



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.; Ndlovu, Morgan
Sobre la decolonialidad negra marxista
Tabula Rasa, núm. 42, 2022, -Junio, pp. 92-122
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39671964004>

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

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

Sobre la decolonialidad negra marxista

<https://doi.org/10.25058/20112742.n42.04>

SABELO J. NDLOVU-GATSHENI¹

Universität Bayreuth², Deutschland

Sabelo.Ndlovu-Gatsheni@uni-bayreuth.de

MORGAN NDLOVU³

University of South Africa⁴

NdlovuMO@unizulu.ac.za

Cómo citar este artículo: Ndlovu-Gatsheni, S. J. & Ndlovu, M. (2022) Sobre la decolonialidad negra marxista. *Tabula Rasa*, 42, 97-122. <https://doi.org/10.25058/20112742.n42.04>

Recibido: 20 de noviembre de 2021

Aceptado: 04 de marzo de 2022

Resumen:

Este artículo analiza la complementariedad del marxismo (la versión democrática del siglo XXI) y la decolonización (la decolonialidad radical del siglo XXI) como teorías vivas e ideas verdaderas de liberación. Se centra en las articulaciones del marxismo y la liberación negra hechas por figuras negras selectas, como Aimé Césaire, Abdel Khaliq Mahgoub, Amílcar Cabral y Walter Rodney. Dichas figuras produjeron lo que aquí se presenta como decolonialidad marxista negra. En el centro de esta decolonialidad marxista negra se encuentran las intersecciones del marxismo y la decolonización para ahondar el análisis del capitalismo y el colonialismo como fuentes inextricablemente entrelazadas de problemas modernos. No solo se amplía el marxismo ortodoxo para reflexionar sobre la condición Negra sino que también se democratiza para abrirlo y acoger otros movimientos de liberación antirracistas, antiesclavitud, anticapitalistas, anticolonialistas y sexistas antiheteropatriarcales. La decolonización del siglo XX también se extiende más allá de su captura por las elites burguesas que quisieron reemplazar los colonialistas blancos sin cambiar el sistema-mundo moderno con sus jerarquías raciales y su ideología de género.

Palabras clave: decolonialidad marxista negra, marxismo democrático, decolonización, decolonialidad.

On Black Marxist Decoloniality

Abstract:

This article analyses the complementarity of Marxism (the democratic version of the

¹ Ph.D. Historia, University of Zimbabwe.

² Profesor de Epistemologías del Sur global.

³ Ph.D. Antropología social, Monash University.

⁴ Profesor en el Departamento de Antropología y Estudios sobre el Desarrollo.



Porto
Johanna Orduz

21st century) and decolonization (the radical decoloniality of the 21st century) as living theories and true ideas of liberation. Its focus is on the articulations of Marxism and Black liberation by such selected Black figures such as Aime Cesaire, Abdel Khaliq Mahgoub, Amílcar Cabral and Walter Rodney. These figures produced what is introduced here as Black Marxist decoloniality. At the centre of this Black Marxist decoloniality is the intersections of Marxism and decolonization to deepen the analysis of capitalism and colonialism as inextricably intertwined sources of modern problems. Orthodoxy Marxism is not only stretched so as to reflect on the Black condition but is also democratized to open it up to embrace other anti-racist, anti-slavery, anti-capitalist, anti-colonialist, and anti-heteropatriarchal sexist movements of liberation. The decolonization of the 20th century is equally stretched beyond its capture by bourgeois elites who sought to replace white colonialists without changing the racially hierarchical and gendered modern world system.

Keywords: Black Marxist decoloniality, Democratic Marxism, Decolonization, Decoloniality.

Sobre a decolonialidade negra marxista

Resumo:

Este artigo analisa a complementaridade do marxismo (a versão democrática do século XXI) e a decolonização (a decolonialidade radical do século XXI) como teorias vivas e ideias verdadeiras de liberação. Centra-se nas articulações do marxismo e a liberação negra feitas por figuras seletas como Aimé Cesaire, Abdel Khaliq Mahgoub, Amílcar Cabral e Walter Rodney. Tais figuras produziram o que aqui se apresenta como decolonialidade marxista negra. No centro desta decolonialidade marxista negra encontram-se as intersecções do marxismo e a decolonialização para aprofundar na análise do capitalismo e o colonialismo como fontes inextricavelmente entrelaçadas de problemas modernos. Não só se estica o marxismo ortodoxo para refletir sobre a condição Negra mas, também, se democratiza para abri-lo e abranger outros movimentos de liberação antirracistas, antiescravistas, anticapitalistas, anticoloniais e sexistas anti-heteropatriarcais. A decolonização do século XX também se entende além de sua captura pelas elites burguesas que quiseram substituir os colonialistas brancos sem modificar o sistema-mundo moderno com suas hierarquias raciais e sua ideologia de gênero.

Palavras-chave: decolonialidade marxista negra, marxismo democrático, decolonização, decolonialidade.

Introducción

En nuestro libro *Marxism and Decolonization in the 21st Century: Living Theories and True Ideas* [Marxismo y decolonización en el siglo XXI: teorías vivas e ideas verdaderas], publicado este año (2022, London: Routledge),

planteamos que los puntos más fructíferos de engranaje del marxismo y la decolonización no radican en las obras abstractas del marxismo occidental, sino en las obras e ideas de los marxistas negros y africanos que participaron en las luchas reales de liberación, como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah, Walter Rodney, Samir Amin y otros. Son estas biografías de marxistas activos las que demuestran empíricamente no solo las intersecciones y convergencias, sino también las tensiones y ambigüedades en construcción de lo que en este artículo se presenta como decolonialidad marxista negra. El concepto de decolonialidad marxista negra se basa en una combinación de interpretaciones tomadas de la obra seminal de Cedric J. Robinson titulada *Black Marxism: The Marking of Black Radical Tradition* (2000), la creciente literatura de los teóricos latinoamericanos de la modernidad/colonialidad sobre la colonialidad y decolonialidad, así como un profundo aprecio histórico de las luchas negras/africanas que existen realmente, las actividades revolucionarias y los escritos políticos de Césaire, Cabral, Rodney, Abdel Khaliq Mahgoub y muchos otros que quedan por fuera de este artículo.

Para avanzar en el análisis, este artículo presenta detalles biográficos de Aimé Césaire y su crítica al Partido Comunista Francés, el marxista sudanés Abdel Khaliq Mahgoub y su animada defensa del valor del marxismo para la liberación nacional africana, Amílcar Cabral y su prolongación del marxismo, y Walter Rodney con su articulación del marxismo como metodología e ideología de la liberación nacional africana. La importancia de este engrane biográfico con el marxismo negro africano que aporta fructíferas revelaciones sobre cómo llegaron a considerar el marxismo indispensable en las luchas de liberación nacional.

En términos de antecedentes inmediatos del presente estudio, es importante recordar que el resurgimiento del marxismo y la decolonización en el siglo XXI presenta un contraste directo con los pronunciamientos de académicos liberales conservadores como Francis Fukuyama (1992), quien al final de la Guerra Fría, pensó que el marxismo y su visión del socialismo/comunismo había sido derrotada por la ideología neoliberal burguesa occidental de la democracia y los derechos humanos. En esa época, Fukuyama (1992, p.xi) propuso el «fin de la historia» y «el último hombre», pues pensaba que todas las demás ideologías habían sido «conquistadas» por la ideología democrática liberal moderna. Esto lo motivó el colapso de la Unión Soviética, la caída del Muro de Berlín y la consiguiente implosión de los regímenes comunistas en el este y el centro de Europa, que fueron aclamados como una señal del triunfo inexorable del liberalismo occidental sobre la ideología marxista y otras visiones del mundo. Fukuyama (1992, p.xi) tuvo la audacia de afirmar que el liberalismo estaba destinado a constituir el «punto final de la evolución ideológica del género humano» y convertirse en «la forma final del gobierno humano».

El pronunciamiento de Fukuyama sobre el fin de la historia reveló su ignorancia de la resiliencia de la liberación de las tradiciones marxistas e inspiradas en la decolonización, que seguía desafiando todos los deseos de verlas muertas y enterradas. El marxismo se intersecta fácilmente con la decolonización para animar diversas luchas contemporáneas antirracistas, antiesclavistas, anticoloniales, antiimperialistas, antipatriarcales y anticapitalistas, en especial en el Sur global, donde el proyecto de decolonización se ha mantenido incompleto. Es esta realidad lo que llevó al sociólogo portugués y líder en la defensa de las epistemologías del Sur Boaventura de Sousa Santos (2018, p.1) a definir el Sur global en términos de «Sur antiimperialista» para subrayar una región geopolítica habitada por un pueblo que «padeció la injusticia, la opresión y la destrucción causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado». El Sur global había seguido produciendo de manera consistente textos rebeldes por pensadores como Aimé Césaire, Kwame Nkrumah, Walter Rodney, Cedric Robinson, Frantz Fanon, Samir Amin, Amílcar Cabral, Dipesh Chakrabarty, Steve Bantu Biko, Enrique Dussel, Kwame Ture, Kwei Armah y otros. El intelectual iraní Hamid Dabashi (2019, p.125) destacó las cualidades únicas de los textos disruptivos dentro de los que el marxismo y la decolonización se intersectaban de manera tendenciosa:

Estos son textos disruptivos que no encajan ni pertenecen a ninguna disciplina, campo o departamento específico. Por lo general retan y se portan mal donde se los ponga y donde se espere que sirvan y aporten a una u otra disciplina. Estos textos se desaprueban a sí mismos para su apropiación y puesta en práctica por parte de cualquier disciplina o disposición académica que espere que olviden su origen militante y sus disposiciones desafiantes.

Esto se debe principalmente a que «están escritos con sangre y lágrimas» (Dabashi 2019, p.125) —la sangre y las lágrimas de los esclavizados, los colonizados, los racializados, los feminizados, los desposeídos y cómo no, los desmembrados y deshumanizados—. Pero antes de profundizar en aspectos claves de la decolonialidad marxista negra, presentemos brevemente a Karl Marx y el marxismo.

El marxismo como visión planetaria de la liberación

Las intervenciones epistémicas e ideológicas de Karl Marx sentaron una noción materialista histórica del mundo, por su crítica sistemática a las concepciones naturalistas, individualistas y capitalistas del mundo. Para Marx, el humano existía como un «ser creador de objetos» y esto determinaba el carácter humano. Marx elaboró:

El carácter *social* es el carácter universal de todo el movimiento; como la sociedad misma produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así esta es *producida* [por] él. [...]. La significación humana de la naturaleza solo existe para el

hombre *social*, porque solo en este caso la naturaleza es un *vínculo* con otros *hombres*, la base de su existencia para los otros y de su existencia para él. Solo entonces la naturaleza es la *base* de su propia experiencia *humana* y elemento vital de la realidad humana (Marx citado en Green, 1988, p.314).

El marxismo tenía características muy claras que lo diferenciaban de las concepciones idealistas burguesas del mundo. La primera es su énfasis en la materia como determinante de todas las demás empresas humanas y la conciencia humana, que ha llevado a algunos críticos a acusar el marxismo de reduccionismo económico. Sin embargo, la concepción materialista dialéctica de la historia humana se ha mantenido como una ciencia confiable de la sociedad humana. La segunda es su énfasis en la lucha de clases y la revolución proletaria. Su interés es la clase obrera antes que la burguesa. Es esta noción de la lucha de clases la que se eleva al nivel de una fuerza motriz de la historia humana. Como se verá a continuación, marxistas africanos como Amílcar Cabral refutaron la noción de la lucha de clases como fuerza motriz de la historia al debatir que en las sociedades donde no existieron casos en un momento particular de sus historias el marxismo clásico las pone por fuera de la historia humana. Aun cuando Friedrich Engels intentó ser específico y decir la «historia registrada» no la historia humana en general, no se resolvió el problema porque registrar la historia debe tener en cuenta incluso de las versiones orales en las sociedades anteriores al registro histórico. La tercera es su rechazo al individualismo abstracto y a hablar del ser humano social/colectivo. Algo muy atractivo sobre el marxismo han sido sus esfuerzos por movilizar a los obreros a escala planetaria al señalar que los obreros no tenían país y que el capitalismo es un problema planetario. Por consiguiente, no cabe duda de que el marxismo había surgido como marco epistémico y revolucionario poderoso y refrescante usable con fines políticos por los oprimidos del mundo.

Lo que también se hizo distintivo sobre la implementación del marxismo, especialmente en Europa, fueron sus intentos de construir lo que se conoció como las «Internacionales». La Primera Internacional, conocida como la Asociación Internacional de Trabajadores (International Workingman's Association, IWA), se organizó en 1864 y Marx y Engels también tuvieron una participación activa. El propósito y sin duda la tarea histórica de la «Primera Internacional» era sentar principios comunes, un programa revolucionario, una estrategia y tácticas del marxismo planetario. La «Primera Internacional» fue golpeada inevitablemente por problemas iniciales en la medida en que no se desplegó de manera genuina como una internacional marxista obrera, pues recibió a un grupo heterogéneo, entre quienes se contaban anarquistas, sindicalistas reformistas y nacionalistas. También se vio afectada por divisiones sobre las estrategias y las tácticas para librar una revolución socialista mundial (Wallerstein, 1984, pp.112-113).

La Primera Internacional dejó una buena base para la Segunda Internacional, que se lanzó en 1889. Millones de obreros se congregaron y el futuro del socialismo internacional pareció estar consolidándose y aprestándose para tomarse el mundo por asalto. La Segunda Internacional duró de 1889 a 1914, pero adoleció de lo que Rob Sewell (2014, p.1) llamó la «gran traición», en primer lugar porque nació en una época de «auge del capitalismo» y, en segundo lugar, los mismos líderes de los sindicatos se distanciaron cada vez más del marxismo y se acercaron al nacionalismo, la socialdemocracia y sus orientaciones reformistas. La política parlamentaria socavó las ideas de la revolución internacional socialista. Wallerstein (1984, p.114) planteó que:

Hubo un tercer debate en el siglo XIX. Fue el debate entre socialistas y nacionalistas, entre quienes defendían la primacía de los factores y la organización de clases y quienes buscaban organizarse en términos de alianzas entre clases para lograr el objetivo político de crear un nuevo Estado.

A pesar de esos contratiempos, el marxismo siguió animando a muchas personas, incluyendo a Vladimir Lenin y a León Trotsky, grandes pensadores, teóricos y revolucionarios comprometidos. Fueron Lenin y Trotsky los organizadores de la Tercera Internacional y quienes trataron de definir un programa internacionalista revolucionario claro y correcto. Los millones de obreros volvieron a responder con entusiasmo; desafortunadamente después de la muerte de Lenin en 1924 la Tercera Internacional tuvo que luchar contra el estalinismo y sus ideas del «socialismo en un país» (International Marxist Tendency, 2010). Los conflictos entre estalinistas y trotskistas terminaron con la expulsión de Trotsky y su facción del Partido Comunista y la Internacional. Trotsky fue exiliado. El ascenso del nazismo y el fascismo empeoró las cosas para la Tercera Internacional (International Marxist Tendency, 2010, pp.2-3).

Desde el exilio, Trotsky organizó la Cuarta Internacional en 1938, desafortunadamente fue asesinado en 1940. Hubo una crisis de liderazgo. La Cuarta Internacional nunca existió como organización operativa. La recuperación capitalista posterior a la Segunda Guerra Mundial desestabilizó a las organizaciones de la clase obrera, pues se vieron atraídas por las ideas de bienestar social y la socialdemocracia. Los «dilemas de la organización nacional como arma política del proletariado, tanto como organización en general y como organización al nivel del Estado-nación» se convirtió en la bandera del «eurocomunismo» (Wallerstein, 1984, p.122).

A pesar de esta crítica de Wallerstein, es importante poner de relieve cómo el marxismo y el socialismo fueron acogidos con entusiasmo por muchos líderes revolucionarios de los movimientos anticoloniales de liberación, como Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Moses Kotane, Robert

Mugabe, Samora Machel, Thomas Sankara, Chris Hani y muchos más, además de los fundadores de la tradición radical negra en la Diáspora africana, como William EB Du Bois, CLR James y muchos otros. Fue el marxismo lo que llevó la ecuación de la clase a las luchas anticoloniales. El marxismo y la decolonización se volvieron complementarios aun cuando algunos líderes africanos, como Nyerere defenderían un «socialismo africano» y teóricos de las luchas decolonizadoras, como Fanon pedirían una «extensión» del marxismo para considerar problemas exclusivos del mundo periférico, donde el «capitalismo racial» causaba estragos aparte de la explotación de clases (véase Robinson, 2000). Críticos del «marxismo occidental» como Cedric Robinson (2000) señalaron su incapacidad de captar y entender las condiciones de las personas representadas como negras, que eran víctimas de racismo. Por esta razón, Robinson escribió lo siguiente sobre el propósito de su obra:

Esta obra trata sobre la lucha de nuestro pueblo, la histórica lucha negra. Toma como premisa principal que para que un pueblo sobreviva en la lucha debe estar en sus propios términos: el saber colectivo que es una síntesis de la cultura y la experiencia de esa lucha. El pasado compartido es precioso, no por sí mismo, sino porque es la base de la conciencia, de saber, de ser. No puede negociarse a cambio de alianzas apropiadas ni traducirse en abstracciones o dogmas convenientes. Contiene la filosofía, teorías de la historia y prescripciones sociales inherentes a ella. Es un constructo que tiene sus propios términos, exigiendo sus propias verdades. He intentado aquí demostrar su autoridad. Más específicamente, he investigado los esfuerzos fallidos por presentar el ser histórico de los pueblos negros en un constructo de materialismo histórico, de significar nuestra existencia como simple oposición a la organización del capitalismo. (Robinson, 2000, prefacio)

Robinson ofreció una crítica del marxismo con matiz histórico como un pensamiento crítico limitado a lo europeo que no era aplicable sin más a otras situaciones del mundo por fuera de Europa y reveló cómo el privilegiar la clase obrera y la conciencia de clase ignoraba la importancia de los levantamientos, las resistencias y las luchas de los pueblos negros y africanos, y las luchas — comenzando con las luchas contra la esclavitud que tienen su epítome en la épica Revolución haitiana (1791-1804)—. Pese a esta crítica, el marxismo siguió gozando de un lugar de orgullo en las luchas de liberación negras y africanas hasta el colapso de la Unión Soviética en 1989 y aún después.

Aun cuando la *International Marxist Tendency* (2010, p.3) subrayó que: «La caída de la Unión Soviética ha servido para sembrar confusión y desorientación en el movimiento, y pone el sello final en la degeneración de los antiguos líderes estalinistas, muchos de quienes han pasado al ala de la reacción capitalista», los buenos marxistas siguieron usando el marxismo para analizar el capitalismo.

Incluso el *glasnost* y la *perestroika* de Mijaíl Gorbachov, que se convirtió en una forma de capitulación ideológica ante la democracia liberal occidental y su fundamentalismo de mercado, no pudieron dar sepultura al marxismo como metodología y como ciencia. Para traer a colación casos paradigmáticos de continuidad en la política y las luchas revolucionarias marxistas en la vida real, se puede ver la situación única de Latinoamérica, que se distingue por su rica historia de momentos revolucionarios, empezando con la épica Revolución haitiana (1791-1804), siguiendo con la Revolución mexicana (1910-1920), la Primavera guatemalteca (1944-1954), la Revolución boliviana (1952-1964), la Revolución cubana (1959-presente), la Revolución chilena (1970-1997), la Revolución nicaragüense/sandinista (1979-1990), hasta la Revolución bolivariana (1998-presente) (Becker, 2017). Las revoluciones cubana y bolivariana siguen ocupando un lugar de orgullo en los círculos marxistas radicales en Latinoamérica, pese a su confrontación con el imperio estadounidense, proclive a colapsar las fuerzas revolucionarias para imponer regímenes neoliberales de derecha que orbiten a su alrededor y le rindan cuentas a él. En países como Ecuador, Bolivia e incluso en Venezuela, puede verse la intersección de los movimientos sociales indígenas/endógenos con las formaciones marxistas y decoloniales.

En términos epistémicos, por consiguiente, puede decirse que la crisis que le acaeció al marxismo en los años 1990 tendió a afectar más lo que puede entenderse como «marxismo ortodoxo y vanguardista» divulgado por los partidos comunistas y que se impuso en la sociedad como «ideología de Estado». Esta es la versión de marxismo con sus tendencias estalinistas que cayó con el derrumbe de la Unión Soviética (Williams, 2013). Esta crítica apunta al problema de la «estalinización de la Unión Soviética», que tuvo consecuencias negativas para el marxismo del siglo XX, tal como los regímenes dictatoriales unipartidistas del siglo XX representados en Idi Amín Dada, de Uganda, y los regímenes dictatoriales plutocráticos y sobornables avalados por Occidente, simbolizados en Mobutu Sese Seko, de Zaire, que fue incapaz de llevar desarrollo y democracia, dieron muy mala fama a la decolonización del siglo XX. Quizás también puede plantearse que lo que sobrevivió a la caída de la Unión Soviética es el marxismo como ciencia y como metodología más que como ideología de Estado. En la obra de Immanuel Wallerstein, inspirada en el marxismo, y la de Samir Amín, teórico que siguió usando el marxismo para ofrecer una mejor comprensión de las mutaciones del capitalismo y para proponer posibles formas de enfrentarlo. Tal vez el regalo de la continuación del marxismo como ciencia y como metodología sea el «marxismo democrático del siglo XXI» (Williams, 2013).

Lo que es claro es que el «marxismo democrático» del siglo XXI ha sido posible gracias a cuatro factores principales. El primero es el reconocimiento de la importancia de la democracia para cualquier proyecto de emancipación (Williams,

2013, p.3). El segundo son los actuales «límites ecológicos del capitalismo», que confieren extrema urgencia a la recuperación de las ideas marxistas sobre ecología (Williams, 2013, p.3). El tercero es «la crisis del capitalismo global», que confirma la tesis marxista de las contradicciones en su seno (Williams, 2013, p.3). El último son «las lecciones que deben aprenderse de los fracasos de los experimentos inspirados en el marxismo», que se vieron echados a perder por el estalinismo y la institucionalización del socialismo en la Unión Soviética, que convirtieron el marxismo en una ideología de Estado (Williams, 2013, p.3).

Por consiguiente, el «marxismo democrático» del siglo XXI se caracteriza por la recuperación del marxismo como pensamiento crítico social más que como dogma vanguardista y ortodoxo. Por ejemplo, el «marxismo democrático» del siglo XXI habla de los oprimidos del mundo no de la clase obrera específicamente. Esto significa que ha ampliado su alcance en línea con las realidades en el mundo contemporáneo actual. Michel Williams (2013, p.12) destacó que el «marxismo democrático» del siglo XXI debe adherirse a los «linajes del pensamiento de una variada gama de tradiciones anticapitalistas» si quiere tener relevancia «los tiempos complejos que vivimos».

Es esto lo flexible del «marxismo democrático» del siglo XXI lo que comparte mucho con la decolonización del siglo XXI (decolonialidad). El primer terreno común es el privilegio de los diversos movimientos sociales ligados a las vidas diarias de los pobres. El segundo es la apertura a otras formas de pensamiento anticapitalista, anticolonial, antipatriarcal, indígena antirracista, ecofeminista, entre otras. El tercero es su adhesión a la democracia no como un legado de las revoluciones burguesas, sino como una herencia de las luchas populares como base para la formulación y la invención de alternativas al capitalismo, el colonialismo, el racismo y el patriarcado. Es fácil ver movimientos para vincular el marxismo con las luchas de las comunidades indígenas, destacando la forma como Karl Marx apoyó lo que llamó economías «naturales» del continente americano, de África y Asia, mientras criticaba el capitalismo colonial modernista (Foster *et al.*, 2020, p.27). También hay esfuerzos concertados por recuperar la cuestión de género en las teorías de Marx y Engels sobre el mundo moderno con el fin de rectificar las constantes críticas al marxismo como ciencia ciega al género (Cock & Luxton, 2013).

Algo que también debe señalarse es que la decolonización del siglo XXI ha propuesto por fuerza la necesidad de la revolución epistémica y ha hecho énfasis en la urgencia de las luchas por la libertad epistémica como parte del progreso político, económico y la liberación social (véase Grosfoguel, 2007; Maldonado-Torres, 2011; Ndlovu-Gatsheni, 2018; Ndlovu-Gatsheni, 2020). Así, uno de los puntos de entrada exclusivos de este libro a las intersecciones y convergencias del marxismo y la decolonización por un lado y de las divergencias, tensiones y ambigüedades, por el otro, se hace mediante la provisión de detalles biográficos de cómo figuras

específicas, como Aimé Cesaire, Abdel Mahgoub, Amílcar Cabral y Walter Rodney, que abrazaron y desplegaron el marxismo a la par de la decolonización, se movieron y vivenciaron el espíritu de estas dos visiones liberadoras.

Aimé Cesaire y su crítica al marxismo europeo

Aimé Cesaire era a la vez teórico marxista y decolonial. Su tratado *Discourse on Colonialism* (Discurso sobre el colonialismo, 1955) es ampliamente citado como texto seminal de la decolonización (decolonialidad), mientras que su carta de renuncia al Partido Comunista Francés en 1956 también es ampliamente citada como crítica al marxismo occidental. En su crítica, Cesaire dejó claro que no estaba criticando el marxismo y al comunismo en sí, sino tendencias particulares del marxismo occidental representado en partidos políticos como el Partido Comunista Francés. Así fue como aclaró su posición:

Creo que he dicho lo suficiente para dejar en claro que a lo que renuncio no es ni al marxismo ni al comunismo, y que lo que condeno es el uso que algunos han hecho del marxismo y el comunismo. (Cesaire, 1956, p.32)

A lo que Cesaire renunciaba cobra gran importancia. Lo primero fue el «estalinismo» en el Partido Comunista. El estalinismo fue un nombre abreviado para la dictadura e imposición de la ideología del Estado soviético hasta el punto de que se negó la autonomía a los partidos comunistas y estos operaron sin democracia interna. La segunda inquietud fue la postura de lo que Cesaire llamó «hombre de color» en el Partido Comunista. La tesis de Cesaire en este punto era que «nosotros, hombres de color, en este preciso momento de nuestra evolución histórica, hemos llegado a captar, en nuestra conciencia, toda la extensión de nuestra singularidad y estamos listos para asumir en todos los niveles y en todas las facetas las responsabilidades que se desprenden de la toma de conciencia» (Cesaire, 1956, p.32). ¿Cuál era esa singularidad? Así es como lo definió Cesaire: «Baste decir que estamos convencidos de que nuestras preguntas (o, si se prefiere, la cuestión colonial) no puede tratarse como parte de un todo más importante, una parte sobre la cual otros pueden negociar o adquirir cualquier compromiso que parezca apropiado a la luz de una situación general, de la que ellos solos tienen derecho a hacer balance» (Cesaire, 1956, p.33). Cesaire elaboró sobre las dos cuestiones: la cuestión colonial/racial y la cuestión del trabajo/los trabajadores:

En cualquier caso, es evidente que nuestra lucha —la lucha de los pueblos coloniales contra el colonialismo, la lucha de los pueblos de color contra el racismo— es más compleja, o mejor aún, de naturaleza totalmente distinta a la lucha del obrero francés contra el capitalismo francés, y no puede en modo alguno considerarse parte, fragmento, de esa lucha. (Cesaire, 1956, p.33)

Cesaire (1956, p.36) quería que la gente negra alcanzara mediante la lucha anticolonial lo que él llamó «el derecho a la personalidad». Al igual que Cabral, Cesaire comenzó a recurrir al análisis de la sociedad colonial realmente existente como una buena base para lanzar una lucha de liberación relevante. Usaba el ejemplo de las sociedades coloniales caribeñas, donde el grueso de la población eran campesinos, más que obreros. También puso de relieve el hecho de que, en un contexto colonial, la clase media emergente era muy importante para las luchas anticoloniales. En lugar de un partido u organización obrera, Cesaire prefería una formación política masiva que congregara a todos los opositores al colonialismo sin importar a qué clase pertenecieran. En pocas palabras, Cesaire hacía énfasis en la unidad de todos los opositores al colonialismo.

El tercer problema identificado por Cesaire fue lo que él denominó «fraternalismo», que adoptaba tres formas. La primera son las tendencias asimilacionistas de quienes consideraban que todo lo europeo era superior. El segundo era la mentalidad del «gran hermano», ligada a la arrogancia europea estalinista y burguesa. El tercero es el problema de los comunistas europeos que tratan de pensar por quienes consideran «personas de color» (Cesaire, 1956, p.35). Fue en este contexto que Cesaire planteó que:

Lo que quiere es que el marxismo y el comunismo se pongan al servicio de la gente negra, y no la gente negra al servicio del marxismo y el comunismo. Que la doctrina y el movimiento se acomoden a los hombres y no que los hombres se acomoden a la doctrina o movimiento. (Cesaire, 1956, p.36)

En línea con esta idea, Cesaire pidió una «variedad africana de comunismo» que esté abierta y en línea con la personalidad, la cultura y los valores negros. Es por eso que dijo que:

Baste decir que, de nuestra parte, ya no queremos contentarnos con estar presentes mientras otros hacen política, aunque no vayan a ningún lado, aunque hagan tratos, aunque realicen remiendos provisionales en sus conciencias y se dediquen a la casuística. Nuestro tiempo llegó. (Cesaire, 1956, p.37)

De nuevo, al igual que Cabral, Cesaire estaba preocupado por el ingreso del pueblo negro en la historia, una vez más, después de muchos años de ser dejados por fuera de la historia por el imperialismo y el colonialismo. «Nuestro tiempo llegó» busca reclamar por la fuerza un lugar en la historia humana que había sido negado por siglos. Este reclamo de la historia negra también implicaba un cambio de paradigma de mirada hacia Europa para volverse hacia África. Es por eso que Cesaire escribió:

Y sin embargo es desde esta África negra, la madre de nuestra cultura y nuestra civilización caribeñas, que aguardo la regeneración del Caribe, no desde Europa que solo puede completar nuestra alienación, sino desde África, que puede por sí sola revitalizar, esto es, repersonalizar el Caribe. Sí, lo sé. (Cesaire, 1956, p.37)

Parecería que con este argumento Cesaire se volvía hacia la *negritud* (noción que introdujo junto con Leopold Sedar Senghor en los años 30, cuando se rebelaron y abandonaron la falsa política asimilacionista colonial francesa, que seguía siendo racista en la práctica) y el panafricanismo, y que rechazaba lo que denominó «solidaridades en la metafísica» a favor de «aliados que nos impusieron el lugar, el tiempo y la naturaleza de las cosas», que está dispuesto a «vivir la fraternidad» de manera diferente a «la más fría de las abstracciones frías» (Cesaire, 1956, p.38). En anticipación a las objeciones, en especial las de quienes iban a alzar la bandera de la «guetización» de las luchas negras e incluso desligándose del resto de la humanidad, Cesaire se apresuró a decir que no se oponía al universalismo ni acogía el provincialismo en estas palabras tan claras:

¿Provincialismo? En absoluto. No me estoy enterrando en un limitado particularismo. Pero tampoco quiero perderme en un macilento universalismo. Existen dos maneras de perderse: la segregación amurallada en lo particular o la dilución en lo «universal». Mi concepción de lo universal es la de un universal enriquecido por todo lo que es particular, un universal enriquecido por cada particular: la profundización y la coexistencia de todos los particulares. (Cesaire, 1956, p.38)

Así, una lectura detenida de la detallada carta de renuncia de Cesaire al Partido Comunista suscita varias críticas al marxismo que van desde los límites, si no la tiranía del universalismo, la blanquitud epistémica y la mirada blanca, privilegiar un aspecto de la opresión cuando hay opresiones múltiples e interrelacionadas que requieren múltiples dimensiones de luchas y resistencias hasta una excesiva concentración en el capitalismo en detrimento del racismo, el sexismo y el patriarcado, por ejemplo.

Por supuesto, Cesaire criticaba un partido político comunista específico al cual pertenecía. La pregunta que surge es qué tan válidas y relevantes son estas críticas al marxismo en general. Un aspecto podría ser que la crítica que hace Cesaire al Partido Comunista Francés fue un inicio de la decolonización del marxismo más que un rechazo. En este artículo lo que se pretende es realzar las contribuciones de los marxistas negros a una ampliación del marxismo que adopta la forma de una des-abstracción y lo convierte en teoría viva adaptable a diferentes espacios, épocas y condiciones.

Abdel Khaliq Mahgoub, en defensa del marxismo para la liberación nacional africana

Abdel Khaliq Mahgoub fue un marxista sudanés líder y comprometido, que fue perseguido y asesinado por el régimen militar reinante en Sudán. Su discurso presentado como defensa política ante las cortes militares de Sudán en 1959 es la historia de un marxista africano comprometido y revela el valor del marxismo al servicio de la lucha nacional de liberación. En su defensa, Mahgoub presentó el «marxismo como cultura, política y forma de vida» (Mahgoub, 1959). En su relato de cómo y por qué se hizo marxista, Mahgoub también ofreció una crítica de la lucha nacionalista anticolonial, en especial su pobreza ideológica.

Al igual que Cesaire, Mahgoub era uno de los líderes africanos que, luego de la Segunda Guerra Mundial, se vieron atraídos por el nacionalismo africano y se comprometieron con las luchas de decolonización. Pero Mahgoub no tardó en quedar desilusionado de los líderes nacionalistas que traicionaron la lucha anticolonial para privilegiar su ganancia personal a costa de la mayoría de los oprimidos de Sudán. Planteó la pregunta: «¿cuál es el misterio detrás del cambio total de dirección y la duplicidad de nuestros líderes sudaneses que nuestro pueblo no entendería?» (Mahgoub, 1959, p.17). Su respuesta fue que: «estos líderes no tienen en su pecho una teoría política consistente con la cual enfrentar el colonialismo» y planteó que:

Fue esta búsqueda intelectual sin pretensiones lo que me llevó al marxismo, esa teoría que establece que la política y la lucha política son campos de conocimiento elaborados que deben ser examinados escrupulosamente y seguidos a conciencia. Por primera vez, comencé a comprender que el colonialismo no es un destino perpetuo e ineludible. En lugar de eso, era la ilustración de un sistema económico que se desprendía de complejos procesos capitalistas, que son en sí susceptibles a cambios radicales y perfectamente reemplazables por nuestra praxis y modos de conocimiento. Me di cuenta de que el liderazgo político que no comprendió la ciencia detrás del colonialismo y en lugar de ello recurrió a sentimientos inflamados contra los extranjeros no tenía ni la visión de materializar las aspiraciones y las esperanzas o los instrumentos para efectuar una liberación sostenida de gran alcance. (Mahgoub, 1959, p.17)

Mahgoub abrazó el marxismo como una ciencia y esa es la razón por la que lo defendió con estas palabras:

Pero el marxismo es una epistemología distinguida tanto en su coherencia y consistencia, y en su capacidad insuperada de análisis holístico de múltiples dimensiones de la cultura y la sociedad, de los valores universales, la política y la estética, la literatura, la filosofía y la economía. [...] Descubrí que el marxismo es a la vez la idea más pura y la mejor cultura en y por sí mismo.

Mi experiencia ha demostrado que mi aceptación de una cultura marxista no fue una conversión religiosa, sino un espejo para mis añoranzas de una política emancipatoria que cuestione los argumentos que hay detrás de las estructuras de poder y las influencias foráneas. (Mahgoub, 1959, p.18)

Pese a que Mahgoub acogió el marxismo como ciencia y como cultura, hizo énfasis en la necesidad de adaptarlo a sus necesidades y a las circunstancias materiales específicas de Sudán. También explicó cómo llegó al marxismo:

Aquí debo señalar que no llegué al marxismo por la lucha política exclusivamente, aunque esto basta. En lugar de eso, llegué a él después de la búsqueda más larga de una cultura que coordine la mente con la psique y la filosofía que te distancian de las contradicciones y fluctuaciones que subyacen y afligen a muchos intelectuales sudaneses. (Mahgoub, 1959, p.20)

Dos corrientes de pensamiento no le atrajeron a Mahgoub. La primera fue la idea nacionalista árabe de un retorno al pasado romantizado y glorificado. La segunda fue la idea eurocéntrica internalizada que hacía gestos hacia Europa como el destino de liberarse y desarrollarse. En consecuencia, Mahgoub halló que el marxismo era la corriente de pensamiento correcta:

Hallamos en el marxismo un oasis, una fórmula curativa para el sufrimiento, una epistemología posibilitadora que recoge integridad personal, estimulación intelectual y emociones positivas en un solo campo de pensamiento y praxis. (Magoub, 1959, p.22)

Para Mahgoub (1959, p.23), fue gracias al marxismo que entendió las «disyuntivas de la liberación nacional» y la deshonestidad política de los líderes nacionalistas que traicionaron la revolución nacionalista. Su respuesta a quienes sostuvieron que el marxismo era una ideología extranjera importada, les respondió de la siguiente manera:

Algunos insistirán que es un modelo importado. Me dejan perplejo. Quienes hablan de ideologías importadas son quienes fuman tabaco inglés, beben Jonny Walker y Pepsi, conducen Chevrolets y leen el *Times*. Se permiten lo que desaprueban para otros. El progreso hoy necesita que aprendamos de lo mejor del otro. El conocimiento humano es propiedad de toda la humanidad. Los actuales sistemas de gobierno en Sudán también son modelos importados. El marxismo fue la materialización de una lucha contra el individualismo estrecho; tomamos lo que es útil para aliviar el sufrimiento de nuestro pueblo. Los modelos importados son los respaldados por ciertos países que destinan recursos y convierten a la gente en títeres sin voluntad y desprovistos de cualquier asomo de esperanza para su pueblo. Esos tipos se encuentran en abundancia por fuera de los círculos marxistas. (Mahgoub, 1959, p.29)

En Mahgoub se encuentra un marxista africano muy dedicado y comprometido que murió defendiéndolo, sin disponer ninguna crítica de la magnitud de Cesaire.

Amílcar Cabral y la indigenización del marxismo para la liberación nacional africana

Amílcar Cabral no fue un marxista de sillón, sino un activo líder y teórico anticolonial por excelencia de las luchas de liberación nacional africana, con base en experiencias personales vividas de liderazgo de la lucha armada en las islas de Guinea-Bissau y Cabo Verde contra los colonialistas portugueses. Según Cabral, el verdadero resultado de la lucha de liberación nacional debe ser la creación de «un hombre nuevo, plenamente consciente de sus derechos y deberes nacionales, continentales e internacionales» (Cabral, 1966, p.1). Cabral también es uno de esos libertadores que hicieron una contribución enorme en la asociación del marxismo y la decolonización en los ámbitos teórico y práctico. Fue Cabral, en una presentación durante la Asamblea Tricontinental de revolucionarios de izquierda en La Habana, Cuba, en 1966, quien hizo énfasis en la importancia de las condiciones locales singulares y las realidades históricas concretas como el punto de partida sólido para preparar la estrategia para la lucha de liberación nacional:

Es útil recordar en esta asamblea tricontinental, tan rica en experiencia y ejemplo, que sin importar cuánta sea la semejanza entre nuestros diversos casos y sin importar qué tan idénticos sean nuestros enemigos, la liberación nacional y la revolución social no son mercancías exportables; son, y cada día más, el resultado de la elaboración local y nacional, más o menos influenciada por factores externos (ya sean favorables o desfavorables) pero en esencia determinados y formados por la realidad histórica de cada pueblo y llevados al éxito por la solución triunfadora o correcta de las contradicciones internas entre las diferentes categorías que representan dicha realidad. (Cabral, 1966, p.2)

Pero para entender el contexto histórico local Cabral prácticamente implementó el marxismo como ciencia a la par que hacía énfasis en que «toda práctica produce una teoría» y eso debía empezar con «la lucha contra nuestras propias debilidades» como «expresión de las contradicciones internas en la realidad económica, social, cultural (y por ende histórica) de cada uno de nuestros países» (Cabral, 1966, p.2). Basado en este pensamiento, Cabral hizo significativos aportes al marxismo en lugar de simplemente aplicarlo como teoría universal relevante a cualquier situación sin modificación. En el aspecto de actualidad de la lucha de clases como fuerza motriz de la historia (Karl Marx: la historia de todas las sociedades existentes hasta la fecha es la lucha de clases), Cabral hizo una modificación muy útil basada en una comprensión profunda de la historia y la sociología de las islas de Guinea-Bissau y Cabo Verde:

Quienes afirman —con razón en nuestro caso— que la fuerza motriz de la historia es la lucha de clases, sin duda estarían de acuerdo en revisar esta afirmación para hacerla más precisa y darle un campo de aplicación aún más amplio si tuvieran mejor conocimiento de las características esenciales de ciertos pueblos colonizados, es decir, de los pueblos dominados por el imperialismo. (Cabral, 1966, p.4)

Cabral (1966, p.5) planteó la pregunta necesaria de si la historia solo empieza con el desarrollo del fenómeno de la clase y la lucha de clases, porque en África hubo momentos en que no hubo clases, especialmente en las sociedades cazadoras y nómadas. ¿Eso significa que esas sociedades deben quedar por fuera de la historia? Cabral rechazó la tesis de la ahistoria y la prehistoria: «Nuestra negativa, basada como está en el conocimiento concreto de la realidad socioeconómica de nuestros países y en el análisis del proceso de desarrollo del fenómeno “clase”, [...] nos lleva a concluir que, si la lucha de clases es la fuerza motriz de la historia, lo es únicamente en un periodo histórico específico» (Cabral, 1966, p.5). A partir de este meticuloso análisis de la historia africana y de la comprensión de las formaciones africanas, Cabral hizo la siguiente propuesta:

No es difícil ver que este factor en la historia de cada grupo humano es *el modo de producción* —el nivel de las fuerzas productivas y el modelo de propiedad— característico de ese grupo. Más aún, como lo hemos visto, las clases mismas, la lucha de clases y su posterior definición, son el resultado del desarrollo de las fuerzas productivas en combinación con el patrón de propiedad de los medios de producción. Por consiguiente, parece correcto concluir que el nivel de las fuerzas productivas, los elementos esenciales determinantes en el contenido y la forma de la lucha de clases, es la fuerza motriz verdadera e inmanente de la historia. (Cabral, 1966, p.5)

En consecuencia, en la concepción marxista de la historia, pero teniendo en cuenta la realidad de Guinea-Bissau en particular y de África en general, Cabral (1966, p.6) identificó tres etapas de la historia. La primera es el de un bajo nivel de fuerzas productivas, con un modo de producción rudimentario los humanos intentan dominar la naturaleza, no hay apropiación privada de los medios de producción, y no existen clases ni lucha de clases. La segunda es la del aumento de las fuerzas productivas que llevan a la apropiación particular de los medios de producción y a la aparición de las clases y la lucha de clases. La tercera se caracteriza por la lucha de clases y el deseo de eliminación de la apropiación privada de los medios de producción, así como de las clases mismas.

Lo que es muy importante sobre Cabral es que efectivamente desplegó la ciencia marxista para definir con claridad la lucha de liberación nacional y delinear sus fases centrales. La liberación nacional implicaba la conquista de la personalidad

histórica negada por el imperialismo (mediante la usurpación de las fuerzas productivas populares) y el reingreso a la historia mediante la destrucción de la dominación imperialista (Cabral, 1972, p.102). Lo interesante es que Cabral conectó las dos fases de la liberación con las dos fases de la dominación imperialista, a saber, el colonialismo y el neocolonialismo. La primera fase necesitaba una revolución anticolonial nacional (lucha de masas popular multiclase contra el dominio extranjero) y la segunda se caracteriza por una revolución social (una lucha por destruir la estructura capitalista de la explotación de obreros y campesinos) (Cabral, 1972, pp.102-103).

Lo más complejo de las dos luchas es la social revolucionaria, donde el proyecto mismo de liberación nacional y sus promesas y prácticas se ponen en tela de juicio, incluyendo la autenticidad y el compromiso del liderazgo de la pequeña burguesía para la transformación radical de las estructuras económicas y la disposición para cometer un suicidio de clase (Cabral, 1972, p.110; Nzongola-Ntalaja, 1984, p.47). De hecho, fue Cabral quien subrayó que la filosofía revolucionaria de la liberación debe ser una teoría viva que añadiera valor directamente a las vidas reales del pueblo:

Recuerden siempre que la gente no lucha por ideas, por cosas que solo existen en las mentes de los individuos. La gente lucha y acepta los sacrificios necesarios para obtener beneficios materiales, para vivir mejor y en paz, para experimentar el progreso y para salvaguardar el futuro de sus hijos. La liberación nacional, la lucha contra el colonialismo, la construcción de paz y progreso —la independencia— todo eso, son palabras vacías carentes de significado para el pueblo si no se traducen en mejoras reales de sus condiciones de vida. No sirve ningún propósito liberar una región si su gente no puede disponer de las necesidades básicas de la vida cotidiana. (Cabral, 1979, p.212)

Al igual que Cesaire, Cabral estaba interesado en la creación de la personalidad africana liberada. Tenía una visión amplia de una liberación que abarcaba al colonizado siendo reintegrado a la historia humana mediante la lucha contra el imperialismo. La autocomprensión se privilegia en Cabral y está en Cesaire como base para una estrategia revolucionaria de liberación sostenible sin renunciar necesariamente al marxismo. El legado de Cabral es el del compromiso crítico con el marxismo y su indigenización con el fin de iluminar las luchas de liberación nacional africana.

Walter Rodney sobre la relevancia del marxismo para África

El marxista guyanés y panafricanista Walter Rodney confrontó la pregunta sobre la relevancia del marxismo para África con la debida diligencia en un discurso que leyó en el Queens's College de Nueva York en 1975. Comenzó descifrando

el contenido de la cuestión de la relevancia del marxismo para África y llegó a una conclusión de que es una pregunta disfrazada sobre lo «llamado nacionalista frente a lo marxista; en ocasiones aparece con el disfraz de quienes pretenden apoyar una postura de clase en oposición a quienes pretenden apoyar una postura de raza» (Rodney, 1975, p.1). Él aplicó de inmediato el lente analítico marxista y afirmó que:

Debido a que la naturaleza extendida del debate y su intensidad en esta época es un reflejo de la crisis del modo de producción capitalista-imperialista. Las ideas y la discusión no solo caen del cielo. No hay simplemente una trama por parte de ciertos individuos de involucrar a otros en un debate sin sentido. Sea cual sea el resultado del debate, sea cual sea la postura que adopten los diferentes participantes, el hecho mismo del debate es representativo de la crisis del capitalismo y el imperialismo; y a medida que se profundiza la crisis, es cada vez más difícil que el pueblo acepte los viejos modos de pensamiento que racionalizan que el sistema está colapsando. De ahí la necesidad de buscar nuevas direcciones, y con mucha claridad, el marxismo, el socialismo científico se plantea como una de las opciones más obvias entre las opciones disponibles. (Rodney, 1975, p.1)

Rodney le recordó a su audiencia que la cuestión de la relevancia del marxismo es global. Los intelectuales europeos debatieron su relevancia para Europa. Los intelectuales del resto del mundo han hecho lo mismo. Este planteó que la cuestión de la relevancia del marxismo también surgió por el dominio del marco burgués con su idealismo. Rodney abordó la cuestión de la relevancia del marxismo para África en términos del marxismo como metodología y como ideología. Planteó que, en su carácter de metodología, el marxismo no estaría limitado por el tiempo ni el lugar y lo definió como:

Una metodología que comienza su análisis de cualquier sociedad, de cualquier situación, buscando las relaciones que se presentan en la producción entre los hombres. Hay una variedad de cosas que fluyen de allí: la conciencia del hombre se forma en la intervención en la naturaleza, la naturaleza misma se humaniza mediante la interacción con el trabajo del hombre, y el trabajo del hombre produce un flujo constante de tecnología que a su vez crea otros cambios sociales. (Rodney, 1975, pp.4-5)

¿Una metodología así tiene limitaciones de tiempo y lugar? Por supuesto, Karl Marx y Friedrich Engels la ampliaron a la sociedad capitalista emergente en Europa, V. I. Lenin la aplicó a la sociedad rusa, Mao Tse-Tung la implementó en China, y Cabral la usó en África. Esto significa que el marxismo es una «teoría viajera» común en el sentido de Said (véase Said, 1994). Nacida en Europa, ha viajado por todo el mundo y puede usarse para comprender diversas sociedades,

como lo demostró Cabral en referencia específica a Guinea-Bissau. En la perspectiva de Rodney, el marxismo como metodología cobró una relevancia aún más universal durante el periodo contemporáneo caracterizado por el modo de producción capitalista globalizado.

Rodney fue más allá para explicar la relevancia del marxismo como ideología revolucionaria. Lo describió como, siguiendo a Cabral, un «arma de teoría» (Rodney, 1975, p.10). Al igual que Cabral antes de él, Rodney hizo énfasis en la importancia de la teoría cuando planteó la pregunta de si hay alguna otra idea revolucionaria que sea anticolonial y anticapitalista o sistemas ideológicos para el caso. Usando el ejemplo de Kwame Nkrumah, Rodney recalcó las consecuencias negativas de la confusión ideológica, señalando que Nkrumah se llamó marxista, pero al mismo tiempo era protestante, que lo sumió en una confusión ideológica sobre los asuntos básicos del «asunto» (el modo de producción) y la «palabra» (las ideas). Según Rodney, Nkrumah tal como Julius Nyerere de Tanzania, se vio obligado a buscar la «tercera vía», otra ideología que lo llevara al panafricanismo, al conciencismo y al nkrumahismo hasta el punto de que se negó a aceptar que había clases en Ghana (Rodney, 1975, p.12).

Rodney conecta el derrocamiento de Nkrumah en 1966 con su negación de la existencia de clases en Ghana hasta que la clase pequeñoburguesa se confabuló con la CIA para sacarlo del poder. Nkrumah murió en el exilio en Guinea-Conakry. Según Rodney, fue la dolorosa experiencia de un golpe militar en 1966 lo que obligó a Nkrumah a darse cuenta de que las clases importaban y existían en África, y escribió un libro sobre las luchas de clases en África. Rodney cree que la escritura del libro sobre las luchas de clases en África hizo parte del autodespertar de Nkrumah de su confusión ideológica como señal de autocritica ideológica (Rodney, 1975, p.12). El concluye que «asegurarse de que el marxismo no aparezca simplemente como el compendio de la historia de otro pueblo, sino que parezca una fuerza viva dentro de la historia de uno» (Rodney, 1975, p.14).

Pero Kwame Nkrumah también puede concebirse de otra manera como teórico marxista africano y como líder revolucionario práctico que vivió como encarnación de una síntesis consistente pero difícil del nacionalismo cultural, el panafricanismo, la decolonización y el marxismo. Es por eso que apenas un año antes de su destitución del poder en 1966, Nkrumah escribió un libro revolucionario muy marxista: *Neo-colonialism: The Last Stage of Imperialism* (Neocolonialismo, la última etapa del imperialismo, 1965), siguiendo los pasos de V. I. Lenin, quien escribió *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (Imperialismo, la fase más elevada del capitalismo, 1916). Esta realidad refuta la crítica de Rodney hacia Nkrumah por padecer de una confusión ideológica. Una de ellas es que a Nkrumah, basado en la rica tradición radical negra, que destacaba el racismo, la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo, tenía más

interés en el colonialismo mientras que a Lenin le preocupaba más el capitalismo. La decolonialidad del siglo XXI se basa en las obras de la tradición radical negra y continúa la extensión e incluso la trascendencia del marxismo, pues ofrece mejor comprensión del mundo social contemporáneo modelado por la expansión colonial transhistórica y transnacional y sus reverberaciones en la actual coyuntura.

El giro decolonial como una visión libertaria planetaria

Mientras el marxismo subrayaba el problema del capitalismo como un desafío global, la decolonialidad identifica el colonialismo y la colonialidad global como el problema más importante. Mientras que el marxismo hace gestos hacia el socialismo, la decolonialidad presiona por que se complete el proyecto incompleto de la decolonización. Es por esto que Nelson Maldonado-Torres (2011, pp.1-2) planteó que «el giro decolonial ha existido por mucho tiempo en formas distintas, que se oponen a lo que podría llamarse el giro colonizador en el pensamiento occidental» y notó que:

El pensamiento decolonial ha existido desde el origen mismo de las formas modernas de colonización —es decir, al menos desde finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI—, y en esa medida, también ha existido un cierto giro decolonial, pero el distanciamiento masivo y posiblemente más profundo de la modernización hacia la decolonialidad como proyecto inacabado ocurrió en el siglo XX y sigue ocurriendo.

Maldonado-Torres (2011, p.2) plantea que:

El giro decolonial no hace referencia a una sola escuela teórica, sino que apunta una familia de diversas posturas que comparten una visión de la colonialidad como problema fundamental en la era moderna (al igual que en la posmoderna y de la información), y de la decolonización o decolonialidad como la tarea necesaria que sigue sin terminar.

En la decolonialidad, la cuestión del «asunto» es tan importante como la cuestión de la epistemología, porque:

Las revoluciones necesitan sus epistemologías, o formas de acercarse al conocimiento, su producción y su justificación. Puede afirmarse que las revoluciones políticas han padecido por falta de buenas epistemologías, y la epistemología equivocada puede detener una revolución o incluso volver a traer los mismos vicios y problemas que busca superar la revolución. (Maldonado-Torres, 2011, p.8)

De esta manera, como epistemología, la decolonialidad se diferencia por su sólida consideración de la identidad, la diferencia y la experiencia como elementos claves en la epistemología política. Los cuatro estudios de caso de biografías

de marxistas negros y africanos como Cesaire y otros demostraron en forma empírica las intersecciones, las convergencias, las tensiones, contradicciones y ambigüedades en el encuentro entre el marxismo y la decolonización, tensión creativa que contribuyó al avance de la liberación de los oprimidos. Como lo afirmó Aditya Nigam (2020), la decolonización designa un movimiento bien pensado de los pueblos colonizados y periféricos para captar sus tiempos en sus propios términos e incluso el pensamiento europeo en sus propios términos, pero basados en diversas tradiciones de conocimiento, entre las que se cuenta el marxismo. Es por esta razón que Ramón Grosfoguel (2007, p.212) planteó que:

Esta [decolonialidad] no es una crítica esencialista, fundamentalista, antieuropea. Es una perspectiva que es crítica respecto al fundamentalismo, el colonialismo y el nacionalismo eurocéntrico y tercermundista. Lo que todos los fundamentalismos comparten (incluido el eurocéntrico) es la premisa de que hay una sola tradición epistémica desde la que se puede alcanzar la Verdad y la Universalidad.

Grosfoguel presenta tres argumentos de peso para explicar la apertura de fronteras por el periodo epistémico decolonial:

- Que una perspectiva epistémica decolonial requiere un canon de pensamiento más amplio que simplemente el canon occidental (incluido el canon de la izquierda occidental);
- La perspectiva verdaderamente decolonial universal no puede basarse en lo universal abstracto (un particular que se erige como diseño global universal), pero tendría que ser el resultado del diálogo entre diversos proyectos epistémicos/éticos/políticos hacia un pluriversal en oposición a un mundo universal;
- Que la decolonización del conocimiento requeriría tomar en serio las perspectivas/cosmologías/interpretaciones epistémicas de pensadores críticos del pensamiento del Sur global desde y con cuerpos y espacios subalternizados/raciales/étnicos/sexuales (Grosfoguel, 2007, p.212).

Finalmente, el giro decolonial amplía la designación misma del mundo moderno más allá de la descripción de «capitalismo». Pone de relieve los entrelazamientos y heterarquías de poder en esta reveladora y alargada frase: el actual sistema mundo «europeo.capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual/masculino» que surgió en el siglo XV (véase Grosfoguel, 2007, p.215). Este es un avance desde la articulación marxista, porque pone de relieve la complejidad de las matrices coloniales de poder más allá de la singular de la formación global de clases y la división global del trabajo. De allí la introducción del concepto de «colonialidad» que nombra la totalidad moderna histórica, estructural y heterogénea que

gobierna todos los aspectos y dimensiones de la existencia social humana (Dussel, 1993; Dussel, 1995; Quijano, 2000; Grosfoguel, 2007; Ndlovu-Gatsheni, 2013, 2013b, 2016, 2018, 2020).

La gran acogida de la decolonialidad por parte de los jóvenes, estudiantes, movimientos de pueblos indígenas, movimientos feministas, ecológicos e intelectuales progresistas es tremendo y abrumador. Ha logrado infiltrarse en las universidades y las ha convertido en lugares de luchas. Anima y mueve a la acción a diversos movimientos sociales enfocados en la esclavitud, el racismo, el sexismo, el capitalismo, el imperialismo, el colonialismo, la ecología y el conocimiento a escala planetaria. Todo eso indica que la decolonialidad no debe combinarse y confundirse con la teoría poscolonial que dominó en los años 1990 y que hoy ha perdido brillo. La realidad es que la teoría poscolonial al contrario de la teoría decolonial nunca convoca movimientos sociales prácticos que están impulsando prácticamente la transformación del conocimiento, bajando el imperio de su pedestal y de hecho desmantelando el racismo, el patriarcado, el sexismo, el capitalismo y el colonialismo como estructura de poder y sin duda como matrices coloniales de poder. Lo poscolonial siguió siendo abstracto e interesado en lo disciplinario, las metanarrativas y los esencialismos, en lugar de los problemas humanos inmediatos y acérrimos.

Conclusión

En este artículo evitamos a propósito discutir el marxismo como marxismo (*Marxism qua Marxism*), en especial el marxismo occidental con sus propias evoluciones, giros, controversias, disturbios y tensiones, ya que esto iba a desviar la atención de lo que hemos descrito como la decolonialidad marxista negra. Somos conscientes del hecho de que aún la decolonización en sí nunca ha estado constituida por un canon singular ni representada por una sola figura fundacional. Esperamos que aparte de dar claves de las relaciones entre el marxismo y la decolonización, pudimos revelar los mundos complejos mediante los cuales los pensadores, teóricos y políticos perfilados viajaron, vivieron y encontraron sentido, y cómo las ideas, estrategias y tácticas de liberación también viajaron y fueron negociadas, rechazadas, criticadas, extendidas y domesticadas. También esperamos que se desprenda de aquí una pluralidad de historias complejas, imaginaciones y futuros representados por diversas figuras. Es allí donde queríamos ir al campo de las teorías y las ideas vivas junto con las inevitables ambivalencias, ambigüedades, contradicciones y emociones humanas, mientras revelamos lo que surge como decolonialidad marxista negra. Karl Marx nos regaló conceptos de espectros y trabajo real que hablan directamente a la teoría viva, la teorización sobre la decolonialidad subrayó el locus de la enunciación y reforzó las realidades de tomar en serio la diferencia y acoger la particularidad de lo situado y la desabstracción. Es allí donde la intersección y la convergencia del marxismo y la decolonización se hace visible.

Referencias

Amin, S. (2019). *Only people make their own history: Writings on capitalism, imperialism and revolution*. New York: Monthly Review Press.

Becker, M. (2017). *Twentieth century Latin American revolutions*. New York & London: Rowman & Littlefield Publishers.

Cabral, A. (1979). *Unity and struggle: Speeches and writings of Amilcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.

Cabral, A. (1973). *Return to the source: Selected speeches by Amilcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.

Cabral, A. (1972). *Revolution in Guinea: Selected texts by Amilcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.

Cabral, A. (1966). "The weapon of theory." Conferencia dictada en la Primera conferencia Tricontinental de los Pueblos de Asia, África y América Latina. La Habana, Cuba, <https://www.marxists.org/subject/africa/cabral/1966/weapon-theory.htm>

Cesaire, A. (2012 [1956]). "Letter to Maurice Theroz: General Secretary of the French Communist Party, October 24, 1956." In S. M. Hassan. "How to liberate Marx from his eurocentrism: Notes on Africa/Black Marxism", *doCUMENTA*, 13, 32-36.

Cesaire, A. (2000 [1955]). *Discourse on colonialism*. New York: Monthly Review Press.

Cock, J. & Luxton, M. (2013). "Marxism and feminism: 'Unhappy marriage' or creative partnership?" In M. Williams & V. Satgar (Eds.), *Marxisms in the 21st century: Crisis, critique and struggle* (pp.116-142). Johannesburg: Wits University Press.

Dabashi, H. (2019). *Europe and its shadows: Coloniality after empire*. London: Pluto Press.

Dussel, E. (1995). *The invention of the Americas: Eclipse of the "Other" and the myth of modernity*. New York: Continuum.

Dussel, E. (1993). Eurocentrism and modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). *Boundary 2*, 20 (3), 65-76.

Fanon, F. (1968). *The wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Foster, B. Clark, B. & Holleman, H. (2020). "Marx and the Indigenous." *Monthly Review*, 7(9), 1-28

Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. London: Penguin Books.

Green, E. F. (1998). Socialist internationalism: Theoria and praxis in Soviet international law. *Yale Journal of International Law*, 13(2), 306-331.

Grosfoguel, R. (2007). The epistemic decolonial turn: Beyond political-economy paradigms. *Cultural Studies*, 21(2-3), 211-223.

- International Marxist Tendency (2010). "For the Fifth International." In: <http://www.marxist.com/for-the-international/print.htm>
- Lenin, V. I. (1916). *Imperialism: The highest stage of capitalism*. New York: Monthly Review Press.
- Maldonado-Torres, N. (2011). Thinking through the decolonial turn: Post-Continental interventions in theory, philosophy, and critique—An introduction. *Transmodernity*, 1(2), 1-15. <https://doi.org/10.5070/T412011805>
- Mahgoub, A. K. (2012 [1959]). Abdel Khaliq Mahgoub: By virtue of marxism, your honor. In S. M. Hassan. *How to liberate Marx from his eurocentrism: Notes on Africa/Black marxism., Documenta*, 13 (pp.15-29). Berlin: Hatje Cantz
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2020). *Decolonization, Development and knowledge in Africa: Turning over a leaf*. New York & London: Routledge.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2018). *Epistemic freedom in Africa: Deprovincialization and decolonization*. London & New York: Routledge.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2016). *The decolonial Mandela: Peace, justice and the politics of life*. Oxford & New York: Berghahn Books.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2013a). *Coloniality of power in postcolonial Africa: Myths of decolonization*. Dakar: Codesria Books.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2013b). *Empire, global coloniality and African subjectivity*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. & Ndlovu, M. (Eds.) (2022). *Marxism and decolonization in the 21st Century: Living theories and true ideas*. London & New York: Routledge.
- Nkrumah, K. (1965). *Neo-colonialism: The last stage of imperialism*. London: Panaf Press.
- Nzongola-Ntalaja. (1984). Amilcar Cabral and the theory of national liberation struggle. *Latin American Perspectives*, 41(11), 43-54.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from the South*, 1(3), 533-579.
- Rodney, W. (1975). Marxism and African liberation. In: <https://www.marxists.org/subject/africa/rodney-walter/works/marxismandafrica.htm> (Accessed 27/12/2020).
- Robinson, C. J. (2000). *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*. New York: The University of North Carolina Press.
- Santos, B. S. (20218). *The end of the cognitive empire: The coming of age of epistemologies of the South*. Durham & London: Duke University Press.
- Said, E. W. (1994). Traveling theory reconsidered. In R. Polhemus & R. Henke (Eds.), *Critical representations* (pp.197-214). Stanford: Stanford University Press.

Sewell, R. (2014). *4th August 1914: The great betrayal and collapse of the Second International*. <https://www.marxist.com/4th-august-1914-the-great-betrayal-and-collapse-of-the-second-international.htm>

Wallerstein, I. (1984). *The politics of the world-economy: The states, the movements and the civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, M. (2013). Marxism and democracy: Liberal, vanguard or direct? In M. Williams & V. Satgar (Eds.). *Marxisms in the 21st century: Crisis, critique and struggle* (pp.16-33) . Johannesburg: Wits University Press.