procesos de racialización que constituyen los *indígenas* y los blancos. Así, nuestra condición racial es inseparable de la cuestión del poder y, por tanto, de la del Estado que determina políticamente la existencia de los privilegios raciales. Dicho esto, para nosotros, el Estado no es un bloque homogéneo que sería una herramienta simple de la raza social dominante. Es un campo estratégico, el organizador del polo racial blanco. Es un espacio conflictivo en el que se organizan y recomponen las estrategias del bloque en el poder. (Nadi, 2017)

² «La racialización ocurre a través de marcar cuerpos. Algunos cuerpos son racializados como superiores y otros cuerpos son racializados como inferiores. El punto importante para Fanon es que aquellos sujetos localizados en el lado superior de la línea de lo humano viven en lo que él llama la 'zona del ser', mientras que aquellos sujetos que viven en el lado inferior de esta línea viven en la zona del no-ser... En la zona del ser, los sujetos, por razones de ser racializados como seres superiores, no viven opresión racial sino privilegio racial... En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial» (Grosfoguel, 2011).

La ideología de la «raza» es, entonces, la epistemología base, uno de los principios ordenadores de la racionalidad cultural occidental. No podemos mantener más el equívoco tradicional marxista de que nos enfrentamos a una simple derivación de la economía política ni a una super estructura del capitalismo global. En cambio, pretendemos situar en sus coordenadas lo que consideramos el sustrato cultural en el que se desarrolla la civilización que produce el capitalismo. El racismo no es entonces una herramienta del capitalismo, el propio capitalismo es racial.

Robinson y Cesáire: poética y política decolonial

A pesar de que tal y como escribiera Cornel West: «sencillamente no hay nada como ello (*Black Marxism*) en la historia del pensamiento radical negro», podríamos afirmar que hay entre la *Carta a Maurice Thorez* de Aimé Cesáire y el *Black Marxism* de Robinson una relación de hermandad e interesante complementariedad. Aunque en un principio tal comparación pudiera resultar excesiva o sorprendente, existen razones de peso para animar a la lectura paralela de los dos textos. En su histórica carta, Cesáire explica las razones de su dimisión como cargo del Partido Comunista después de una larga trayectoria como militante y alcalde de Fort de France. Su lenguaje, como de costumbre, es poético y afilado; su crítica a la izquierda goza de extraordinaria salud.

No hay ni un apunte actual de justicia a lo que hoy llamamos izquierda blanca que no deba pasar por una reconsideración de los términos establecidos por el inmenso poeta en dicho texto. La *Carta a Maurice Thorez* representa una inyección de dignidad para la conciencia radical del colonizado; también es una lección de inteligencia y autonomía política que evidencia letalmente la falsa asunción de superioridad moral adquirida por el propio anticapitalismo eurocentrado:

En todo caso, es incuestionable que nuestra lucha, la lucha de los pueblos colonizados contra el colonialismo, la lucha de los pueblos de color contra el racismo, es mucho más compleja, es, a mi juicio, de una naturaleza muy distinta a la lucha del obrero francés contra el capitalismo francés y de ningún modo podría ser considerada una parte, como un fragmento de esta lucha. (Cesáire, 2006, p.79)

El giro decolonial de Cesáire rompe con un anhelo enfermizo que mantiene a los pueblos colonizados en la subordinación intelectual que fundamenta parte de la propia estructura colonial: la necesidad de definirse políticamente a través de los proyectos de liberación del blanco. Los ejemplos actuales son claros y albergan una genealogía colonial específica. En la metrópoli, el poder blanco, a través de sus instituciones y gracias a la dependencia económica, moral y política de gran parte del asociacionismo intercultural convencional, ha vehiculado con éxito el mayor deseo inconsciente de los racializados de abajo en un contexto de subalternización

racial: ser integrados en las lógicas, identidades y maneras de la modernidad occidental. Es el mayor éxito civilizatorio de la modernidad occidental que, incluso cuando se busca una salida a la opresión estructural, el único horizonte asumible por un número considerable de los propios racializados de abajo sea adherirse, fascinados, a las narrativas de liberación occidentalocéntricas. Césaire rechaza ese hechizo y lo hace públicamente, dirigiéndose a su secretario general, poniendo ante la luz las deficiencias de una organización política como el Partido Comunista en lo que respecta a su relación con la causa anticolonial. Cedric J. Robinson desarrolla teóricamente el grito de dignidad de Césaire. Pero lejos de esta demarcación pedagógica hay que advertirlo: hay poética en *Black Marxism*, hay teorización en *Carta a Maurice Thorez*.

Si, aparentemente, abordamos esta cuestión sin atender a los innumerables matices que trae consigo es con la intención de provocar estratégicamente la apertura de un campo de reflexión traumático sin dejar escapatoria a la sofisticación. Ni Césaire ni Robinson claman por un particularismo cultural sectario, sino por una relación crítica de amor descolonial con los legados de sus propias genealogías en diálogo y discusión con otras epistemologías. Por lo tanto, nuestra función no es lanzar juicios morales sobre lo que deben hacer o no los individuos postcoloniales y no blancos, sino describir parte del enfermizo marco que atrapa a las comunidades humanas en busca de una liberación decolonial y construir una propuesta política. La única manera de ser reconocidos por el poder –no solo como afines, sino también como antagonistas políticos–, es aviniéndose a lógicas de liberación que forman parte del estricto legado occidental y afianzando la orientación civilizatoria de las proclamas políticas en cuestión. La solidificación de esta necesidad y la aceptación de las condiciones impuestas cumplen en el interior de las subjetividades racializadas con el particular proyecto de la subalternización colonial. Esta claudicación tiene consecuencias en la construcción de los proyectos políticos con la que tales sujetos, asociados en organizaciones, se comprometen.

Tras haber inculcado a través de los siglos y de la fuerza bruta un hondo sentimiento social de inferioridad en los pueblos racializados, el rechazo visceral, casi corporal, a las coordenadas de lo que podríamos llamar «la cultura de los padres» –con todas las precauciones que el término manoseado de «cultura» merece–; el desprecio por la tradición propia, por la epistemología de los propios ancestros está irremediamente en el ambiente. La colonización es un hecho deleznable, atroz, injusto y, hasta ahí, colonizados e izquierda anticapitalista podrían, actualmente, llegar a un acuerdo. El anquilosamiento de determinadas facetas de la propia tradición en la situación de violencia colonial ofrece una justificación letal para abandonarla por completo a los ojos del relato aparentemente omnipotente de la modernidad occidental.

Es precisamente ahí donde se construye la trampa, el espejismo, la mentira. De hecho, la interiorización de este maniqueísmo forma parte de la alienación sistemática de la modernidad occidental en su aspecto ontológico: la colonialidad

del ser (Maldonado Torres, 2007). Cada epistemología alberga en su propio seno un diálogo intra epistémico inevitable. Cada tradición produce, gestiona y enfrenta tensiones, luchas semánticas, sociales y políticas por el significado y el poder que la impulsan, modifican y transforman. Descentrarnos de la modernidad –desligarnos por completo no es factible– implica reconectar con la propia singularidad sin construir un excepcionalismo etnicista útil al multiculturalismo liberal. Tomando consciencia de cada singularidad en toda su heterogeneidad, observando a través de qué métodos han sido atrofiados los saberes y sometida la propia subjetividad colectiva, podemos poner en marcha lo que Sirin Adlbi Sibai denomina «ejercicios de introspección dialógica intracultural» (Sibai, 2016). La autora retoma el aporte realizado por el filósofo marroquí Taha Abderrahman en torno a la construcción de una epistemología ética desde la que iniciar un diálogo real entre narrativas que no se perciben como la única interpretación posible del mundo, sino como centros en movimiento de sí mismas abiertos hacia otros centros (Dussel, 2010). Ese diálogo es, o debe ser, un diálogo revolucionario en el que se piensen propuestas políticas reales y rupturistas. Al fin y al cabo, la lucha decolonial implica una dosis considerable de creatividad y osadía: «¿Queremos ser ciudadanos ordinarios de una sociedad colmada de injusticias, de una sociedad sin ideal?; ¿sin espiritualidad?; ¿queremos ser únicamente “Franceses como los otros”, de origen, de color, de culturas diferentes pero a pesar de todo “Franceses como los otros” ?; ¿Queremos únicamente champagne halal, Coca Cola no sionista y la desaparición de “Tintín en el Congo” de las librerías? ¡Evidentemente no!» (Khiari, 2012).

Hacia un re-centramiento crítico decolonial

¿Qué hacer? Descentrados de la relación con los propios ancestros, obligados a centrarnos –es decir, integrarnos– en la modernidad occidental, se acepta el complejo y peligroso desafío del re-centramiento crítico en la propia condición herida. Las palabras de Hatem Bazian, aunque en un principio circunscritas a la tradición islámica, pueden servirnos de catapulta para repensar esta situación desde cualquier episteme sometida:

Este «re-centrar» implica reafirmar la continuidad con el pasado, que no puede estar presente en la forma distorsionada de un enfoque de veneración neo-tradicional o nostálgico. Una continuidad con el pasado significa centrar y localizar lo epistémico dentro de sus confines y emprender un proceso de costura intelectual de los tejidos desgarrados de la tradición islámica con todas sus complejidades, contradicciones, afirmaciones, negaciones y pronunciamientos categóricos y especulativos. (Bazian, 2016)

Robinson se embarca en una arqueología de la Resistencia Negra que revisa legados, resitúa prioridades y presenta formas de lucha estratégicamente invisibilizadas. Reconecta con una antigua tradición radical de lucha, no

para construir meros símbolos sentimentales sino para destapar una línea de continuidad en la articulación de respuestas políticas y visiones críticas sobre la realidad del poder. El legado intelectual de nuestro autor representa un ejemplo de re-centramiento decolonial en las coordenadas propias desde las que es posible construir un proyecto político revolucionario. Desde esas coordenadas, consciente y revestido de dignidad, se encuentra un sujeto político colectivo que se implica en un diálogo pluriversal con otras tradiciones críticas. A veces, ese sujeto político renovado puede resultar rudo, pero tan solo sitúa las cosas en su contexto.

La relación de este histórico texto con el marxismo se muestra a través de un diálogo que se modula en una relación intermitente de aparente acercamiento y lejanía, de reconocimiento, tensión y ruptura; pero es imposible comprender esta sutil intermitencia sin atender a lo siguiente: ¿Qué es lo que el racializado de abajo, fascinado con las narrativas de liberación occidentalocéntricas, pasa por alto? Paradójicamente, lo mismo que ignora el racializado en la blanquitud: la influencia precisa del racismo en la conciencia de la inteligencia radical europea. El marxismo se edifica en el seno de una genealogía cultural determinada, de una etnicidad situada geopolíticamente en la historia. Según Cedric J. Robinson, si esta importante evidencia es generalmente invisibilizada no es sino a causa del efecto de una de las limitaciones intelectuales clave del materialismo histórico: el olvido de los profundos efectos de la cultura y de la experiencia histórica en la conformación de su propia perspectiva.

Todo ello hace que, Robin D.G. Kelley inspirado de nuevo en el trabajo de Cedric J. Robinson lance el órdago definitivo. Para él, no es suficiente con reformular el marxismo para incluir las necesidades de los sujetos post-coloniales, todas las teorías políticas y sociales universalistas han de ser rechazadas. Es posible que esta actitud se confunda con el rechazo visceral postmoderno al universalismo, pero se trata de puntos de partida diferentes y de horizontes incomparables. ¿Qué clase de ruptura encarna entonces la propuesta de Robinson? Necesariamente hemos de reconocer la existencia de experiencias críticas atentas a la cuestión racial manifestadas desde el propio marxismo—desde un marxismo no eurocentrado—tales como las de José Carlos Mariátegui, Enrique Dussel o Angela Davis, entre tantos otros. No se plantea entonces que rebasar una tradición crítica en particular —en este caso las tradiciones occidentales— implique negarla, sino más bien reconsiderarla y tenerla en cuenta desde otro punto de vista muy diferente:

La modernidad ha creado en su propio seno resistencias de todo tipo. Resistencias de Blancos que ella oprime y resistencias de los pueblos que ella ha sometido a su dominación. Estas resistencias, las ideas que han desarrollado y sus conquistas parciales constituyen tantos (muchos) puntos de apoyo para trazar las vías de una alternativa decolonial a la modernidad. Digo bien, puntos de apoyo y no referencias que hay que tomar tal cual.

Tendremos que hacer también la crítica de un punto de vista decolonial; romper con el eurocentrismo que las ha marcado, habrá que retomarlas, al mismo tiempo que rebasarlas. (Khiari, 2012)

A propósito de esta cuestión, Robinson dedica gran parte de su ensayo a mostrar la compleja y rica relación crítica que gigantes de la tradición radical negra como W.E.B. Dubois, C.L.R James o Richard Wright articulan con el comunismo de sus épocas; cuáles son las simpatías y los ángulos muertos del movimiento para los mismos durante los innumerables giros, reconsideraciones y posiciones que definen sus trayectorias.

La cuestión de la esclavitud y el trabajo, la democracia moderna a través de las lentes de los intelectuales racializados de abajo, el papel de los radicales negros y sus élites en la metrópoli; el exhaustivo mapeo realizado por el autor contribuye a romper con la necesidad enfermiza de acudir neuróticamente a un análisis marxista de las revoluciones negras; ruptura que inesperadamente implica una relación de diálogo con el propio marxismo. Al igual que Enrique Dussel, al explicar desde el giro decolonial la relación simbólica y mesiánica de los campesinos mexicanos revolucionarios con el icono de la Virgen de Guadalupe y sus ancestros prehispánicos –inexplicable desde el punto de vista de los jacobinos ilustrados– C.L.R James hace mención en *Los jacobinos negros* a como la propia tradición africana vehicula los impulsos revolucionarios de los oprimidos en Haití:

El Voodoo era el médium de la conspiración. A pesar de todas las prohibiciones, los esclavos viajaban millas para cantar, bailar y practicar sus ritos y hablar; y ahora, durante la revolución, para escuchar las noticias políticas y hacer sus planes [...] Uno no necesita educación o estímulo para acariciar un sueño de libertad. En sus celebraciones de Voodoo, su propio culto africano, durante la media noche bailaban y cantaban su canción favorita: *Eh! Eh! Bomba! Heu! Heu! Canga, bafioté! Canga, Mounedele! Canga, dokila! Canga, li!* «Juramos destruir a los blancos y todas sus posesiones; déjanos morir si no cumplimos con este voto». (Robinson, 1983, p. 275)

Desde el anclaje ideológico en lo que la pensadora musulmana decolonial, Sirin Adlbi Sibai, llama la cárcel epistemológico-existencial espacio-temporal y estética de la modernidad, es imposible comprender las razones por las cuáles los racializados de abajo experimentan la revolución a través de sus propios legados. La narcisista autoimagen de la izquierda anticapitalista eurocentrada, estancada en el ánimo racial que inconscientemente configura sus propuestas de emancipación, ve en los legados de los sujetos oprimidos de la colonia y la plantación nada más que gestos exóticos más o menos sistematizados; aspavientos de folklore, rudimentos culturales de superstición o particularismos que deben ser superados si la voluntad de los individuos sometidos es la liberación. Este falso sentido de superioridad tiene, de hecho, consecuencias materiales en la construcción de la izquierda occidentalizada.

Afincados en tal pedestal, numerosos intelectuales orgánicos de la izquierda han producido una pedagogía de la tolerancia embebida de la ideología racial en sus bienintencionados intentos por gestionar la diferencia y combatir los aspectos más groseros del racismo social. Este ejercicio de acercamiento a la cuestión del racismo –que no supera el paradigma colonial en su dimensión epistémica ni ontológica– sigue promulgando la condescendiente y peligrosa idea de que a través de una suerte de tolerancia estratégica los propios racializados abandonarán sus legados, sus saberes y entrarán en la modernidad occidental. Se trata de una forma de paternalismo racista que pasa inadvertido por su frecuente sofisticación y que explica gran parte de las dificultades en el abordaje de las alianzas entre sujetos racializados e izquierda occidentalizada. No obstante, teniendo en cuenta el contexto, es necesario hacer las aclaraciones de rigor: «¿Hay que entender de lo precedente que condenamos en bloque la civilización blanca? ¿Hay que entender que magnificamos el pasado y que querríamos reconstruir sociedades desaparecidas desde hace mucho tiempo? Por supuesto que no [...]» (Khiari, 2012).

Capitalismo racial y racismo antigitano en la modernidad española

Nos sorprendería que Cedric J. Robinson, impulsor de una genealogía intra-europea del racismo, hubiera olvidado el papel que los romaníes –nación racializada en la zona del no ser más antigua y numerosa del continente europeo– cumplieron en la misma si no nos encontrásemos ante lo que consideramos un clásico internacional de la historiografía crítica occidental: la invisibilización de los Roma. No obstante, no se trata de un reproche. No exigimos omnipotencia intelectual al pensador.

El rechazo social occidental a los Roma está presente en nuestros territorios desde sus primeros contactos con lo que hoy denominamos Europa. Desde el inicio son percibidos con recelosa curiosidad exótica al mismo tiempo que rechazados y asediados con contundente visceralidad. En el seno semántico de esta relación bipolar de atracción y odio –de la que ningún proceso de racialización se libra– se configura, desde las cortes europeas, una narrativa sobre la humanidad romaní que en base a su subalternización/racialización justificará su opresión sistemática institucional en todo el territorio a partir de la modernidad y del surgimiento del Estado moderno.

No obstante, es necesario recordar que, tal y como Isaac Motos señalara en *Lo que no se olvida: 1499-1978* (2009), el primer documento jurídico de la historia europea referente a los gitanos data del año 1386, siglo XIV, y hace mención a la cesión de nada menos que cuarenta familias romaníes esclavizadas por el príncipe Dan de Valaquia, actual Rumania. La institución de la esclavitud de los romaníes –constituida a partir de las pérdidas humanas ocasionadas por la peste europea en 1346– no fue abolida hasta el año 1856. Explotación material e

inferiorización epistémica representan procesos interconectados de la opresión, la homogeneización forzosa y la persecución de la diferencia romaní sobre la que se construye el antigitanismo moderno. Por otra parte, los gitanos perseguidos en el Reino de España desde 1499, además de ser obligados a ligarse a la tierra y poner su fuerza de trabajo al servicio de señores feudales, tendrán, hasta el siglo XVII, tres destinos principales: galeras, minas y arsenales, espacios de trabajos forzados destinados a la acumulación de capital para el Estado moderno español. Basten algunos ejemplos históricos para ilustrar este hecho:

Así, Don Juan de Austria capturó a muchos gitanos «por la necesidad que había de gente para el remo» según expresó a Felipe II. Thompson comprobó como en el periodo de 1586-1589, el porcentaje de gitanos destinados a galeras era el 2,9 % el total de galeotas, cuando esta minoría no representaba ni el 0.5% del total de la población [...]. (Martínez Martínez, 1995, p.4)

En 1637 la falta de remeros para galeras era grande, aunque se habían dado órdenes a los tribunales de condenar a ellas el mayor número posible de delincuentes, y se ordenó hacer una redada de gitanos y esclavos. (Zoido Naranjo, 1999, p.104)

Generalmente, incluso en sus versiones más bien intencionadas, se ha observado en la historia de opresión interna que el Estado español puso en marcha contra las comunidades gitanas, la expresión más o menos irracional del arcaico desprecio por la diferencia inherente a la naturaleza humana. No deja de ser sintomático que la particular tradición de la *gitanología*, no haya conseguido captar, a pesar de su saber historiográfico formal, la superficialidad intelectual de este enfoque moral interesado sobre el racismo. Ese enfoque – dominante también en la izquierda occidentalizada– que escapa a la aceptación de la responsabilidad, ideológica y ética del Estado moderno en la producción de muerte colectiva, mutilación, servidumbre y sometimiento ha limitado los alcances de las investigaciones realizadas sobre la situación del pueblo gitano y otras comunidades hasta el presente.

Existe en nuestro territorio una peligrosa amnesia generalizada en torno a la verdadera naturaleza de la persecución de los gitanos que es fortalecida gracias a una percepción del racismo blanda, insuficiente, promocionada por las lógicas liberales de la diversidad y de la integración. Se olvida voluntariamente el hecho de que las instituciones intentaron exterminarlos al mismo tiempo que los explotaron hasta la muerte durante los procesos de recomposición del capital. Esta tendencia llegó a su punto álgido en el año 1749 a través de la denominada Prisión General de los Gitanos. Quizás, la imponente obra de Cedric J. Robinson pueda alumbrar espacios inertes de la interpretación tradicional sobre la opresión de los gitanos.

Se hace necesario apoyar las investigaciones dedicadas a retratar con dignidad una genealogía de las resistencias romaníes en Occidente. Esta revisión crítica ha de estar libre de las pulsiones esencialistas y románticas. El capitalismo es finalmente racial. El antirracismo moral ocupa en el Estado español todos los espacios de privilegio como discurso de mediación entre las asociaciones blancas no gubernamentales y las administraciones públicas. Esta forma de percibir el racismo, como mero paquete de ideas, prejuicios y estereotipos, desemboca en proyectos que frenan la articulación de organizaciones políticas antirracistas banalizando términos, gestos y luchas que todavía hoy nos resultan imprescindibles. Ciertamente, las heterarquías del poder son innumerables e inseparables. Existen, en íntima imbricación, otros principios organizadores del poder moderno que merecen atención tales como la sexualidad, el género, la espiritualidad (Grosfoguel, 2006). Todo ello supone aceptar de antemano las ausencias que atraviesan este pequeño texto. Sin embargo, la posibilidad de que esta cuestión sea atendida desde otras categorías y ópticas con la intención de profundizar por otros derroteros está presente para quien quiera sumarse.

Referencias

- Adlbi, S.S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bazian, H. (2017). *Ramadan: a decolonial centering moment*. Recuperado de: <http://www.hatembazian.com/content/ramadan-a-de-colonial-centering-moment/>.
- Boumama, S. (2007). *Le devoir d'impolitesse, l'indigène de la république*. Parti des indigènes de la République. Recuperado de: <http://indigenes-republique.fr/le-devoir-dimpolitesse/>
- Césaire, A. (2006). Carta a Maurice Thorez. En Césaire, A. *Discurso sobre el colonialismo* (p. 77-84). Madrid: Akal Ediciones.
- Dussel, E. (2010). El siglo XXI: nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Signos Filosóficos*, Vol. XII (23), 119-140.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía-política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 17-48. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600402>
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En *Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer* (IV Seminario de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, Fundación CIDOB, Barcelona). Recuperado de: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>

Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria, y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la Modernidad/Colonialidad. *Tabula Rasa*, 25, 153-174. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n25/1794-2489-tara-25-00153.pdf>

Khiari, S. (2012). *La modernidad es el opio del pueblo*. PIR. Recuperado de: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/la-modernidad-es-el-opio-del-pueblo.html>

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-168. Bogotá, IESCO-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Recuperado de: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>

Martínez Martínez, M. (1995). Los gitanos en el sureste peninsular de los siglos XV y XVI. *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras*. 14, 91-102. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=81803>

Motos Pérez, I. (2009). Lo que no se olvida: 1499-1978. *Anales de Historia Contemporánea. Universidad de Murcia*. 25, 57-74 Recuperado de: <http://revistas.um.es/analeshc/article/view/71681>

Nadi, S. (2017). *Qu'est-ce que la lutte des races sociales?* Parti des indigènes de la republique. PIR. Recuperado de: <http://indigenes-republique.fr/quest-ce-que-la-lutte-des-races-sociales/>

Robinson, C.J. (1983). *Black Marxism. The making of the black radical tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Wright, R. (1959). *Escucha, hombre blanco*. Buenos Aires: Sudamericana.

Zoido Naranjo, A. (1999). *La prisión general de los gitanos y los orígenes de lo flamenco*. Sevilla: Portada Editorial.