

**CAPITALISMO
RACIAL**

Arun Kundnani

CAPITALISMO RACIAL



EDICIÓN Y PRÓLOGO

Ainhoa Nadia Douhaibi Arrazola

.....

TRADUCCIÓN

Eduardo Romero





© Arun Kundnani

Esta edición de *Capitalismo racial*
se publica bajo la siguiente licencia:



Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España
CC BY-NC-ND

Capitalismo racial

Fuera de colección

1ª edición, mayo 2022

1000 ejemplares

EDITA: cambalache

Calle Martínez Vigil, 30, bajo. 33010, Oviedo.

Tfno.: 985 20 22 92

cambalache@localcambalache.org

www.localcambalache.org

AUTORÍA: Arun Kundnani

PRÓLOGO: Ainhoa Nadia Douhaibi Arrazola

TRADUCCIÓN: Eduardo Romero

CORRECCIONES: Germán Domínguez Pérez

DISEÑO, CUBIERTA Y MAQUETACIÓN: Amelia Celaya

IMPRESIÓN: Gráficas Summa

Depósito Legal: AS-01188-2022

ISBN: 978-84-121866-6-6

Impreso en papel reciclado

Este libro, al igual que el resto de las ediciones de cambalache,
puede descargarse libremente en nuestra web.

Índice

PRÓLOGO	13
¿QUÉ ES EL CAPITALISMO RACIAL?	31
LOS FUNDAMENTOS RACIALES DEL NEOLIBERALISMO	47
LOS TALLERES DE CONCIENCIACIÓN SON LA TUMBA DE LA LUCHA: UNA HISTORIA ANTIRRACISTA	79

Sobre el autor

Un asesor del gobierno del Reino Unido ha descrito a Arun Kundnani (Londres, 1970) como un «imbécil» que escribe «tonterías intelectualmente perezosas, retrasadas y tribales contra el sistema». El columnista del *Times* David Aaronovitch lo ha llamado “idiota”. *The Guardian* lo ha señalado como «uno de los mejores escritores políticos de Gran Bretaña».

Arun Kundnani escribe sobre capitalismo racial e islamofobia, sobre vigilancia y violencia política, y sobre los movimientos radicales negros. Es autor de *Muslims are coming! Islamophobia, extremism, and the domestic War on Terror* (Verso, 2014) y *The End of Tolerance: racism in 21st century Britain* (Pluto, 2007), seleccionado como libro del año por *New Statesman*. Ha escrito para *The Nation*, *The Guardian*, *The Washington Post*, *Vice* y *The Intercept*.

Miembro del Transnational Institute, Kundnani ha participado en la elaboración de diversos informes, entre los que se encuentran *Leaving the War on Terror. A Progressive Alternative to Counter-Terrorism Policy* y, más recientemente, *Abolish national security*, en el que se sostiene que una política abolicionista supone el mejor enfoque posible para superar los fracasos de la política de seguridad nacional. La propuesta es la aplicación de dicho enfoque no solo en EE. UU. sino también a nivel global, con el objetivo de la reconceptualizar la mismísima noción de «seguridad».

Kundnani se mudó a Nueva York en 2010. Ejerció como editor de la revista *Race & Class*, fue mal educado en la Universidad de Cambridge y tiene un doctorado de la Universidad Metropolitana de Londres. Ha sido miembro de Open Society y académico residente en el Centro Schomburg para la Investigación de la Cultura Negra de la Biblioteca Pública de Nueva York.

—D'Angelo: No, mira, no es así, Los peones,
en el juego, son eliminados rápidamente. Se
quedan fuera del juego temprano.
—Bodie: A menos que sean unos peones
jodidamente inteligentes.

The Wire

Prólogo

Una trabajadora de un proyecto de inserción laboral explica que, cuando mostró interés en enviar el currículum de uno de los jóvenes con los que trabajan a la empresa que gestiona los servicios de limpieza de la central nuclear de Ascó, en Catalunya, recursos humanos le respondió que no tenían en cuenta perfiles de origen marroquí. Según la empresa, contratar personas de origen marroquí es arriesgado debido a la existencia del yihadismo.

Mohamed cambia el nombre en su currículum porque considera que con el suyo tiene menos posibilidades de pasar la selección. Khadija no pone su foto porque dice que si ven que lleva velo es más difícil que la llamen. Omar tiene un contrato indefinido de 1.200 euros. Cuenta que hasta en cuatro ocasiones, al llegar el momento de la firma final del contrato de alquiler, ha visto cómo la propiedad se ha echado para atrás. Sigue sin encontrar una vivienda propia. Piensa que se debe a que es marroquí.

En junio del año 2021, en Murcia, Carlos Patricio, un exmilitar, acabó a balazos con la vida de Younes Bilal después de una disputa racista.¹ Algunas organizaciones antirracistas se preguntaban quién había disparado antes, si su asesino material o el racismo institucio-

¹ <https://elpais.com/espana/2021-06-16/younes-bilal-a-su-asesino-que-problematienes-con-los-moros-respetanos.html>

nal que deshumaniza a la población musulmana y la expone a múltiples formas de muerte prematura.

Este librito es un recopilatorio de tres textos teórico-políticos que reivindican una comprensión estructural, política y materialista del racismo. La decisión de traducirlos responde a la voluntad de ofrecer herramientas conceptuales para diseccionar con mayor precisión la maquinaria social, económica y política que ha institucionalizado el racismo como una racionalidad de gobernanza y naturalizado su función organizativa de las relaciones en los modos de producción capitalistas. A través de este prólogo, mi intención es reforzar este objetivo, señalando algunas cuestiones que, particularmente en el Estado español, se presentan como obstáculos o interferencias —que generan mucho ruido— a la hora de llevar a cabo un análisis antirracista.

El racismo es tan evidente como lo son las deportaciones de miles de personas al año, así como todas las economías familiares hundidas por este motivo; tan escandaloso como la existencia de funcionarios del Estado que violan la intimidad de la chavalería migrante cada vez que les miran los testículos para comprobar que no mienten sobre la edad que tienen. Estos mismos chavales, en las grandes urbes, son criminalizados desvergonzadamente por la policía, que facilita de ese modo la circulación por el sistema judicial de cientos de *sospechosos habituales* que (no) casualmente son jóvenes morenos. El racismo es tan descarado como lo es la explotación laboral a la que se somete a mujeres y hombres migrantes en la economía agrícola, tan real como el desahucio de familias enteras para proteger los intereses del capital bancario y financiero. Demasiadas veces, también en el territorio del Estado español, el racismo mata a través de la política fronteriza² y la violencia de las fuerzas de seguridad.³

Todo ello revela un sistema sustentado en ideologías y prácticas raciales. La noción moderna de *raza* se creó durante la larga historia

de explotación colonial mediante la producción de ficciones que establecieron parámetros civilizatorios de (des)humanidad en torno a la razón ilustrada, la ciencia moderna, la cultura occidental y la religión cristiana. Un sistema que organiza a la población de modo que premia a quien se acerca más a dichos parámetros y desprecia la vida de quien más se aleja, es decir, distribuye y asigna los recursos en coordenadas que reproducen claramente las categorías raciales históricas, es un sistema colonial racista. Esta racionalidad de gobierno requiere de coordinación y de gestión. No se llega a sostener un sistema racista más o menos eficiente sin programarlo. No *sucede* simplemente. No es un *error*, ni es una consecuencia de *errores acumulados*; no es un descuido. Tras la deportación, la superexplotación, los desahucios y la criminalización racial hay poderes políticos, jurídicos y administrativos⁴ que deciden, día sí y día también, proteger un régimen que se sostiene mediante la supremacía blanca. El resultado de ello es una formación social caracterizada por la división racial del trabajo, la educación, la salud, la protección social y jurídica y el espacio público.

Sin embargo, se niega que todo esto tenga que ver con el racismo o que refuerce el *continuum* de la dominación histórica de una clase propietaria euro-blanco-burguesa. Se niega la mayor. La negación del racismo es una característica general de la Europa multicultural,⁵ que en el Estado español presenta sus propias particularidades. Si lo pensamos, es lógico, en verdad. ¿Cómo un país que no reconoce oficialmente como genocidio la colonización, o las guerras coloniales del continente africano —o su propia Guerra Civil—, y las celebra como hitos nacionales (!) iba a hacer lo contrario? Es primordial situarnos. Partimos de esta cartografía. El Reino de España, Estado-nación de Monarquía constitucional parlamentaria. Antigua metrópoli. Erigida sobre la explotación, el encierro, el destierro y el genocidio de moros, sefardíes y gitanos, primero; y pueblos indígenas y comunidades

² <https://www.lamarea.com/2022/01/03/2021-ha-sido-el-ano-mas-mortifero-en-las-fronteras-espanolas-12-muertes-al-dia/>

³ <https://www.ccma.cat/tv3/sense-ficcio/els-nostres-george-floyd-victimes-de-la-brutalitat-policial-amb-biaix-racial-ara-i-aqui/noticia/3140728/>

⁴ S. Carmichael y C. Hamilton (1967): *Black Power: The Politics of Liberation in America*, New York, Vintage Books.

⁵ F. El-Tayeb (2021). *Racismo y Resistencia en la Europa daltónica*, Santander, La Vorágine.

negroafricanas, posteriormente. Es el territorio que vio nacer la empresa colonial en 1492; el laboratorio para la producción de *la raza*; el escenario del debate de Valladolid sobre si el indio tenía alma o carecía de ella, debate que tuvo como consecuencia la negación de la humanidad del negro, fijándolo como mercancía, fuerza de trabajo esclava altamente rentable.

Esta (des)memoria, este (no) «fuimos», este pasado presente ininterrumpido, es la fuente de la construcción del mito colonial-nacional del Estado español contemporáneo, su «encubrimiento del otro».⁶ La conquista de Granada, la persecución y criminalización gitana y el des-cubrimiento de Abya Yala fueron los procesos principales que dieron lugar al nacimiento de la España moderna. Tres procesos de robo de tierras y recursos, de clasificación, persecución, superexplotación, violencia física, encierro, destierro y hasta genocidio fueron los medios para el glorioso desarrollo de la nación española.

Nunca hubo –tampoco lo hay ahora– un esfuerzo importante por recordar, reconocer y destruir los legados que estos hechos han dejado en el aparato jurídico, la administración, el poder político, la economía y las relaciones sociales y culturales actuales. De hecho, el Estado español es más conocido por su alegato en favor de la desmemoria que por lo contrario. Como consecuencia, es más que probable que los vestigios coloniales sigan entre nosotras; no parece que hayan podido desaparecer por arte de magia. Paul Gilroy, autor de la obra *Atlántico negro*,⁷ decía sobre la cultura de la ignorancia que «sin acceso al pasado, sin remover las pantallas psicológicas y culturales que bloquean el acceso a él, Europa no tiene ninguna posibilidad, ninguna oportunidad de comprender sus circunstancias actuales o de

planificar una democracia futura».⁸ Hacer memoria es un acto político de suma importancia.

Se tiende a señalar a los emergentes discursos ultranacionalistas de la extrema derecha española como las muestras más desacomplejadas del racismo moderno. El reciclaje de las narrativas victoriosas sobre la (re)conquista de los últimos años es espeluznante, ciertamente. Sus posiciones sobre el franquismo son igualmente terroríficas. No es de extrañar, tienen la misma raíz. Sin embargo, el racismo no perdura durante siglos simplemente por estar sostenido en términos ideológicos por un fascismo disfrazado de derecha burguesa. Requiere de una maquinaria más pesada. Requiere de un pacto racial⁹ entre facciones políticas –y clases sociales– aparentemente enemigas que, si bien en lo discursivo muestran clarísimas diferencias, en las esferas de la acción política, sobre todo de la seguridad nacional, del orden público y del mercado laboral encuentran demasiadas confluencias. Las palabras de Pedro Sánchez en el debate electoral del 2019 no lo podrían expresar mejor: «Hemos limitado un cincuenta por ciento la entrada de inmigrantes irregulares pero, a diferencia de VOX y socios suyos como Mateo Salvini, que utilizan el discurso de odio, lo hemos hecho con un discurso progresista y una política migratoria humanista».¹⁰ El racismo en el Estado español es democrático.

Las formas clásicas de nombrar la ideología política (derecha-centro-izquierda y sus derivadas) y de analizar la lucha de clases suelen ocultar los procesos de formación racial.¹¹ Las izquierdas liberales, pero también las llamadas radicales, obvian cuan saturado de raza está el sujeto al que apelan: el ciudadano de clase trabajadora. El

⁸ P. Gilroy (2006): *Colonial Crimes and Convivial Cultures*. En la Conferencia «Debating Independence: Autonomy or Voluntary Colonialism?». Greenland. <http://rethinking-nordic-colonialism.org/files/pdf/ACT2/ESSAYS/Gilroy.pdf>

⁹ C. Mills (1997). *The racial contract*, Ithaca and London, Cornell University Press.

¹⁰ Declaraciones de Pedro Sánchez en el debate de las elecciones generales del 10 de noviembre https://www.youtube.com/watch?v=ijH1e_uh2js Minuto 2:35:35

¹¹ M. Omi y H. Winant (2014): *Racial formation in the United States*, Nueva York, Routledge.

⁶ E. Dussel (1994): *1942 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Paz, Bolivia, Plural Editores.

⁷ P. Gilroy (2014): *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.

pacto histórico que se alcanzó entre la clase trabajadora colona y los oligarcas durante el desarrollo de la economía colonial es una tensión heredada que obstaculiza continuamente las alianzas anticapitalistas que se desean invocar, precisamente porque «si no se piensa el capitalismo como capitalismo racial, difícilmente se luchará contra la supremacía blanca, que es el régimen racial sobre el cual se construyó».¹²

Estas palabras de Robin D. G. Kelley, historiador y académico marxista negro, apuntan, en términos materialistas, al momento de la creación de la supremacía blanca. Mediante la eliminación de las formas de servidumbre blanca en la colonia y a través de la conversión de la clase trabajadora europea en ciudadana y propietaria, a esta población se le abrieron las puertas del ascenso social. En el nuevo contexto, el indígena y el negro esclavo fueron concebidos como obstáculos para la revolución proletaria.¹³ A día de hoy, todavía es habitual escuchar en espacios sindicales que la migración dificulta la lucha contra las patronales porque los migrantes «aceptan trabajar por menos dinero». En esta línea, la conciencia de clase europea de nuestros días tiende a *ignorar* que «el racismo estructural se basa también en la protección que el Estado hace de su proletariado blanco dándole acceso a ciertos beneficios, lo que conduce a que una parte de ese proletariado defienda sus privilegios sociales y el estatus de ciudadanía blanca frente a los del proletariado no blanco o aquel surgido de la inmigración».¹⁴

Hemos de observar este hecho como un éxito del capital. Uno de tantos. En este caso, se utiliza la raza para el «divide y vencerás».

¹² «The Rebellion against racial capitalism» (2020). Entrevista de Jeremy Scahill a Robin D.G.Kelley, *The Intercept*. Recuperado de <https://theintercept.com/2020/06/27/robin-dg-kelley-intercepted/>

¹³ R. D. G. Kelley (2017): What is racial Capitalism and why does it matter? Conferencia Simpson Center. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=REo_gHIpvJc#action=share

¹⁴ N. Jesús (2018): «Los límites de la conciencia de clase blanca». Blog 1492. Por un antirracismo político. *El Salto Diario*. Recuperado de <https://www.elsaltodiario.com/racismo/los-limites-de-la-conciencia-de-clase-blanca>

Durante los primeros años de su residencia, la clase trabajadora migrante sujeta al régimen de explotación de extranjería está obligada por ley a trabajar y cotizar para las arcas del Estado español so pena de castigo de expulsión del país. La Ley Orgánica de Extranjería es la expresión legal de «un deseo apasionado de trabajo más barato y servicial»¹⁵ del capitalismo. Es decir, es el propio Estado el que pone al servicio de los intereses del mercado laboral los mecanismos apropiados para la perpetuación de una lógica de acumulación. Esto funciona de tal manera que, al empujar a la fuerza de trabajo migrante a mantenerse en los parámetros de cotización que establece la ley de extranjería, se le dan alas a las dinámicas del capital para generar más margen de beneficio a costa de la migración. Pero no sólo, ya que este mecanismo produce efectivamente la bajada del precio de la fuerza de trabajo en los nichos laborales más desregulados y precarios: la economía agrícola, la construcción y el trabajo de los cuidados y del hogar.

El término *capitalismo racial*, por tanto, nos convoca a pensar la acumulación del capital vinculada a la historia del colonialismo y el imperialismo; o, como expone Kundnani, a analizar las tensiones entre las formas del trabajo esclavo, la servidumbre y el trabajo asalariado, pero también otros procesos como la migración postcolonial, el encierro, la deportación y las fronteras tal como las conocemos. Dicho término nos obliga a pensar las categorías del capital sin dejar de lado otros procesos que las han dotado y dotan de sentido, que las hacen posibles. Es decir, nos invita a mirar más allá de las meras relaciones de producción para comprender cómo se sostiene la economía política. O, dicho de otra manera, a desvelar que las tramas socio-jurídicas de acceso a la ciudadanía, la criminalización racial y el papel de las fuerzas de seguridad de los Estados también forman parte del amplio mapa de la economía política. Así, podremos conocer con más profundidad las dinámicas de inclusión-exclusión del mercado laboral y el capital.

¹⁵ E. Romero (2010): *Un deseo apasionado de trabajo más barato y servicial*, Oviedo, Cambalache.

Para dar cuenta de todo ello, Arun Kundnani pone a dialogar en el primer capítulo de este libro a dos grandes pensadores que han aportado claves importantes para la comprensión del término *capitalismo racial*: Cedric Robinson, autor de *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*,¹⁶ y Stuart Hall, teórico jamaicano asentado en el Reino Unido, referente de los estudios culturales y sociólogo que dedicó buena parte de su vida al análisis detallado de la forma en que opera eso que se nombra como raza.

En el libro de Robinson se formula una dura interpelación a aquello que se ha nombrado como pensamiento crítico europeo moderno, al desvelar las limitaciones del socialismo occidental que, desde sus inicios, explica, ha ignorado su legado racista.

Las tensiones que surgieron en el seno de la III Internacional comunista constituyen una buena muestra de estas limitaciones. Las resistencias que se encontraron organizaciones panafricanistas y anticoloniales al interpelar al chovinismo blanco de algunas facciones antifascistas llevaron a varios y conocidos líderes a descreer del cometido revolucionario del Komintern.¹⁷ Denunciaban que las prácticas raciales que se llevaron a cabo durante la expansión imperialista del capitalismo modularon las formas de explotación de la fuerza de trabajo; asimismo, trajeron consigo diferentes sistemas de sanciones y violencia organizada que se requerían para mantener dichas formas de superexplotación. El desarrollo del sistema de encomiendas y de la economía de plantación, junto con las legislaciones y los métodos de gobierno necesarios para el correcto funcionamiento de estos espacios al servicio de la acumulación capitalista, atestiguan la relación histórica entre la economía política, el derecho y la formación racial. La situación colonial requería que el imperialismo fuera confrontado con la misma fuerza con la que se resistía al fascismo.

¹⁶ C. Robinson (2021): *Marxismo Negro. La Formación de la tradición radical Negra*, Madrid, Traficantes de Sueños. El libro fue publicado por vez primera en 1983. La reciente traducción al castellano incluye un prólogo del marxista negro Robin D. G. Kelley.

¹⁷ D. Montañez (2020). *Marxismo Negro. Pensamiento descolonizador del caribe anglófono*, Ciudad de México, Akal.

Para explicar qué quiere decirse con *raza* en *capitalismo racial*, Kundnani recupera a Stuart Hall. Para Hall, la raza es un codificador vivo; un «significante flotante», lo llamó. Con ello se refiere a «los sistemas y conceptos de clasificación de una cultura, a sus prácticas de producción de *sentido*», que se entienden «no por lo que contienen en su esencia, sino a causa de las relaciones cambiantes que establecen con otros conceptos e ideas en un campo de significación. Este *sentido*, por ser relacional y no esencial, nunca puede ser fijado definitivamente, pues está sujeto a redefinición y apropiación». Lo que quiere decir Hall con esto es que las formas de racialización se mueven, se modifican, se alteran y se recomponen continuamente. Así, la forma en que la raza se significó (adquirió sentido) en el marco de las relaciones de producción entre el amo y el negro esclavizado en la plantación del siglo XVII no sería la misma que en las relaciones entre el terrateniente de los campos de Lleida o Huelva y el migrante negro africano en el siglo XXI. El autor jamaicano recalca la necesidad de llevar a cabo una comprensión específica del racismo en cada coyuntura. Kundnani resalta que para Hall era importante recordar que, a pesar de que en ambos escenarios «la supremacía blanca se muestra como una constante de la modernidad», los últimos cinco siglos de historia registran múltiples formas de resistencia a la superexplotación racista. Hall también afirmaba que «si el racismo persiste es porque tiene la capacidad de registrar esas resistencias en sus propias estructuras.»¹⁸ Esta cuestión es importante sobre todo por dos razones. La primera, porque nos dice que existen formas de combatir el racismo. De hecho, la historia nos ha mostrado que el racismo no siempre ha existido y que diferentes formas de organización política lo han desafiado una y otra vez, y en circunstancias más adversas que las que conocemos actualmente. Recordemos la revolución de los esclavos haitiana. En segundo lugar, nos alerta de la inteligencia de los sistemas de dominación para aparentar debilitamiento, mientras, en verdad, fortalecen sus mecanismos de perpetuación.

¹⁸ S. Hall (1997) *El significante flotante*. Intervenciones en estudios culturales, 2015, (1): 9-23 / 9.

Un buen ejemplo serían los gobiernos indirectos¹⁹ del neocolonialismo²⁰ durante los procesos de descolonización; o su versión doméstica: el mito de los cupos de representación raciales en política partidista e institucional.

En el segundo capítulo, Kundani rebate la idea de que el neoliberalismo implique la progresiva desaparición del Estado para la expansión del Mercado. Para ello, elabora una crítica en profundidad de prominentes académicos, desde el creador de los fundamentos del neoliberalismo, Friedrich Hayek, hasta pensadores de la izquierda política como Wolfgang Streeck, David Harvey o Wendy Brown. Las diversas teorías de cada uno de ellos acerca del neoliberalismo expresan el sello singular de la academia occidentalizada, que, en el mejor de los casos, explica la categoría de *raza* como una especie de epifenómeno de la economía política. Por el contrario, Kundnani expone cómo el neoliberalismo también emergió a partir los fundamentos ideológicos de la supremacía blanca.

Un análisis antirracista y sistémico de la economía política y las categorías que la movilizan no puede tomar una vida, una situación, una experiencia racial como ejemplo y universalizarla;²¹ sino que debe observar cómo la raza codifica y (re)produce cada una de las categorías (propiedad privada, mercancía, plusvalor, fuerza de trabajo, etc.) a la vez que analiza cómo dicha economía política opera en su conjunto.

Un ejemplo paradigmático es la capitalización que la construcción racial del *hombre-joven-musulmán* ha supuesto para la economía imperialista y de guerra, intensificada durante los últimos veinte años. En el imaginario español, el moro viene siendo *moro* más o menos desde el siglo XV, por su presencia racialmente definida en el territorio, así como por la presencia colonial de España en Marrue-

cos y la manipulación historiográfica de estas presencias.²² Sin embargo, esto no explica la deshumanización del sujeto musulmán a la que asistimos actualmente a escala global. Desde EE.UU., la profesora y activista Deepa Kumar plantea que la ideología orientalista fue transportada a territorio americano durante la colonización inglesa a través de la memoria de los colonos ingleses que habían luchado contra el Imperio Otomano. En relación al imaginario, más reciente, del árabe como terrorista, Kumar afirma que encuentra sus raíces en la guerra de los Seis Días (1967) entre Israel y una coalición de países árabes; dicho imaginario fue introducido en EE.UU. por el *lobby* sionista. A partir de ahí, las crisis económicas, políticas y sociales de los años 60 y los 70 fueron ese terreno fértil en el que engendrar la amenaza del «árabe terrorista».²³

De nuevo, ¿por qué y cómo es que la ficción del *moro*, cinco siglos después, sigue existiendo? ¿Cuáles son los elementos materiales, ideológicos y sociales que han contribuido a la racialización global del hombre musulmán como sujeto peligroso del siglo XXI? ¿A qué y a quién beneficia su existencia? Para Kundnani, «la islamofobia es una forma sistemática de racismo que, a través del imaginario orientalista sobre lo islámico, es capitalizada como poder político para administrar y gobernar, así como para legitimar el uso de violencias masivas».²⁴ Kumar analiza la islamofobia de forma similar, al definirla como «una serie de prácticas que ayudan a mantener y reproducir el Imperio». En su última publicación, *Islamophobia and the politics of Empire*, destaca dos periodos del racismo antimusulmán: el primero, relacionado con el imperialismo español mercantil, y el segundo, con el capitalismo imperialista actual.²⁵ Kundnani y Kumar

²² S. Amazian y A. N. Douhaibi (2019): *La radicalización del racismo. Islamofobia de Estado y prevención antiterrorista*, Oviedo, Cambalache.

²³ D. Kumar (2021): *Islamophobia and the politics of Empire. 20 years after 9/11*, Londres, Verso.

²⁴ Muslim Rumspringa (2021): Podcast. *For Fuck's sake, Close Guantanamo Bay*. Entrevista a Arun Kundnani. SoundCloud.

²⁵ D. Kumar (2021): *op.cit.*

¹⁹ C. Stockely y C. V. Hamilton (1967): *Poder negro: la política de liberación en EE.UU.*, México, Siglo XXI Editores.

²⁰ K. Nkrumah (1966) *Neocolonialismo. Última etapa del imperialismo*, México, Siglo XXI Editores.

²¹ R. Knox (2021): Subject Positions. *Theorizing while black symposium*. <https://twailr.com/subject-positions/>

coinciden en comprender la islamofobia a partir de un marco más amplio de racismo estructural.

Así, la criminalización racial, es decir, la creencia de que existen grupos humanos racial y culturalmente definidos como más proclives al crimen, adquiere sentido material. Desde una lógica capitalista, si la criminalización impide que el capital disponga de población en perfecto estado físico como parte de la fuerza de trabajo productiva, su valor extractivo habrá que buscarlo en otro lado. Ruth Gilmore propone el ejercicio de pensar los cuerpos como lugares para comprender la economía extractiva de la criminalización. Dice textualmente:

«transforma a los individuos en diminutos territorios cebados para el despliegue de la actividad extractiva, extrayendo y extrayendo nuevamente tiempo de los territorios de sí mismos. Este proceso abre un agujero en una vida, quizás para nuestra sorpresa, la aniquilación del espacio por el tiempo. Un salario social robado y corrompido vuela por ese agujero tiempo a las nóminas de los empleados de la prisión. A los proveedores. A las empresas de servicios públicos. A los contratistas [...] la extracción de tiempo de cada territorio-cuerpo cambia de manera específica y visceral vidas en otros lugares: parejas, hijos, comunidades, movimientos, la posibilidad de la libertad».²⁶

Desde una perspectiva geopolítica, la figura del musulmán como potencial terrorista, tal como exponíamos en el libro *La radicalización del racismo*,²⁷ es el objeto que da sentido, bajo el velo de la guerra contra el terror, a la política exterior de despojo y control sobre territorios ricos en recursos energéticos. A su vez, la destrucción de los países asolados por las guerras del petróleo —o por cualquier tipo de guerra— funciona como espacio de acumulación a través de la recons-

trucción de estos países, tildados de «Estados fallidos», así como de las ayudas al desarrollo gestionadas por Occidente. En definitiva, la construcción de las personas de esos países como personas peligrosas funciona como bisagra entre la criminalización racial local, ejecutada a través de las fuerzas de seguridad del Estado, y el capitalismo imperialista a nivel global.

A lo largo de este libro se desgrana cómo el racismo y el capitalismo nacen y crecen juntos. Por ello, se insiste en que el racismo ha de ser explicado —y políticamente combatido— a partir de su carácter estructural²⁸ y materialista, en tanto que se hace necesario para posibilitar «la explotación desvergonzada de un grupo de hombres por otro».²⁹ Se insiste en esta forma de abordarlo porque, al robo de tiempo y recursos que sufren quienes están atravesadas por la opresión de raza y clase —lo que implica obstáculos añadidos para la organización política (criminalización, sabotaje, debilitamiento, etc.)—, se le ha de sumar el ruido epistémico que distorsiona y desvía los debates sobre raza y racismo hacia paradigmas liberales. Se hace necesario llamar la atención sobre el «antirracismo intercultural» occidental, habitual en el marco de la política institucional progresista y en la red asociativa de la «sociedad civil». Este «antirracismo» suele reducir el racismo a la problemática individual, a un conflicto entre personas, a una cuestión de convivencia y de cohesión social o de falta de reconocimiento de la diversidad cultural. Esta perspectiva apela sutil o explícitamente a la cuestión de la ignorancia, y tiende a plantear que el racismo puede ser curado mediante el acercamiento entre personas en eventos que fomenten la interacción intercultural, o

²⁸ Aunque no sea objeto de este libro, sabemos que el racismo estructural a su vez interacciona con otros sistemas estructurales como es el heteropatriarcado construido a partir del binarismo colonial sexo-genérico. Para una profundización mayor, se pueden consultar *Mujer, raza y clase* de Angela Davis, *La cárcel del feminismo* de Sirin Adlbi, *La matriz de la raza* de Elsa Dorlin, o *Ensamblajes terroristas* de Jaspir Puar, entre tantos otros.

²⁹ F. Fanon (1956): «Racismo y Cultura». Texto de la intervención en el 1^{er}. congreso de escritores y artistas negros en París, septiembre de 1956.

²⁶ R. W. Gilmore (2018). «Geografía abolicionista y el problema de la inocencia» *Tabula Rasa*, (28), 57-77. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.3>

²⁷ S. Amazian y A. N. Douhaibi (2019): *op. cit.*

a través de formaciones y talleres que apelen a la concienciación de quienes personifican el privilegio blanco.

El último capítulo, «Los talleres de concienciación son la tumba de la lucha», confronta directamente con esta deriva. Para ello se recupera la perspicacia provocadora de Ambalavaner Sivanandan, escritor y activista tamil exiliado de Ceylán (ahora Sri Lanka) y considerado uno de los más prominentes pensadores de las «luchas negras».³⁰ Este capítulo explica la degradación que puede sufrir la lucha antirracista si se aleja del materialismo y de lo político. Fanon lo advertía con vehemencia imperativa: «debe ser abandonado el hábito de considerar el racismo como una disposición del espíritu, como una tara psicológica».³¹ Lo vemos aquí constantemente. ONGs para la cooperación al desarrollo, ayuntamientos e incluso empresas que forman parte de las dinámicas de dominación racial ofrecen cursos, formaciones, talleres y *workshops* sobre diversidad, prejuicios y racismo; sobre rumores y estereotipos; sobre cómo aplicar la perspectiva intercultural. Las formaciones sobre privilegio blanco desde la propuesta de *sensibilización antirracista* son espacios que eluden sistemáticamente el asunto de la distribución de los recursos como elemento indispensable del racismo; por el contrario, alimentan la idea equivocada de que el racismo es una cuestión meramente ideológica que desaparecerá o se debilitará a medida que se vaya eliminando el prejuicio racial.

«Deconstrucción», «revisión del privilegio», «diversidad» o «reconocimiento», palabras que muchas veces se pueden escuchar en las redes sociales, en propuestas formativas o incluso en respuestas a expresiones racistas, responden a este marco teórico liberal, pero se presentan como «acciones antirracistas». Siguiendo a Kundnani, estas acciones son en realidad golpes mortales para la lucha antirracista radical. La trampa de presentar estos actos como antirracistas recae precisamente en que el ocultamiento del racismo estructural e

institucional ha supuesto una de las formas prominentes de su propia supervivencia. Recordemos lo que decía Hall sobre la capacidad del racismo para registrar las resistencias. La policía no dejará de ser una pieza clave en la conformación de la realidad racial aunque trate mejor al negro, al moro o al gitano en la detención. Hemos de arrancar de raíz el racismo policial, y eso requiere abordar el motivo de su existencia y las funciones que cumple; quedarnos con sus expresiones es insuficiente. Es como el árbol que no deja ver el bosque.

Sivanandan criticaba con vehemencia este tipo de formaciones como manera de interrumpir el racismo, y decía que «le daba igual» el racismo individual de las personas. Que si ellas necesitaban levantarse sobre la espalda de otros para poder ser algo o alguien era porque no tenían respeto por sí mismas, no tenían dignidad ni humanidad.³² Que si las personas y el funcionariado público, en tanto que individuos, eran racistas o no, no era la cuestión primordial. Que había que ir más allá. Donde había que poner la atención era en el entramado institucional y estatal que protegía esta estructura y sus correspondientes comportamientos.

Se dice de Sivanandan que tenía una gran capacidad para explicar problemas complejos con pocas palabras: «Estamos aquí porque estuvisteis allí». Muy probablemente, más allá de su oratoria seductora, fue capaz de hacerlo porque hablaba de lo que vivía.³³ En su exilio en Inglaterra, huyendo de los disturbios anti-tamil, aterrizó de lleno en los disturbios raciales de Notting Hill. Buscó empleo como trabajador bancario, que era su profesión en su Ceylán natal; pero, ante la imposibilidad de acceder al mundo profesional financiero, acabó trabajando como bibliotecario. Este empleo le abrió el camino hacia el puesto de dirección del conocido Instituto para las relaciones raciales (IRR), desde el cual puso todos los recursos intelectuales y humanos que pudo al servicio de las luchas subalternas que sucedían en el Reino Unido por aquel entonces. Corrían los años 70 y 80

³⁰ A. Sivanandan (1990): *Communities of Resistance: Writings on Black Struggles for Socialism*, Londres, Verso.

³¹ F. Fanon (1956), *op. cit.*

³² A. Sivanandan (1982): «Don't break my legs». [Vídeo]. Institute of Race Relations News. Rescatado de: <https://www.youtube.com/watch?v=U0Q0JwfXnoI>

³³ A. Sivanandan (1976): «Race, class and the state: the black experience in Britain», *Race and Class* Vol 17, Issue 4, 1976.

y Gran Bretaña se sumía en las políticas de austeridad de Thatcher. Éstas impactaban con especial intensidad en las comunidades negras y caribeñas a través de la política de *tolerancia cero*, que operaba como el brazo armado del reino. Para Sivanandan había dos tipos de racismo: el que discrimina y el que mata; y, si bien sabemos que ambos beben de la misma fuente, su pensamiento y acción se enfocaron sobre todo hacia las víctimas del segundo tipo: la clase trabajadora y los que viven el infierno en las calles.

En los márgenes de la historia, los territorios y los barrios encontraremos a quienes, políticamente organizadas y guiadas por la necesidad orgánica de modificar las circunstancias vitales propias, pero también del mundo, han forzado los giros radicales en las dinámicas de poder para ensayar otros modelos de vida y de relación con la tierra genuinamente sostenibles. El pensamiento radical y las luchas más transformadoras para el debilitamiento del sistema capitalista racial a nivel global han encontrado su tierra fértil en las militancias antiimperialistas y anticoloniales; en las organizaciones campesinas y por la defensa de la tierra; en las luchas antirrepresivas, antimilitaristas y contra la guerra y las fronteras; así como en las luchas por la vivienda, la salud o la educación. Estas luchas, que han dado vida a múltiples movimientos revolucionarios, que conservan memoria y que «tienden de manera persistente hacia la liberación»,³⁴ son las que acumulan la sabiduría y las experiencias que nutren la tradición radical negra, de la cual Kundnani también bebe para disparar intelectualmente al corazón de la bestia: la alianza criminal entre raza y clase.

Ainhoa Nadia Douhaibi Arrazola

³⁴ R. W. Gilmore (2018): «Geografía abolicionista y el problema de la inocencia». *Tabula Rasa*, (28), 57-77. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.3>

¿Qué es el capitalismo racial?¹

En los últimos años, el término «capitalismo racial» ha proliferado entre académicos y activistas. El término está comenzando a tener peso institucional en la academia; así lo evidencian una plétora de iniciativas de investigación que han surgido en los últimos años. Pero todavía estamos en proceso de aclarar lo que queremos decir con «capitalismo racial».

Los académicos que utilizan el término coinciden en que hace referencia a la dependencia mutua entre el capitalismo y el racismo. Walter Johnson escribe que el capitalismo racial es «un tipo de capitalismo que requiere de la elaboración, reproducción y explotación de conceptos acerca de la diferencia racial». Para Peter Hudson, «el capitalismo racial sugiere tanto el surgimiento histórico simultáneo del racismo y el capitalismo en el mundo moderno como su dependencia mutua». Todos están de acuerdo en que el paradigma del capitalismo racial desafía el relato según el cual el capitalismo fue madurando desde el racismo y la coerción violenta propias de las plantaciones de esclavos hacia un sistema basado en el trabajo «libre», asalariado y homogéneo. Como ha escrito Robin Kelley, «el capitalismo no fue el gran modernizador que dio origen al proletariado europeo como sujeto universal».

Lo prometedor del término radica en la clara vinculación que establece entre lo económico y lo cultural, entre la lucha de clases y la lucha contra la supremacía blanca, de modo que nos permite enten-

¹ Transcripción de una charla de Arun Kundnani en el Havens Wright Center for Social Justice, Universidad de Wisconsin-Madison, 15 de octubre de 2020.

der la vinculación tanto de la violencia policial como de la violencia de las plantaciones con la acumulación capitalista. El término augura una forma de cerrar la brecha de clase racial en la izquierda, una brecha por la que avanzaron Trump y el Brexit a través de sus construcciones nacionalistas de la clase trabajadora blanca. El término «capitalismo racial» parece abrir una vía en el debate sobre las llamadas políticas de la identidad, debate que ha atravesado a la izquierda euroamericana desde la década de 1970.

Volvamos a esa vieja cuestión de la raza y la clase, y tratemos de aclarar el significado del término «capitalismo racial». Sugiero que reconstruyamos su significado a partir del trabajo de académicos radicados en el Reino Unido a fines de la década de 1970 y principios de la de 1980: por un lado, los exiliados del movimiento contra el apartheid sudafricano, que fueron los primeros en utilizar el término «capitalismo racial»; en segundo lugar, Cedric Robinson, que entonces residía en el Reino Unido y trabajaba en su influyente libro *Black Marxism*; y, por último, Stuart Hall, quien, en su trabajo durante este período, expuso, a mi entender, la mejor explicación del capitalismo racial.

En el Reino Unido de finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, los contornos de lo que ahora llamaríamos *neoliberalismo* se hicieron visibles por primera vez. Al mismo tiempo, las longevas tradiciones de las luchas negras, anticoloniales y de la clase trabajadora en Gran Bretaña, en el Tercer Mundo y en los Estados Unidos contaban con la suficiente vitalidad como para impulsar el análisis acerca del novedoso terreno político emergente. Todas estas luchas convergieron en Gran Bretaña para engendrar un espacio de creatividad teórica y política.

Dos breves aclaraciones antes de entrar en el núcleo de mi exposición. En primer lugar, mi forma de reconstruir estos debates es, por supuesto, una entre muchas posibles. En segundo lugar, los académicos que estoy considerando apenas se involucraron entre sí de forma directa, por lo que colocarlos juntos es un acto de interpretación constructiva. Stuart Hall no usó el término «capitalismo racial», por lo que presentarlo como alguien que lo teorizó es llevar su análisis más allá de su propia terminología.

* * *

En 1976, el movimiento anti-apartheid de Londres publicó un panfleto titulado *Foreign Investment and the Reproduction of Racial Capitalism in South Africa*.² Hasta donde yo sé, fue la primera vez que se utilizó el término «capitalismo racial». En ese momento, el movimiento anti-apartheid estaba promoviendo un boicot internacional de las exportaciones sudafricanas. En respuesta, los opositores al boicot argumentaban que el crecimiento económico y la industrialización continua debilitarían la influencia de los prejuicios raciales en Sudáfrica. El panfleto se proponía revelar, por el contrario, que el racismo sudafricano se estaba viendo fortalecido, y no debilitado, por el crecimiento capitalista. El capitalismo no era la solución al racismo, sino el terreno sobre el que germinaba.

Los autores del panfleto, Martin Legassick y David Hemson, formaban parte de un grupo de marxistas sudafricanos de la década de 1970, entre los que también se encontraban Harold Wolpe y Neville Alexander, que comenzaron a usar el término «capitalismo racial» para analizar la economía política del apartheid en Sudáfrica. No voy a entrar en los detalles de las variantes y de la evolución de los análisis que desarrollaron Harold Wolpe, Martin Legassick y Neville Alexander, ni hablaré de cómo sus planteamientos se basaron en el trabajo de otros que pensaban en términos similares a principios de los años setenta, como el sociólogo John Rex, o Giovanni Arrighi y sus análisis de Rhodesia. Lo que pretendo es trazar a grandes rasgos una línea de pensamiento que, más adelante, fue retomada por Stuart Hall y Cedric Robinson.

Sudáfrica hizo del apartheid su política oficial en 1948, mientras que el resto del mundo, al menos de palabra, y tras la derrota del nazismo en 1945, pretendía erradicar el racismo. En la década de 1970, el régimen del apartheid parecía inexpugnable. La masacre de Sharpeville en 1960 puso fin a las protestas masivas y luego, durante la

² Lo podríamos traducir como «La inversión extranjera y la reproducción del capitalismo racial en Sudáfrica», pero no nos consta que este panfleto haya sido traducido al castellano. [N. del T.]

década siguiente, el régimen encarceló o condenó al exilio a los líderes del movimiento de liberación clandestino. Al tiempo, se produjo un rápido crecimiento industrial, a niveles que se parecían a los de Europa o Estados Unidos.

¿Cómo podía analizarse una sociedad así en términos marxistas? En el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels escribieron que el capitalismo tendería a barrer «los prejuicios antiguos y hasta entonces venerados». Se suponía que el desarrollo capitalista era «racional», en el sentido de que se organizaba según reglas abstractas que, en principio, eran generalmente aplicables; no estaba basado en diferenciaciones irracionales y arbitrarias, tales como el racismo. Pero en Sudáfrica, la fuerza del racismo parecía aumentar cuanto más desarrollada se volvía su economía capitalista: el sistema del apartheid no era un legado del siglo XIX que hubiera sobrevivido hasta la década de 1970; había sido creado por un Estado capitalista moderno en la década de 1940. En el apartheid de Sudáfrica, el antagonismo social predominante no parecía ser el de los propietarios del capital industrial frente a la fuerza de trabajo asalariada, sino el de una minoría blanca que gobernaba a una mayoría negra. Tampoco era posible afirmar que el racismo estuviera sirviendo como un medio ideológico para dividir a la clase trabajadora y enmascarar sus verdaderos intereses. El apartheid era obviamente más que una campaña de propaganda para manipular a los trabajadores blancos. Además, no podía explicarse simplemente como la expresión de prejuicios u odios transhistóricos. De formas muy específicas, se trataba de una formación creada en el siglo XX.

Una posible interpretación dentro de la tradición marxista era la teoría de la opresión nacional, basada en el análisis de Lenin del imperialismo europeo. Lo que estaba produciéndose en Sudáfrica sería así una forma de colonialismo interno. Pero este paradigma daba por supuesto que el imperialismo bloquearía el desarrollo capitalista. Ello implicaría la necesidad de librar una lucha nacionalista anticolonial en primer lugar, antes de que pudiera tener lugar una lucha de clases anticapitalista cuyo fin fuera crear una sociedad socialista. De hecho, este fue el programa en dos etapas que aprobó el Partido

Comunista de Sudáfrica en 1962. Pero el problema era que el capitalismo sudafricano no estaba en absoluto estancado.

La evidente negativa de Sudáfrica a encajar en las categorías marxistas tradicionales —y la existencia de una lucha revolucionaria africana contra el apartheid— impulsó una fructífera creatividad de la teoría marxista. Martin Legassick, Harold Wolpe y Neville Alexander comenzaron precisamente con lo que parecía distintivo de Sudáfrica: la aparente coexistencia de una economía capitalista industrial urbana, en torno a la sociedad blanca, y una economía rural no capitalista, en torno a la sociedad negra. Estos autores señalaron que, en las áreas en las que se concentraba la población africana, la tierra se poseía de manera comunal y se trabajaba por unidades sociales vinculadas a redes de familias extensas. Lo que se producía se distribuía, pero no mediante el intercambio de mercado, sino de acuerdo a las reglas del parentesco. Gran parte de esta economía de subsistencia no capitalista existía en las llamadas «reservas», áreas que habían resistido con éxito la conquista europea hasta finales del siglo XIX.

Pero lejos de interpretar esta economía de subsistencia como externa al capitalismo y destinada a ser desbaratada por éste mediante un proceso de despojo y expulsión —en otras palabras, mediante la acumulación primitiva—, lo cierto era que los dos sistemas económicos se combinaban en una sola estructura. En Europa, una condición necesaria para el establecimiento y reproducción del capitalismo fue la violenta ola de cercamientos de tierras comunales que inauguró el moderno régimen de propiedad privada y produjo una población excluida de la subsistencia directa, y forzada por tanto al trabajo asalariado. Pero, en Sudáfrica, argumentaban estos autores, uno de los requisitos del capitalismo era la preservación de las economías no capitalistas, no su destrucción. Al emplear de forma temporal a trabajadores migrantes de las reservas, el capital pudo pagar la fuerza de trabajo muy por debajo de su costo de reproducción, porque no tenía que cubrir el costo total de su subsistencia: la vivienda, el cuidado de los jóvenes, de los ancianos, de los enfermos, etc. La economía africana no capitalista podía satisfacer estas necesidades, lo que permitía

a los capitalistas beneficiarse de una tasa de explotación excepcionalmente alta.

Lo que surgió entonces fue una economía diferenciada. Por un lado, los trabajadores blancos estaban *completamente proletarizados* y podían reclamar salarios individuales y sociales suficientes para satisfacer sus necesidades de subsistencia. Por el otro, los trabajadores negros estaban *semiproletarizados*: en función de las necesidades de la industria, migraban temporalmente de las reservas para ejercer el trabajo asalariado, pero su subsistencia se cubría en gran medida a través de la economía no capitalista.

Para que este arreglo fuera sostenible, era necesaria una economía no capitalista suficientemente productiva como para permitir la reproducción de una fuerza de trabajo disponible para el capital. De lo contrario, tendría lugar una migración africana de carácter permanente a las zonas urbanas y se llevarían a cabo reivindicaciones para obtener los mismos salarios de subsistencia que recibían los blancos. Pero, al mismo tiempo, dicha economía no debía ser tan productiva como para que los africanos se volvieran autosuficientes y escaparan por completo de la órbita del capitalismo. El apartheid fue un medio político para mantener esta formación social segmentada en dos partes que se conjugan entre sí. La movilidad laboral se controló mediante leyes que garantizaran el mantenimiento de la división racial del trabajo, mientras que a las reservas se les otorgó una cuasi autonomía en la que los llamados *jefes tribales* constituían una clase compradora³ cuyo fin era administrar y preservar el sector no capitalista en los términos establecidos por el capitalismo racial.

Este análisis conlleva una serie de consecuencias importantes. Implica que nuestra perspectiva del capitalismo tiene que ser modificada. Una vez que aceptamos que el capitalismo puede coexistir de manera continuada con otros modos de producción en una estructura compleja de dominio dentro de una sola formación social, debemos desechar cualquier paradigma teleológico o evolutivo. Ya no podemos

sostener que el capitalismo requiere la abolición de los modos de producción preexistentes. Nuestra imagen es ahora la de un capitalismo que está vinculado a ámbitos no capitalistas, un capitalismo que no logra universalizarse. La acumulación primitiva aparece entonces no como una fase de transición en el nacimiento del capitalismo, sino como un aspecto permanente del mismo. (Este es un buen lugar para reconocer que vivo en una tierra que fue arrancada a la nación Cayuga como parte de uno de esos procesos de acumulación primitiva).

Esta nueva visión del capitalismo nos ofrece también una explicación de las razones estructurales por las que el desarrollo capitalista está imbricado con el racismo. De la dinámica central del capitalismo pueden derivarse tanto la homogeneización de la fuerza laboral como su diferenciación. El racismo es el medio por el cual esta diferenciación se codifica y gestiona, el modo en que el capitalismo expresa el fracaso de su universalización. Y, debido a que el trabajo asalariado no está universalizado, tampoco lo están las estructuras políticas de la democracia liberal que, al menos en Europa Occidental, se forjaron a través de los conflictos entre el trabajo asalariado y el capital. El racismo estatal, la violencia y la coerción masiva de los trabajadores subalternos expresan este fracaso a la hora de universalizar el trabajo asalariado. Por lo tanto, más allá de la larga historia de prejuicios raciales, el racismo bajo el capitalismo no debe concebirse como un arcaísmo o un legado que, procedente del pasado, sobrevive de forma anacrónica en el capitalismo actual. Más bien, podemos explicar el racismo como una fuerza material que opera al interior de formaciones sociales particulares a lo largo de su desarrollo. Y podemos hacerlo sin necesidad de generar un análisis de estructuras de poder duales o triples (raza, clase, género) cuyas relaciones generales entre sí se vuelven difíciles de dilucidar.

Esta perspectiva es bastante diferente de la afirmación marxista común, por ejemplo en los análisis de David Harvey o Ellen Meiksins Wood, de que el racismo es principalmente una división ideológica entre los trabajadores asalariados. En cambio, aquí, el trabajo de los blancos y de los negros se divide no sólo ideológica sino también materialmente. Sus respectivas relaciones con los medios de producción son de un carácter bastante diferente. Por lo tanto, no hay posibili-

³ *Clase compradora*: término acuñado en el marco de las teorías de la dependencia, del centro periferia, etc., para referirse a la burguesía dependiente controlada por las metrópolis y el capitalismo multinacional. [N. del T.]

dad de que blancos y negros tomen conciencia de sus verdaderos intereses compartidos y, como en el antiguo eslogan, se unan y luchen. Más bien, tendría que haber una lucha negra autónoma contra el capitalismo racial. Todo este análisis debería revelar a dónde nos ha llevado la ortodoxia marxista.

* * *

La relevancia que ha adquirido en la actualidad el término «capitalismo racial» proviene del interés que ha suscitado recientemente la obra de Cedric Robinson *Marxismo negro*, libro que ha tenido un enorme alcance y que ha supuesto un poderoso desafío a la ortodoxia. Robinson realizó su investigación mientras estaba en Cambridge, Inglaterra, a fines de la década de 1970. Mientras permaneció allí, la revista *Race & Class*, publicada por el Instituto de Relaciones Raciales en Londres, se convirtió en su hogar. Su primer artículo en la revista, acerca de Richard Wright, apareció en 1978. En 1980, se incorporó al consejo editorial. Y, durante las siguientes décadas, *Race & Class* publicó gran parte de los trabajos de Robinson. En la década de 1970, *Race & Class* fue uno de los principales medios académicos que analizó las luchas en el sur de África, las luchas negras en Gran Bretaña y la política antiimperialista en general. El trabajo de Neville Alexander, por ejemplo, fue objeto de discusión en la revista. El análisis de Robinson en *Marxismo negro* se puede interpretar como la conexión que el autor realiza entre las corrientes de pensamiento que estaba descubriendo en Inglaterra y la tradición radical negra de los Estados Unidos, conformada por gentes como W. E. B. Du Bois, Oliver Cromwell Cox, C. L. R. James, Claudia Jones y James Boggs; todos ellos llevaban mucho tiempo pensando en las formas en que el racismo y el capitalismo están mutuamente imbricados.

Mientras los marxistas sudafricanos trabajaban sobre la base de que Sudáfrica presentaba una *excepción* a los supuestos marxistas tradicionales, Robinson dio la vuelta a ese argumento. La excepción era, de hecho, la regla. Lo que los sudafricanos habían llamado «capitalismo racial» no sólo se encontraba en Sudáfrica, sino en todos los lugares donde prevalecía el capitalismo. Todo el capitalismo era

capitalismo racial. La concepción marxista ortodoxa del capitalismo tenía que ser repensada, no sólo en los entornos colonizados, sino incluso en Europa Occidental, donde, según Robinson, habían existido divisiones raciales del trabajo a lo largo de la historia del capitalismo.

Para Robinson, el capitalismo racial es en primer lugar una cuestión vinculada al trabajo. La explotación del trabajo asalariado que Marx analiza en el volumen I de *El capital* es —según Robinson— una descripción incompleta de las sociedades capitalistas. Robinson sostiene que el capitalismo nunca ha sido capaz de universalizar la relación entre capital y trabajo asalariado. En ningún momento de la historia del capitalismo la mayor parte del trabajo realizado se ha organizado mediante el tipo de explotación que se describe en *El capital*. Dicho con sus propias palabras: «Ciertamente, el trabajo esclavo fue una de las bases de lo que Marx denominó “acumulación primitiva”. Pero sería un error acotar la aplicación de ese concepto a un momento inicial, asignando trabajo esclavo a alguna etapa “precapitalista” de la historia. Más allá de los inicios del capitalismo moderno y durante más de trescientos años, el trabajo esclavo persistió, complementando el trabajo asalariado, el peonaje, la servidumbre y otros métodos de coerción laboral. [...] Desde sus propios inicios, el capitalismo nunca fue, como tampoco Europa, un “sistema cerrado”. Por lo tanto, hay que pensar en múltiples diferenciaciones de formas de trabajo, que implican diversos grados de coerción no económica. Por otra parte, esa diferenciación se organiza a través de la raza. Dice Robinson: «La tendencia de la civilización europea atravesada por el capitalismo no fue, por tanto, la de homogeneizar, sino la de diferenciar, la de exagerar las diferencias regionales, subculturales y dialécticas para expresarlas en términos “raciales”. Todo esto es lo que Robinson quiere decir cuando habla de «el carácter no objetivo del desarrollo capitalista» o del «capitalismo racial».

Así, al igual que los marxistas sudafricanos, Robinson introduce la idea de la coexistencia de diversos modos de producción dentro de una única formación social. Como ellos, ve al capitalismo no como una fuerza modernizadora universal, sino como una fuerza que preserva aspectos de la sociedad precapitalista. Y comparte con ellos la idea de que el racismo es un medio por el cual se codifican, gestionan

y legitiman las relaciones entre estos modos de producción y las formas diferenciadas de trabajo asociadas a estos. El capitalismo, desde este punto de vista, se recrea constantemente a sí mismo a través de diferenciaciones entre el trabajo asalariado, el no asalariado y el trabajo excedentario, que a su vez están asociadas con divisiones raciales y coloniales entre poseedores y desposeídos, entre ciudadanos dotados de derechos liberales y poblaciones sometidas, entre humanidad productiva y humanidad desechable. El libro de Nikhil Singh *Race and America's Long War* desarrolla de forma muy solvente este argumento. Y este análisis también podría complementarse con el énfasis que feministas socialistas como Selma James, Silvia Federici y Maria Mies han puesto sobre el trabajo doméstico como otra dimensión oculta del trabajo no asalariado bajo el capitalismo.

Pero al captar el sentido del análisis de Robinson, obtenemos lo que creo que son dos registros diferentes de su trabajo: yo los denominaría el problema de los orígenes y el problema de la reproducción. Al abordar el problema de los orígenes, Robinson se preocupa por identificar el momento fundacional del racismo, su constitución inicial. A través del problema de la reproducción, Robinson se centra en analizar cómo el racismo se reelabora constantemente ante nuevas circunstancias, cómo afronta las ineludibles resistencias, cómo permanece igual mientras cambia.

Sobre el problema de los orígenes, Robinson sostiene que el racismo europeo –o, usando sus términos, el «racialismo» o las «sensibilidades raciales»– precede históricamente y, en cierto sentido, también ontológicamente, al capitalismo, el colonialismo y la trata transatlántica de esclavos. Un cálculo racial, señala Robinson, fue «reiterado y realizado» por «un orden dominante europeo tras otro, por una sucesión de cohortes de propagandistas clericales o seculares» desde al menos el siglo XII. Una vez que comienza la trata de esclavos, se inventa al «negro» como una figura justificadora, pero se construye sobre formas raciales preexistentes dentro de Europa, como las representaciones de los esclavos, irlandeses, judíos, musulmanes, etc. El racismo, afirma Robinson, se encuentra «bien adentro de las entrañas de la cultura occidental» –por cierto, ¡qué metáfora tan maravillosa!– e inevitablemente ha reverberado en las relaciones de pro-

ducción y las formas de conciencia surgidas de esa cultura. Lo que sugiere Robinson es que el capitalismo expresa económicamente el racismo inherente a la cultura europea. El capitalismo no disolvió esas estructuras de racismo preexistentes, sino que las medió. Bajo este análisis, el racismo se entiende, en el nivel más fundamental, en términos de transmisión de las normas culturales occidentales. Es esta parte del trabajo de Robinson la que puede dar sostén a la idea de la raza como sustrato transhistórico inherente a la cultura occidental desde su nacimiento.

El otro ámbito de la obra de Robinson es el del problema de la reproducción. Aquí la atención se centra en la labor constante de reconfigurar la raza en nuevos contextos. En este análisis, el racismo no puede explicarse como una categoría fija transmitida a partir de un momento fundacional que configuró las posibilidades de la cultura occidental. Robinson introduce el término «regímenes raciales» para abordar este problema de la reproducción. En la introducción a su libro *Forgeries of Memory and Meaning*, señala que los regímenes raciales «son sistemas sociales contruidos en los que la raza se propone como justificación de las relaciones de poder. Si bien se articula necesariamente con la acumulación de poder, un régimen racial presume de ser inmutable para ocultar que, en realidad, se trata de un entramado contingente. Sin embargo, los regímenes raciales sí poseen historia, es decir, orígenes y mecanismos de ensamblaje discernibles». Estos sistemas en ocasiones «“colapsan” bajo el peso de sus propios artificios, prácticas y dispositivos; pueden fragmentarse, marchitados debido a la aparición de nuevas circunstancias». Además, según Robinson, los regímenes raciales pueden anclarse directamente en las relaciones de producción. «Las necesidades del capital financiero [...] a finales del siglo XIX y principios del XX, determinaron la construcción de sucesivos regímenes raciales». Señala también: «La creación del negro supuso obviamente enormes inversiones de energía psíquica e intelectual en Occidente. Era una tarea necesaria. El esfuerzo era acorde con la importancia de una fuerza de trabajo negra sometida a una economía mundial moldeada y dominada por las clases dirigentes y mercantiles de Europa Occidental». Sin embargo, en otros lugares, Robinson se opone a explicar el racismo

solamente a partir de las relaciones de propiedad. Lo que él llama la «maldad» del capitalismo racial, su violencia y terror, debe involucrar más cosas que los modos de producción. Solo puede explicarse completamente debido a ese mierdero instalado en el corazón de la cultura occidental. Creo que aquí hay una tensión entre la idea del racismo como algo constantemente regenerado a través de relaciones cambiantes de producción y la visión del racismo como algo que excede su imbricación con las relaciones de producción y, en última instancia, conforma una historia independiente, entendida como la transmisión de normas culturales.

Independientemente de cómo resolvamos esta tensión, las implicaciones para los movimientos son claras. La oposición radical al capitalismo no se genera solo desde dentro de la dialéctica del capital y el trabajo asalariado, sino también desde el antagonismo entre el capital y las otras categorías de trabajo no asalariado, trabajo forzado y trabajo excedente propias del capitalismo racial, desde los esclavos hasta el lumpenproletariado racializado, a quien el Partido Pantera Negra vio como la vanguardia de la revolución en los Estados Unidos. Además, sostiene Robinson —y es una consecuencia lógica de su posición—, los recursos culturales sobre los que se libran esas luchas no se generarán sólo desde el propio capitalismo, sino también a partir de acervos culturales anteriores al mismo. Y aquí es donde se activa la atención de Robinson hacia la tradición radical negra como una «resistencia evolutiva de los pueblos africanos a la opresión» que tiene un «carácter específicamente africano», y cuyos significados son «distintos de los fundamentos de las ideas occidentales» y hunden sus raíces en la «materia prima» de los reconstruidos «valores, ideas, concepciones y construcciones de la realidad africanos».

* * *

Pasemos al trabajo de Stuart Hall a fines de la década de 1970 y principios de la de 1980 sobre estas mismas cuestiones. Hall se involucró directamente en el debate marxista sudafricano en su ensa-

yo «Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance»,⁴ publicado en 1980. Y, en el capítulo final de la obra ya clásica *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*,⁵ volumen publicado en 1978 y escrito por varios autores, el argumento de Hall también está moldeado por su compromiso con estos debates, las discusiones estadounidenses sobre la *agency* durante las postrimerías del movimiento Black Power y el análisis dentro del movimiento negro del Reino Unido de la relación del racismo con el capitalismo. Más o menos después de 1980, Hall abandonó este modo de análisis y se centró en la identidad, que era algo desconectado de las cuestiones de la economía política y el poder estatal, lo que proporcionó algunas de las bases intelectuales para el abandono del socialismo por parte del Partido Laborista bajo Tony Blair, un error que Hall parece haber reconocido hacia el final de su vida. Pero creo que estos dos textos anteriores siguen siendo referencias cruciales para nosotros a la hora de comprender el capitalismo racial, aunque Hall no usara este término.

Al igual que Robinson, Hall generaliza a partir del análisis sudafricano. Sugiere que, en contextos coloniales, no existe una tendencia inevitable a la universalización del trabajo asalariado, ni siquiera a largo plazo. El capitalismo colonial está marcado por una proliferación de diferentes formas de trabajo y de estatus vinculadas al mismo. Allí donde el capitalismo se desarrolla de esta manera, el discurso político racista sirve para resolver la tensión resultante entre la proclamación del universalismo y el particularismo de las formas de trabajo. La raza proporciona el medio para naturalizar y deshis-

⁴ Lo podríamos traducir como «Raza, articulación y sociedades estructuradas mediante el dominio». No hemos encontrado traducción al castellano de este texto. La referencia en inglés: S. Hall (2018): *Essential Essays, Volume 1, Foundations of Cultural Studies*, Durham, NC, Duke University Press.

⁵ El libro, que no tiene edición en castellano, podría titularse así: *La vigilancia policial de la crisis: los atracos, la ley y el orden y el Estado*. Esta es la referencia bibliográfica a la edición original: S. Hall, C. Critcher, T. Jefferson, J. Clarke and B. Roberts (1978): *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, Londres, Macmillan.

torizar las fronteras entre las diferentes categorías de trabajo a las que se les otorgan diferentes derechos y privilegios. Hall no quiere ser demasiado determinista al analizar esta vinculación entre relaciones de producción y raza. Piensa en términos de «combinaciones tendenciales» y no mediante una causalidad mecánica. No cree que se pueda construir a partir de esta relación una teoría general del racismo. Pero sostiene que este tipo de explicación de «la aparición y funcionamiento del racismo» [...] «ofrece un punto de partida mejor y más sólido que aquellos enfoques que están obligados a desertar del nivel económico para producir “factores adicionales” que expliquen el origen y la presencia de la articulación racial en otros niveles de la formación social».

De ello se desprende, en el análisis de Hall, que el racismo no es la fuerza cultural transhistórica que a veces parece ser en la obra de Robinson. Para Hall, es un error pensar que hay alguna estructura subyacente de racismo en la cultura occidental, o en el capitalismo, o en los Estados Unidos, que se constituye en un momento inicial y actúa de manera uniforme y mecánica a partir de entonces. «A menos que uno atribuya a la raza un carácter transhistórico unitario, de modo que donde quiera y cuando quiera que aparezca, siempre asuma las mismas características autónomas [...] entonces uno debe tratar con la especificidad histórica de la raza en el mundo moderno. [...] Aquí uno está obligado a sumarse a la idea de que las relaciones raciales están directamente vinculadas con los procesos económicos: históricamente [...]. El problema aquí no es si las estructuras económicas son relevantes para las divisiones raciales, sino cómo ambas están conectadas teóricamente». Este es el compromiso de Hall con el enfoque materialista, coyuntural, gramsciano. Es un compromiso difícil de mantener, ya que la supremacía blanca parece ser una característica constante de la modernidad. Pero Hall dice que ese planteamiento ignora las resistencias. El racismo tiene que adaptarse para superar las resistencias. Por tanto, siempre registra las huellas de esa resistencia en sus propias estructuras.

Para Hall, cualquier conclusión a la que lleguemos sobre los orígenes del racismo —ya sea que pensemos en la rebelión de Bacon en el siglo XVII en Virginia, o en 1492, o en las cruzadas, o en la Batalla

de Tours en 732, o en Aristóteles (elige tu propia historia de origen)—, no resuelve la cuestión de cómo y por qué el racismo se reproduce hoy. No podemos entender, por ejemplo, el encarcelamiento masivo como la expresión de una anti-negritud que fue consagrada en el nacimiento de la modernidad y, desde entonces, ha actuado como una fuerza transhistórica, como si su reproducción de una coyuntura a la siguiente pudiera asumirse como una realidad *a priori*. El pasado no puede servir de coartada para el presente. Y, sin una explicación de la reproducción actual del capitalismo racial, nuestras estrategias políticas para abolirlo serán ineficaces.

* * *

De este análisis se desprende que nuestros movimientos contra el neoliberalismo tendrán que estar necesariamente enraizados en las historias culturales y políticas específicas de las poblaciones trabajadoras y excedentarias creadas a través de la diferenciación racial. No tengo espacio para describir un panorama de cómo podrían ser esos movimientos y de las diversas cuestiones de estrategia y coordinación que tendrían que abordar. Pero quiero dejarles una imagen de A. Sivanandan, otro pensador clave del capitalismo racial en Gran Bretaña en aquel mismo período, y que fue el editor que fundó la revista *Race & Class*. Sivanandan relata el denominado caso Pentonville Five, del año 1972, en el que cinco trabajadores blancos fueron arrestados y encarcelados por organizar piquetes no oficiales en apoyo de una huelga de estibadores. Los sindicatos invitaron a las organizaciones negras a unirse a una marcha hacia la prisión de Pentonville, lugar al que habían llevado a los detenidos. Si bien las organizaciones negras reconocían que «la lucha de los sindicatos» también era la lucha de los negros (ellos también eran trabajadores), el racismo arraigado de los sindicatos supuso que estas organizaciones no se unieran a la marcha oficial. Cuatro años antes, los estibadores habían marchado en apoyo del político racista Enoch Powell. Además, para las organizaciones negras, el encarcelamiento era un aspecto del racismo estatal que afectaba a sus comunidades de una manera distinta. Así, las organizaciones negras lideraron una mar-

cha alternativa en apoyo de los Cinco de Petonville, por un camino diferente pero que terminaba en el mismo lugar. Mismo destino, diferente recorrido. En vez de la intersección de identidades u opresiones, la de movimientos; en vez de una jerarquía de opresiones, la apertura a otras luchas manteniendo la especificidad de la propia. Así entendido, lo que algunos todavía insisten en llamar «políticas de identidad» no fragmenta la lucha de clases sino que la radicaliza.

Los fundamentos raciales del neoliberalismo⁶

La violencia estatal de la policía racista, el encarcelamiento masivo, los regímenes fronterizos y las guerras imperialistas, así como el número de votos a favor de Trump, el Brexit y los partidos de extrema derecha en Europa, revelan que el racismo se ha extendido en el corazón euroamericano del neoliberalismo.

El supuesto de que una sociedad más mercantilizada será menos racista ha sido refutado empíricamente. Sin embargo, la cuestión de por qué ha florecido el racismo en la era neoliberal —quizás la cuestión fundamental de este tiempo político— no ha recibido suficiente atención. Algunos de los análisis más influyentes no ofrecen una respuesta satisfactoria. Para Wolfgang Streeck, por ejemplo, la reacción racista no es más que una respuesta violenta y negativa contra un «cosmopolitismo» neoliberal que, por lo demás, ha vuelto anacrónica la dominación racial. Leyendo a David Harvey, da la impresión de que no es necesario un análisis del desarrollo histórico del racismo para comprender el neoliberalismo. Para Wendy Brown, la relación entre neoliberalismo y racismo es más compleja pero, como veremos, también es una relación caracterizada por el anacronismo: el racismo se presenta como una cuestión externa al neoliberalismo que interactúa con él desde el pasado. Los tres académicos asumen que el

⁶ Publicado originalmente en la revista *Race & Class* en abril del año 2021. El autor agradece a Jordan Camp, Sharad Chari, Deepa Kumar, Alana Lentin, Robbie Shilliam y a los lectores de *Race & Class* por los provechosos comentarios realizados a partir de versiones previas de este artículo.

neoliberalismo no genera sus propias formas distintivas de dominación racial. Más bien, dicen, si el racismo parece rebrotar hoy en día, ello se debe a que el neoliberalismo no ha conseguido acabar con las herencias raciales. Así, los tres teóricos terminan por imponer, con nefastas consecuencias políticas, una fuerte separación entre las luchas de clase y las luchas contra la dominación racial.

En lo que sigue, sostengo que la relación del neoliberalismo con el racismo no puede entenderse como una cuestión de herencias raciales del pasado que han sido debilitadas, pero no vencidas del todo, por el cosmopolitismo neoliberal. Tampoco es suficiente argumentar que el racismo se ha exacerbado como consecuencia indirecta de la devastación social provocada por el neoliberalismo, o que proporciona chivos expiatorios a los que culpar de los fracasos económicos, o que funciona como un medio para camuflar el dominio de clase neoliberal. Estas cuestiones forman parte del panorama, pero fijarse sólo en ellas impide comprender las maneras en que el neoliberalismo produce sus específicas estructuras de opresión racial. El neoliberalismo no puede entenderse, ni puede ser enfrentado políticamente, sin tener en cuenta cómo reorganiza y reconstituye el racismo para producir una nueva estructura, propia del momento histórico neoliberal y derivada de su paradigma intelectual y político. La dominación racial no sobrevive, simplemente, al interior de un neoliberalismo aparentemente neutral *desde el punto de vista racial*, sino que dicha dominación se actualiza a través de la recomposición neoliberal de lo social, lo político, lo cultural y lo económico. Como sostiene A. Sivanandan, «el racismo no se queda quieto; cambia de forma, tamaño, contornos, propósito, función, mediante cambios en la economía, en la estructura social, en el sistema y, sobre todo, debido a los cuestionamientos y las resistencias a ese propio sistema».⁷

Partiendo del análisis de la teoría de la evolución cultural de Friedrich Hayek, sostengo que el pensamiento neoliberal se ve atravesado por la contradicción entre su aspiración de establecer un sistema de mercado universal y su dependencia de las ideas particularistas

⁷ A. Sivanandan (1990): *Communities of Resistance: writings on black struggles for socialism*, Londres, Verso, p. 64.

de preeminencia de la cultura occidental. Esta contradicción ideológica se correlaciona con una limitación política del proyecto neoliberal: la globalización de su dominio produce masas de población excedente que no tienen valor para los mercados y, por lo tanto, deben ser disciplinadas a través de una violencia imperialista que el discurso neoliberal no puede admitir como propia. Así, al neoliberalismo le obsesiona su propia incapacidad de universalizar el orden del mercado; a través de una concepción racial de la cultura, trata de abordar esta inquietud. Debido a sus poderes de naturalización y deshistorización, la raza sirve como un espacio dentro del cual se pueden trabajar ideológicamente las contradicciones y límites del neoliberalismo. Interpreto que el discurso neoliberal depende de lo que Etienne Balibar llama «neorracismo»; así, la idea de cultura funciona paradójicamente tanto para encerrar a los grupos en naturalezas inmutables como para establecer una jerarquía global de la evolución cultural.⁸ La raza también proporciona las coordenadas que organizan las prácticas estatales de vigilancia global de las poblaciones excedentarias que el neoliberalismo no puede incorporar directamente. Los regímenes fronterizos raciales, el encarcelamiento masivo y la violencia imperialista son parte integral de la economía política neoliberal. Sobre todo, la raza permite codificar y gestionar los límites materiales entre las diferentes formas de trabajo bajo el neoliberalismo: ciudadano y migrante, asalariado e «inexplotable», portador de derechos o de *nuda vida*.⁹ Este ordenamiento racial de las poblaciones trabajadoras en el marco de las relaciones globales de clase es preservado por los estados neoliberales mediante la violencia y hace posible que la ideología racista se presente de forma espontánea como una explicación «popular» de las relaciones sociales y políticas.

⁸ E. Balibar e I. Wallerstein (1991): *Race, Nation, Class: ambiguous identities*, Londres, Verso, pp. 22, 25. [ed. cast.: *Raza, nación, clase: las identidades ambiguas*, Barcelona, Dirección Única, 2018].

⁹ *Nuda vida*: hace referencia al concepto acuñado por el filósofo italiano Giorgio Agamben. Véase su libro *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, editado en castellano por la editorial Pre-textos [N. del T.].

Streeck: la raza como anacronismo

Wolfgang Streeck afirma que, mientras el neoliberalismo ha causado devastación social y económica, los partidos de centro izquierda han abandonado «la experiencia cotidiana de los grupos y regiones en declive».¹⁰ En un ensayo del año 2017 sobre la victoria de Trump y sobre personajes de la extrema derecha en otros lugares del mundo, Streeck enuncia claramente una afirmación que suele quedar implícita en la mayoría de los debates sobre la raza y el neoliberalismo. La neoliberalización, argumenta Streeck, debilita el legado del racismo estructural. El énfasis en el individualismo y en la diversidad basada en el mercado implican que las actitudes raciales individuales que aún se dan en el contexto neoliberal no son ya expresiones de una estructura económica o social determinada.

Streeck sostiene que es necesario explicar la elección de Trump y sus secuaces como la expresión de una «política del resentimiento» frente a la transformación neoliberal de «la lucha por la igualdad social en una lucha por la identidad, es decir, por el reconocimiento simbólico y la dignidad colectiva de un número indefinido de grupos cuya condición se define de forma cada vez más estrecha».¹¹ El neoliberalismo, señala, busca sustituir la cultura de la «solidaridad tradicional» por «una ética basada en la igualdad de oportunidades independientemente de la condición (“raza, credo, origen nacional, etc.”)». Esto, dice Streeck, significa el fin de las protecciones sociales, entre ellas los derechos propios del Estado de bienestar, necesariamente vehiculados a través del Estado-nación y de las ideas asociadas a la ciudadanía nacional. Aquellos que salieron perdiendo en este proceso experimentan no solo «salarios cada vez más bajos y prestaciones de la seguridad social cada vez más reducidas», sino también la pérdida de estatus que conlleva ser visto como éticamente «despreciable» por oponerse al «nuevo espíritu de apertura y diversidad» propio del

neoliberalismo. Estos parias buscan entonces «reinsertarse simbólicamente» a través del nacionalismo, una vez que han perdido su «capacidad de identificarse con el país en su conjunto». Al hacerlo, transforman el significado de la clase misma en otra «identidad» dentro de «una política de grupos identitarios». En vez del regreso de una política de clase genuina, se trata de la extensión inesperada del lenguaje de la identidad a los «vestigios de la clase trabajadora tradicional».

Hay buenas razones empíricas para cuestionar el análisis de Streeck.¹² Sin embargo, quiero centrarme en los fundamentos teóricos de su argumentación. En un pasaje clave, Streeck escribe:

La globalización favorece el acceso equitativo de todos a los mercados mundiales. No hay lugar para la ciudadanía nacional o los ciudadanos nacionales. Lo que opera es otro sistema moral. La reeducación cultural es necesaria para acabar con la solidaridad tradicional y reemplazarla por una ética de la igualdad de oportunidades independientemente de la condición identitaria de cada cual («raza, credo, origen nacional, etc.»). Existe justicia en la medida en que se iguala el acceso a los mercados. La sustitución de la solidaridad de clase por los derechos vinculados a la identidad exige un ajuste flexible a las condiciones cambiantes del mercado. La ética de la mercantilización implica una deslegitimación categórica de las distinciones.¹³

Así, para Streeck, una de las consecuencias del neoliberalismo es la deslegitimación de las distinciones identitarias, como es el caso de la raza. En ausencia de otros factores, el neoliberalismo tenderá a erradicar la dominación racial. La política del resentimiento que describe Streeck puede provocar un resurgimiento del racismo en forma «sim-

¹⁰ W. Streeck (2017): «The return of the repressed», *New Left Review* no. 104, p. 14. [ed. cast.: «El retorno de lo reprimido», Madrid, NLR, 2017].

¹¹ W. Streeck, «Trump and the Trumpists», *Inference: International Review of Science* 3, no. 1 (2017). [ed. cast.: «Trump y el trumpismo», *Review. Revista de libros*, <http://www.rdelibros.com>].

¹² A. Lentin (2017): «On class and identity politics», *Inference: International Review of Science* 3, no. 2; A. Lentin (2020): *Why Race Still Matters*, Medford, MA, Polity Press, pp. 102–7.

¹³ W. Streeck (2017): *op. cit.*

bólica», pero no como una fuerza material que estructure las relaciones económicas y sociales bajo el neoliberalismo.

Streeck fundamenta esta explicación de la política racial neoliberal mediante su distinción entre clase e identidad. «Las clases están constituidas por el mercado; los grupos identitarios lo están por una particular forma de vida y una reivindicación específica de respeto por parte de la sociedad», escribe Streeck. La economía y la cultura, la clase y la raza, lo universal y lo particular están claramente separados, ubicados en dos esferas distintas, y cada una de ellas debe ser analizada con herramientas diferentes: la noción marxista de clase es la clave de lo económico; la noción weberiana de estatus es la clave para lo cultural y lo racial.¹⁴ Por supuesto, hay un cuerpo sustancial de estudios marxistas sobre la raza que Streeck pasa por alto.¹⁵ De hecho, dentro de la tradición marxista, la descripción de la raza como una categoría vinculada a la identidad fue ya refutada por Oli-

¹⁴ M. Weber (1978): *Economy and Society: an outline of interpretive sociology*, Berkeley, CA, University of California Press, pp. 302–7. [ed. cast.: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, 2014].

¹⁵ Entre ellos, C. L. R. James: «The revolutionary answer to the Negro problem in the United States», *Fourth International* (December 1948); J. Boggs (1963): *The American Revolution: pages from a Negro worker's notebook*, New York, Monthly Review Press, 1963; M. Legassick and D. Hemson (1976): *Foreign Investment and the Reproduction of Racial Capitalism in South Africa*, Londres, Anti-Apartheid Movement; A. Y. Davis (1981): *Women, Race, and Class*, New York, NY, Random House, 1981 [ed. cast.: *Mujeres, raza, clase*, Madrid, Akal, 2004]; F. Fanon (1982): *Black Skin, White Masks*, New York, NY, Grove Press [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009]; C. J. Robinson (1983): *Black Marxism: the making of the black radical tradition*, Londres, Zed, 1983 [ed. cast.: *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021]; A. Sivanandan, *op. cit.*; W. E. B. Du Bois (2007): *Black Reconstruction in America*, Nueva York, Oxford University Press; S. Hall (2018): «Race, articulation and societies structured in dominance» in *Essential Essays, Volume 1, Foundations of Cultural Studies*, Durham, NC, Duke University Press.

ver Cromwell Cox en la década de 1940.¹⁶ En cambio, Streeck se agarra a Weber para pensar en la raza. Pero esto no es una convergencia teórica del marxismo y el weberianismo, sino más bien un préstamo poco riguroso tomado de Weber para tapar las carencias de una forma de marxismo que considera la raza como un aspecto aislado y secundario de lo social.

Harvey: la raza como algo externo

En su influyente *Breve Historia del Neoliberalismo*, David Harvey presenta el neoliberalismo como «una teoría de las prácticas de política económica» que se convierte en parte de un proyecto para liberar al capital de las ataduras vinculadas al «acuerdo entre el capital y el trabajo» alcanzado a mediados del siglo XX en Europa y Estados Unidos. Así, el giro neoliberal está «asociado con la restauración o reconstrucción del poder de las élites económicas».¹⁷

En las doscientas páginas del libro de Harvey se hace referencia a la raza en dos pasajes. Vale la pena citar extensamente uno de esos momentos:

Los empresarios han utilizado históricamente las diferencias dentro de la fuerza de trabajo para dividir y gobernar. Así, surgen mercados laborales segmentados y las distinciones de raza, etnia, género y religión se utilizan con frecuencia, de manera descarada o encubierta, para beneficio de los patrones. A la inversa, los trabajadores pueden utilizar las redes sociales en las que están integrados para obtener acceso privilegiado a ciertas líneas de empleo. Por lo general, buscan monopolizar ciertos conocimientos y, a través de la acción colectiva y de la creación de instituciones apropiadas, regular el mercado labo-

¹⁶ O. C. Cox (1948): *Caste, Class, and Race: a study in social dynamics*, Garden City, NY, Doubleday.

¹⁷ D. Harvey (2005): *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 2, 10–11, 19. [ed. cast.: *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007].

ral para proteger sus intereses. En este sentido, están simplemente construyendo esa «cubierta protectora de instituciones culturales» de la que habla Polanyi. La neoliberalización busca eliminar las protecciones que el liberalismo integrado permitió e incluso alentó en ciertas ocasiones.¹⁸

Este extracto se puede leer de múltiples formas y no sería correcto otorgarle demasiado peso. Sin embargo, existe una posible confluencia entre la afirmación de Streeck de que la mercantilización neoliberal vuelve anacrónicas las distinciones de identidad racial y el argumento de Harvey de que la neoliberalización elimina los privilegios de los trabajadores logrados a través las «redes sociales en las que están integrados», una frase que presumiblemente hace referencia, entre otros, a los privilegios raciales. En las pocas ocasiones en las que Harvey menciona la raza en su libro, ésta aparece como un factor «cultural» externo que ha podido distorsionar la lógica de los mercados en períodos anteriores, pero que es eliminado bajo el neoliberalismo en la medida en que las relaciones sociales se organizan de acuerdo con las leyes universales del mercado.

En escritos más recientes, Harvey ha argumentado que, si bien las «intersecciones e interacciones entre la racialización y la acumulación de capital son muy visibles y están muy presentes», estudiarlas «no me dice nada en particular sobre cómo funciona el motor económico del capital».¹⁹ Mientras que la acumulación puede examinarse en abstracto, como si tuviera ciertas características universales a lo largo de diferentes formaciones sociales, la raza varía en el tiempo y en el espacio.²⁰ El punto de vista de Harvey es que, debido

a que la raza no es parte de la lógica interna del capital, el capitalismo puede prescindir de ella, y esto es de hecho lo que parece pensar Harvey que hace el capitalismo en la era neoliberal con su adopción de la diversidad y el cosmopolitismo.

Brown: la raza como una identidad herida

De quienes teorizan sobre el neoliberalismo, Wendy Brown es la que más ha hecho por repensar y desarrollar su análisis ante el «auge de la política antidemocrática en Occidente»: los éxitos electorales de los partidos de extrema derecha en Europa, el Brexit, el autoritarismo en Turquía y Europa del Este y el trumpismo.²¹ En su libro *El pueblo sin atributos*, del año 2015, Brown reconstruye y desarrolla el análisis sobre el neoliberalismo que Foucault produjo en la década de 1970.²² El neoliberalismo, afirma, es más un orden regulador de la razón que una ideología o una serie de políticas. Es «una racionalidad de gobierno» que «configura todos los aspectos de la existencia en términos económicos».²³ Su libro *En las ruinas del neoliberalismo*, publicado en el año 2019, supone un replanteamiento sustancial de sus análisis. En esta nueva obra, Brown reconoce que su crítica del neoliberalismo como racionalidad de mercado, aunque sigue siendo fundamental, es por sí sola una respuesta insuficiente a las transformaciones que han acaecido.

²¹ W. Brown (2019): *In the Ruins of Neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West*, New York, Columbia University Press. [ed. cast.: *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021].

²² W. Brown (2015): *Undoing the Demos: neoliberalism's stealth revolution*, New York, Zone Books, 2015 [ed. cast.: *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso ediciones, 2016]; M. Foucault (2008): *The Birth of Biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-79*, New York, Palgrave Macmillan. [ed. cast.: *Nacimiento de la biopolítica Curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2009]

²³ *Ibíd.*, pp. 17, 35.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 168.

¹⁹ D. Harvey (2014): *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Oxford, Oxford University Press, p. 8. [ed. cast.: *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014].

²⁰ D. Harvey, «Response to Alex Dubilet», Syndicate (1 de abril de 2015), <https://syndicate.network/symposia/theology/seventeen-contradictions-and-the-end-of-capitalism/#dispossession-uselessness-and-the-limits-of-humanism> (consultado el 19 de marzo de 2020).

Así, sostiene que debemos prestar más atención a que la razón neoliberal «esté abonando el terreno de los llamados “tribalismos” que han surgido en los últimos años como fuerzas identitarias y políticas». El neoliberalismo, dice, no solo ha producido desigualdad económica, sino que también ha desmantelado lo social, ha destronado lo político y, en su lugar, ha dado valor a «la moral tradicional y a los mercados»; de ese modo, «preparó el terreno, durante la segunda década del siglo XXI, para la movilización y legitimación de feroces fuerzas antidemocráticas». Mientras que su análisis anterior enfatizaba la expansión persistente de la racionalidad neoliberal, que sacaba fuera de cada esfera de nuestras vidas cualquier otra lógica de relaciones sociales y políticas, su análisis actualizado atiende a la capacidad del neoliberalismo de alinearse «con otros poderes y fuerzas, incluidas las del racismo, el nihilismo, el fatalismo y el resentimiento». Una serie de metáforas definen esta «mezcla», que Brown no considera que sea reductible o que sea causada directa y exclusivamente por el neoliberalismo. El racismo brota de las «ruinas del neoliberalismo» o del terreno que éste ha abonado. Es una «planta desfigurada» cultivada en «un suelo fertilizado por» ideas neoliberales. No es «un engendro diseñado por el neoliberalismo, sino su creación frankensteiniana». «Los fundadores del neoliberalismo aborrecerían el monstruo» que éste ha producido.²⁴ En otra parte, Brown escribe que la política racista «no es el *telos* natural del neoliberalismo».²⁵

Rectificando sus antiguos argumentos, Brown coloca ahora la moral tradicional junto al mercado en el centro de la razón neoliberal.²⁶ Esta ampliación del análisis le permite mostrar cómo los neoliberales movilizaron «las normas familiares patriarcales no como una cuestión secundaria, sino más bien como algo profundamente integrado en la reforma neoliberal del bienestar y la educación».²⁷ Mien-

²⁴ W. Brown (2019): *op. cit.*, pp. 7, 9, 10, 17.

²⁵ W. Brown, «Apocalyptic populism», Eurozine (30 de agosto de 2017), <https://www.eurozine.com/apocalyptic-populism/> (consultado el 20 de enero de 2019).

²⁶ W. Brown (2019): *op. cit.*, p. 11.

²⁷ *Ibíd.*, pp. 11–12.

tras que una política de género se ubica ahora dentro de la razón neoliberal, una política racial sigue siendo externa. El «neoliberalismo hayekiano», dice, «es un proyecto político-moral que aspira a proteger las jerarquías tradicionales negando la idea misma de lo social y restringiendo radicalmente el alcance del poder político democrático en los Estados nacionales». Sin embargo, jerarquía tradicional no parece significar aquí jerarquía racial: Brown cree que Hayek sentiría repulsión por las movilizaciones racistas que ha impulsado el neoliberalismo, «algo radicalmente diferente de la utopía neoliberal» de individuos y familias «pacificadas por los mercados y la moralidad y apuntaladas por un Estado independiente y autoritario, pero despolitizado».²⁸

Brown ve la desigualdad racial como una «tradición» o «herencia», algo que ha perdurado desde épocas pretéritas y que se encuentra e interactúa con el presente neoliberal. Hay tres explicaciones de cómo se muestra esa interacción. La primera se sugiere una vez, pero no se desarrolla: Brown dice que «los mercados desregulados tienden a reproducir en lugar de corregir la estratificación de las fuerzas sociales que ha sido producida históricamente»; entre dichas fuerzas sociales se encuentran las que se expresan en términos de categorías raciales; en otras palabras, los mercados neoliberales no socavan los legados de desigualdad racial, sino que hacen posible su continuidad.²⁹

En su segunda consideración, los legados raciales se ven atenuados por la propagación de la racionalidad neoliberal a todos los ámbitos de la vida. Así, bajo el neoliberalismo, la blanquitud ya no puede brindar «protección contra las dislocaciones y pérdidas» de las «clases media y trabajadora». El «dominio racial», debilitado por el «cosmopolitismo» neoliberal, está menguando, «herido de muerte», aunque no completamente destruido. Bajo el neoliberalismo, «el mundo ha invadido la nación, debilitando sus fronteras». La idea general aquí es que el neoliberalismo atenúa las disparidades raciales.³⁰

²⁸ *Ibíd.*, pp. 13, 17.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 13, 42, 121, 187.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 175, 177, 180, 187–8.

En su tercera argumentación, Brown señala que este proceso de equiparación genera, a su vez, una identidad blanca «herida» y «des-tronada» que arremete a su alrededor de una forma nihilista y resentida, muy propia de la ruina social y política neoliberal. La tradición del racismo, ahora desvinculada de «reproducir orgánicamente la civilización, asegurar los lazos sociales y gobernar la conducta», se convierte en un arma de los resentidos. Este electorado está «preocupado ante la decadencia de su posición y sus privilegios» y se ha liberado de las ataduras de la conciencia, una conciencia que no ha sobrevivido a la nihilista devaluación neoliberal de todos los valores. Impulsados por «energías reactivas» y un «odio hacia el mundo», se burlan agresivamente de cualquier preocupación por el sufrimiento humano o la injusticia. Una reformulación de la supremacía blanca como una «reivindicación de derechos en bruto», desvinculada de cualquier fundamento ideológico más amplio, «converge poderosamente con el asalto del neoliberalismo a la igualdad y la democracia, lo social y lo político». Este proceso va en contra de los «propios fines» del neoliberalismo, y produce una estridente subjetividad populista muy diferente de la disciplina de la moralidad y los mercados que Hayek, por ejemplo, había concebido.³¹

Las tres consideraciones de Brown sobre la relación del neoliberalismo con el racismo comparten una temporalidad común: en cada una de ellas, el racismo se presenta no solo como algo externo, sino como algo que viene del pasado para inmiscuirse en el presente neoliberal. En su análisis, el único proceso propio del neoliberalismo con respecto al racismo es el de producir una sensación de victimismo blanco, resultado de la incapacidad neoliberal de acabar del todo con los legados raciales. Al concebir el racismo como algo que llega desde el pasado, Brown excluye la posibilidad de que el neoliberalismo mismo constituya nuevas estructuras distintivas de racismo que no puedan ser analizadas como una herencia que se ha ido debilitando. Este análisis concuerda con la desatención en la que incurre Brown respecto a las genealogías raciales y colo-

niales del neoliberalismo. El paradigma neoliberal ciertamente se fundó, como sostiene Harvey, como un intento de restaurar el poder de la clase dominante frente a la fuerza de las clases trabajadoras organizadas de Europa y América del Norte de mediados del siglo XX. Pero los intelectuales fundadores del pensamiento neoliberal estaban igualmente preocupados por combatir las luchas de masas del Sur global y a los grupos racializados en el Norte que buscaban redistribuir la riqueza desde perspectivas anticoloniales y antirracistas. Al menos algunas de las principales escuelas de pensamiento neoliberal se conformaron con la intención de reconstituir la dominación racial y colonial frente a las insurgencias nacionalistas negras y del Tercer Mundo.³² Los neoliberales vieron a la clase obrera organizada, al nacionalismo anticolonial y al movimiento por la libertad de los negros de Estados Unidos como amenazas homólogas. Como dijo el neoliberal Lionel Robbins: «las minas para los mineros» y «Papua para los papúes» son eslóganes que contienen una lógica similar».³³

Como sostengo más adelante, el neoliberalismo, en su teoría y su práctica, concibe el orden del mercado como un universal que trasciende las diferencias raciales y étnicas, pero lo cierto es que también necesita integrarse culturalmente en regímenes raciales implantados en el territorio. De esta contradicción se derivan los regímenes raciales de trabajo, vigilancia, fronteras y encarcelamiento característicos del neoliberalismo. Si el neoliberalismo tiene un *telos*, el racismo es parte de él. Siguiendo el imaginario de Brown, el racismo no es un monstruo que el neoliberal Frankenstein creó sin querer; más bien, el monstruo ya estaba allí, dentro del Doctor.

³² N. Maclean (2017): *Democracy in Chains: the deep history of the radical right's stealth plan for America*, New York, Viking; Q. Slobodian (2018): *Globalists: the end of empire and the birth of neoliberalism*, Cambridge, MA, Harvard University Press. [ed. cast.: *Globalistas. El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*, Madrid, Capitán Swing, 2021].

³³ Citado en Slobodian (2018), *op. cit.*, p. 99.

³¹ *Ibid.*, pp. 118, 121, 165, 171, 180, 182.

La brecha raza-clase

A pesar de llegar a través de una vía metodológicamente distinta, el análisis de Brown termina en el mismo callejón sin salida que el de Streeck y el de Harvey; en todos ellos, la economía política neoliberal está excesivamente separada de los asuntos raciales, lo que deriva en una interpretación que concibe el racismo como un fenómeno que no es de hoy en día. Los tres estudiosos coinciden en que la raza no es una dimensión sobre la que el neoliberalismo actúe directamente. Más bien, el racismo existe porque el neoliberalismo solo ha terminado con él de forma parcial. De su concepción del vínculo del racismo con el neoliberalismo, y aunque ninguno de estos académicos desarrolla la lógica de su argumento en este sentido, se derivaría la siguiente idea: cuanto más impregnadas de neoliberalismo están las relaciones sociales, menos espacio hay para la respuesta racista; el neoliberalismo puede crear las condiciones para un resurgimiento del racismo pero, bajo sus coordenadas de análisis, también debe ser quien le ponga fin. Una consecuencia política de esta lógica analítica es llevar el antirracismo y el antineoliberalismo en direcciones opuestas, abriendo una brecha entre la política de la raza y la de la clase.

Antes de desarrollar mi argumento de que el neoliberalismo crea sus propias estructuras racistas, quiero examinar una posición que, aunque conectada con la mía, es distinta; fue desarrollada por los estudiosos del neoliberalismo racial que escribían especialmente en contestación a las afirmaciones de post-racialismo surgidas al hilo de la presidencia de Barack Obama en los EEUU. En esta línea de pensamiento, el neoliberalismo interactúa con la raza de tres maneras. En primer lugar, la apariencia de que el neoliberalismo no racializa produce un efecto de enmascaramiento: el racismo estructural se vuelve más difícil de percibir si el discurso predominante consiste en una lógica de mercado considerada ciega respecto al color, post-racial, diversa, multicultural y meritocrática.³⁴ En segundo lugar, la privatización

de la vida pública que el neoliberalismo engendra tiene consecuencias racialmente dispares debido a «un pasado caracterizado por el trato racialmente diferenciado y discriminatorio».³⁵ Los recortes en la protección social, por ejemplo, afectarán mucho más a determinados grupos raciales. Tercero, la privatización neoliberal dificulta promover reparaciones públicas frente a los legados de desigualdad racial que nos han sido transmitidos.³⁶

Este enfoque capta muy bien los límites del post-racialismo neoliberal. Pero, cuando se le pide que explique qué fuerzas sostienen las estructuras del racismo a pesar del discurso neoliberal de promoción aparente de la meritocracia ciega al color, el argumento suele ser que el racismo persiste debido al simple peso de la historia, acompañado de la falta de intervención neoliberal. Así, se le concede al discurso neoliberal su neutralidad racial interna, pero luego se lo responsabiliza en la práctica por crear unas condiciones en las que es más difícil remediar las herencias del racismo. Lo que se pasa por alto es que el neoliberalismo no sólo enmascara los racismos del pasado y fracasa en ponerles fin; también genera sus propias estructuras distintivas de racismo que son discontinuas con el pasado. La desigualdad racial no sobrevive simplemente bajo los auspicios, aparentemente neutrales desde el punto de vista racial, del neoliberalismo, sino que se reelabora activamente.

Si volvemos al pensamiento de Hayek, podemos poner esto en evidencia. La ampliación del análisis de Brown sobre Hayek para incorporar el énfasis en la moralidad tradicional necesita ser llevada más allá para reconocer que, junto con sus ideas de mercados y moralidad, su pensamiento también representa un proyecto de civilización racial.

³⁵ C. W. Mills, «Piercing the veil» en V. Watson, D. Howard-Wagner and L. Spanierman (eds.) (2014): *Unveiling Whiteness in the Twenty-First Century: global manifestations, transdisciplinary interventions*, Lanham, Lexington Books, p. 84.

³⁶ Goldberg (2009), *op. cit.*, p. 280.

³⁴ D. T. Goldberg (2009): *The Threat of Race: reflections on racial neoliberalism*, Malden, MA, Wiley-Blackwell, p. 273; M. C. Dawson and M. M. Francis (2016): «Black politics and the neoliberal racial order», *Public Culture* 28, no. 1, p. 32.

Hayek: la evolución cultural del neoliberalismo

En el centro del paradigma intelectual que desarrolló Hayek desde finales de la década de 1950 hasta principios de la de 1980 se encuentra la idea de los sistemas de mercado como estructuras autoorganizadas. Estos no se han diseñado para lograr resultados particulares, sino que han surgido a través de un proceso de evolución cultural, en el que las mejores normas reemplazan a las peores a través de un proceso gradual de prueba y error.³⁷ El éxito del mercado como un sistema de reglas generales de propiedad privada y de intercambio impersonal se basa en la supuesta creación de un espacio de autonomía individual –llamado «propiedad»– y en la capacidad de dicho mercado para coordinar las acciones de un gran número de agentes.³⁸ No se puede saber exactamente de qué modo las reglas generales producirán resultados específicos cuando todas las partes comiencen a «jugar el juego» de un sistema de mercado complejo. Sólo un régimen de mercado es capaz de extraer el conocimiento disperso que cada participante tiene sobre sus intereses y deseos e integrar estos en un único sistema.³⁹

Se pueden llevar a cabo iniciativas conscientes para mejorar las reglas generales del sistema de mercado, pero sólo de manera gradual y sin imponer un diseño o plan externo.⁴⁰ No se pueden plantear de forma sustancial cuestiones de justicia social a estos sistemas autogenerados.⁴¹ Imponer cualquier clase de reforma más amplia de las normas o intervenir en los resultados específicos que generan dará lugar al totalitarismo: cuando un gobierno busca imponer sus planes por encima del «orden espontáneo» del mercado, aplasta el conoci-

miento que el mercado produce y se ve obligado a usar en su lugar sus propias concepciones de lo que la gente necesita. «Todos los esfuerzos para asegurar una distribución» justa «se encaminan a convertir el orden espontáneo del mercado en... un sistema totalitario».⁴² Para Hayek, el Sistema Nacional de Salud lleva inexorablemente a las SS.

Aunque estos argumentos son bien conocidos, se ha prestado menos atención al trabajo de Hayek sobre el proceso de evolución cultural que da lugar al orden de mercado.⁴³ El orden de mercado, señala, es indisociable de la «tradición cultural común» que lo sustenta.⁴⁴ Los mercados libres requieren una predisposición tácita de la población a obedecer ciertas reglas generales de conducta de las que depende el propio mercado. Esta cultura de base consiste en «toda la herencia cultural que se transmite mediante el aprendizaje y la imitación».⁴⁵

Hayek recurre a una historia convencional de la civilización occidental, «de Platón a la OTAN»;⁴⁶ los principios que posibilitarían el surgimiento de un sistema de mercado se vislumbraron por vez primera en la antigua Grecia y se reactivaron durante el Renacimiento, antes de ser sistemáticamente formulados por pensadores *whigs* como Edmund Burke, Adam Ferguson y Adam Smith.⁴⁷ La «Open Society» resultante elevó la cultura occidental de un nivel «tribal» de pertenencia grupal a un universalismo abstracto que podía llegar al resto del mundo por emulación. A medida que aumentaba el alcance de la interacción humana mediante las nuevas tecnologías de la comunicación, los valores de Occidente se imitaban en otros lu-

⁴² F. A. Hayek (1966): «The principles of a liberal social order», *Il Politico* 31, no. 4, p. 611. [ed. cast.: *Los principios de un orden social liberal*, Madrid, Unión editorial, 2011].

⁴³ *Ibíd.*, p. 602; F. A. Hayek (1982): *op. cit.*, p. 155.

⁴⁴ F. A. Hayek (1982): *op. cit.*, vol. 1, pp. 45, 55.

⁴⁵ F. A. Hayek (1958): *op. cit.*, p. 233.

⁴⁶ D. Gress (1998): *From Plato to NATO: the idea of the West and its opponents*, New York, Free Press.

⁴⁷ F. A. Hayek (1960): *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 407–9 [ed. cast.: *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 2019]; F. A. Hayek (1982): *op. cit.*, p. 166.

³⁷ F. A. Hayek (1958): «Freedom, reason and tradition», *Ethics*, 68, no. 4, p. 232; F. A. Hayek (1982): *Law, Legislation, and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Vol. 1, Londres, Routledge and Kegan Paul, p. 70. [de. cast.: *Derecho, legislación y libertad*, Madrid, Unión Editorial, 2014].

³⁸ F. A. Hayek (1982): *op. cit.*, vol. 1, p. 107.

³⁹ F. A. Hayek (1958): *op. cit.*, p. 238; F. A. Hayek (1982): *op. cit.* p. 42.

⁴⁰ F. A. Hayek (1982): *op. cit.*, vol 1, p. 104-5.

⁴¹ *Ibíd.*, vol 2, pp. 31-2.

gares, ya que eran la única manera de poder articular los complejos sistemas de la modernidad. Según este relato, el «genio de Occidente» y sus valores dieron lugar a los principios universales del sistema mundial.⁴⁸ Tal y como señala John Gray, para Hayek, las leyes de la libertad no se inventaron, sino que fueron descubiertas. Este descubrimiento sólo puede producirse «a partir de las tradiciones de algunos pueblos, no de todos».⁴⁹ Para Hayek, la libertad de mercado surge orgánicamente en Occidente a partir de una tradición cultural de libertad, pero su implantación en países no occidentales se produce a través de la emulación.

Neorracismo hayekiano

Para Hayek, el orden del mercado universal alcanza paradójicamente legitimidad a través de su integración en el marco cultural particular producido a partir de la herencia intelectual de la civilización occidental. Aunque los valores de esa civilización surgen históricamente en un pueblo en particular, son de aplicación universal. La integración cultural del neoliberalismo opera así en un espacio contradictorio entre lo universal y lo particular, y entre lo prescriptivo y lo descriptivo. Para que su sistema funcione, Hayek debe sostener, al mismo tiempo, que la lógica superior de la racionalidad del mercado prevalecerá en todas las partes del mundo, pero que una parte del mismo, Occidente, juega un papel especial en su descubrimiento. Dado que la libertad individual ha ganado a la coerción estatal, Hayek tiene que rechazar cualquier insinuación de que sus principios puedan ser impuestos por la fuerza como parte de una misión civilizadora; en cambio, escribe que estos valores se propagarán mediante «relaciones voluntarias y libres».⁵⁰ Pero «relaciones» aquí en reali-

dad significa competencia. Y «la competencia es fundamentalmente un método para cultivar ciertos tipos de opiniones»: los mercados son herramientas de cambio cultural.⁵¹

Lo que Hayek tiene en mente es que, si a la competencia se le permite hacer su trabajo, provocará que las poblaciones que carecen de razón pasen a actuar racionalmente y civilicen lo «tribal». Los pueblos cuyas tradiciones culturales «no tienen espíritu empresarial» pronto lo adquirirán, primero a través de «intrusos extranjeros» y luego mediante la imitación de los autóctonos, alentada por la competencia de mercado.⁵² La competencia en Hayek opera no sólo entre individuos que interactúan en los mercados sino también entre conjuntos de normas determinadas culturalmente en el marco de procesos de evolución social.⁵³ Aquí es donde su pensamiento es circular: la competencia de mercado genera mágicamente sus propias precondiciones culturales. Al pensamiento de Hayek lo persigue su incapacidad para explicar cómo su implementación podría universalizarse sin socavar sus proclamados valores universales. Lo que deja fuera de su relato, por supuesto, es cualquier reconocimiento de la violencia imperialista que, en la práctica, ha sido necesaria para asegurar la globalización neoliberal.

Como todos los neoliberales más destacados, Hayek presenta el período que va desde la década de 1870 hasta la fecha de publicación de su propia obra como un período marcado por ataques terribles a la libertad por parte de los movimientos obreros, los partidos socialdemócratas y los nacionalismos anticoloniales. Dada la descripción de Hayek de los fundamentos culturales occidentales sobre los que se asientan los sistemas de mercado, la «preservación de la civilización occidental» se convierte en una cuestión necesaria para revitalizar la libertad.⁵⁴ Aunque no usa el término con mucha frecuencia, está claro que en el núcleo de su argumento está la creencia de que la «civi-

⁴⁸ F. A. Hayek (1960): *op. cit.*, pp. 1-4; L. A. P. Rougier (1971): *The Genius of the West*, Los Angeles, Nash Publishing, p. xvi [ed. cast.: *El genio de Occidente*, Madrid, Unión Editorial, 2004]; F. A. Hayek (1982): *op. cit.* Vol 2, p. 135-6 y Vol. 3, p. 164.

⁴⁹ J. Gray (1981): «Hayek on liberty, rights, and justice», *Ethics* 92, no. 1, p. 79.

⁵⁰ F. A. Hayek (1960): *op. cit.*, p. 406.

⁵¹ F. A. Hayek (1982): *op. cit.* Vol. 3, p. 76.

⁵² *Ibid.* Vol. 3, p. 76.

⁵³ N. Barry (1995): «Hayek's theory of social order», *Il Politico* 60, no. 4, p. 569.

⁵⁴ Rougier (1971): *op. cit.*, p. XVIII.

lización occidental» está amenazada desde dentro y desde fuera. Desde dentro, el orden del mercado de Occidente se ve amenazado por el deseo de justicia social, lo que él llama el «salvaje dentro de nosotros», una «pronta recaída en las concepciones de la sociedad tribal».⁵⁵ Este proceso puede tomar la forma del socialismo o del radicalismo de la *New Left*, cuyos defensores son «aquellos a los que no se ha logrado aleccionar o los incivilizados que, sin haber aprendido nunca las reglas de conducta en las que se basa la *Open Society*, quieren imponerle sus ideas instintivas, “naturales”, derivadas de la sociedad tribal».⁵⁶ Existe una asociación recurrente en los escritos de Hayek entre la demanda de justicia distributiva y las primeras etapas de la evolución cultural, que se presumen no occidentales o antioccidentales.

Desde fuera, las libertades del mercado occidental se ven amenazadas de dos formas. En primer lugar, los llamamientos a la redistribución de la riqueza de Occidente a las regiones más pobres del mundo son intentos de aplicar a la humanidad en su conjunto un deber que «aplica sólo para los miembros de un grupo tribal».⁵⁷ En segundo lugar, Hayek cree que la civilización occidental necesita protegerse de la inmigración. Considera que «las limitaciones a la libre circulación de personas a través de las fronteras» son necesarias porque «los principios liberales pueden aplicarse de manera coherente sólo a aquellos que los cumplen, y no siempre pueden extenderse a aquellos que no lo hacen».⁵⁸ Hayek defiende lo que se ha convertido en el argumento habitual de las políticas de inmigración racistas en Europa: los valores occidentales deben ser defendidos frente al riesgo de que sean arrollados por quienes traen consigo una cultura diferente.⁵⁹

Vale la pena examinar de cerca el argumento de Hayek sobre la inmigración por lo que expresa respecto a la relación entre lo univer-

sal y lo particular en su filosofía política. Cuando Hayek discute los principios de un orden de mercado, dice que cualquier intento por parte de un Estado de establecer explícitamente un sistema de privilegios que no pueda ser fundamentado en principios de aplicación universal, necesariamente socavaría dicho orden.⁶⁰ Pero los controles de inmigración, que otorgan a algunos, pero no a otros, acceso a determinados mercados laborales nacionales en función de la ciudadanía nacional, son precisamente un conjunto de normas basadas en el privilegio. Manipular la espontaneidad de los mercados a través de controles de inmigración debería ser, para Hayek, otra vía hacia el totalitarismo.⁶¹ Sin embargo, Hayek deja de lado sus principios de mercado universal cuando se trata de la inmigración. Por el contrario, introduce una distinción entre la abstracción utópica de los principios neoliberales y la necesidad práctica de mantener la cultura occidental, condición del propio orden del mercado. Mientras que en cuestiones de justicia social, la moralidad convencional debe ser rechazada como «tribal», respecto a los controles de inmigración, escribe, los neoliberales deben ceder a los «estándares morales imperantes» y restringir el movimiento de personas a través de las fronteras nacionales.⁶² Lo que de otro modo sería una flagrante inconsistencia puede cobrar sentido si se hace aflorar la manera en que operan las ideas un tanto ocultas de Hayek sobre la civilización occidental. El orden del mercado universal depende de un conjunto particular de valores culturales: los que definen a Occidente. Cuando estos valores se ven amenazados, el orden universal sólo puede preservarse otorgándole a esta cultura particular derechos especiales para defenderse, contradiciendo paradójicamente los principios del orden universal mismo. La *Open Society* necesita saber cuándo cerrar sus puertas y a quién.

Por lo general, tanto sus críticos como sus defensores han interpretado a Hayek como un teórico del orden espontáneo que sólo los

⁵⁵ F. A. Hayek (1982): *op. cit.*, Vol. 2, p. 133 y Vol. 3, p. 165.

⁵⁶ *Ibíd.*, Vol. 2, p. 147.

⁵⁷ F. A. Hayek (1982): *op. cit.*, Vol. 2, p. 91.

⁵⁸ F. A. Hayek (1982): *op. cit.*, Vol. 3, p. 56.

⁵⁹ F. A. Hayek: «The politics of race and immigration», *The Times* (11 de febrero de 1978), p. 15.

⁶⁰ F. A. Hayek (1982): *op. cit.*, Vol. 2, pp. 128–9.

⁶¹ *Ibíd.*, Vol. 2, p. 147.

⁶² *Ibíd.*, Vol. 2, p. 57.

mecanismos del mercado pueden hacer posible. Los neoliberalismos realmente existentes, en todo caso, tienen que medirse con la pureza de su imaginada utopía de mercado. Pero incluso Hayek, el mayor ideólogo del mercado del siglo XX, no era un «fundamentalista del mercado» en el sentido de que los principios del mercado proporcionarían la única base de su filosofía política. Brown tiene razón al señalar el despliegue de la moral tradicional como una fuente suplementaria de orden social dentro de su sistema. Pero lo que incluso esta revisión de la lectura de Hayek pasa por alto es el papel esencial que juegan los principios de la cultura occidental en su pensamiento. En este sentido, su filosofía es producto del colonialismo europeo, aunque se aleje de las formas clásicas del imperialismo de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Hereda de esta tradición su concepción de la civilización occidental como creadora de la libertad y la idea de que las otras culturas sólo pueden progresar a través de la imitación de Occidente. Si bien rechaza el concepto de *raza* en cualquier sentido fisiológico, su teoría de la evolución cultural funciona a través del «juego de sustituciones entre raza, pueblo, cultura y nación».⁶³ Es una forma de lo que Etienne Balibar llama *neorracismo*, en el que “la cultura también puede funcionar como una naturaleza, [...] encerrando apriorísticamente a individuos y grupos en una genealogía, en una determinación de origen inmutable e intangible”; mientras, paradójicamente, la asimilación del otro en la cultura occidental es posible y deseable.⁶⁴ Balibar señala acertadamente que detrás de esta teoría se encuentran «apenas reelaboradas variantes de la idea de que las culturas históricas de la humanidad pueden dividirse en dos grupos principales, uno concebido como universalista y progresista, el otro como irremediablemente particularista y primitivo».⁶⁵ Por un lado, el neorracismo afirma que todas las culturas tienen una determinada naturaleza que les es propia; por otro lado, concibe a la cultura occidental, presentada como abierta, em-

⁶³ E. Balibar e I. Wallerstein (1991), *op. cit.*, p. 26.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 25.

prendedora e individualista, como la norma universal respecto a la que otras culturas son consideradas deficientes.⁶⁶

Al neoliberalismo hayekiano le perturba el temor de que su deseado orden de mercado universal pueda verse limitado en la práctica por ciertas culturas incapaces de captar las virtudes de la sociedad competitiva; es necesario aplicar una noción neorracista de cultura para conceptualizar y dotar de sentido a este peligro. Tal idea de cultura reconcilia dos pulsiones mutuamente contradictorias. En primer lugar, permite asumir la cultura occidental como universal: esto es lo que garantiza la viabilidad de su implantación fuera de Occidente y, por tanto, apuntala un orden de mercado global. En segundo lugar, permite comprender los límites de la expansión de los mercados «occidentales» como resultado de las carencias intrínsecas a otras culturas y otorga a Occidente derechos especiales para mantener y defender el orden del mercado. Así, el neorracismo permite al neoliberalismo fluctuar entre la idea de que los límites que encuentra son consecuencia necesaria de esos otros inferiores y la de que estos límites pueden superarse mediante la reiterada imposición de su lógica de mercado.

Neoliberalismo y capitalismo racial

Desde diversos puntos de vista, otros de los teóricos que pusieron las bases del neoliberalismo compartieron este discurso civilizatorio. El trabajo del mentor de Hayek, Ludwig von Mises, está marcado por la misma tensión entre universalismo y particularismo. Abogaba por formas globalizadas de gobierno para liberar el orden del mercado de las demandas democráticas de masas a las que los Estados-nación eran a veces receptivas, mientras que también creía que las diferencias raciales suponían que el liberalismo de mercado sólo podía extenderse fuera de Occidente por la fuerza.⁶⁷ Wilhelm Röpke, una figu-

⁶⁶ M. Barker (1981): *The New Racism: conservatives and the ideology of the tribe*, Frederick, MD, Aletheia Books.

⁶⁷ Slobodian (2018): *op. cit.*

ra central del paradigma neoliberal, afirmaba que las economías de mercado dependían de una «infraestructura moral» que se debilitaba a medida que aumentaba la distancia cultural respecto a Occidente. La falta de esta infraestructura moral implicaba que la cultura de un pueblo no fuera adaptable a la competencia del mercado y, por lo tanto, resultara poco probable que este pueblo accediera al neoliberalismo. Röpke defendió el apartheid en Sudáfrica como un medio para garantizar que los africanos no pudieran deshacerse de una cultura occidental que era, según él, en el mundo no occidental, el único fundamento posible de sistemas de mercado estables.⁶⁸ Por razones similares, Milton Friedman apoyó el gobierno de la minoría blanca en Rhodesia en la década de 1970 y calificó la imposición de sanciones como «el suicidio de Occidente».⁶⁹ Mi razonamiento no es que los neoliberales, como individuos, albergaran prejuicios raciales que los llevaron a distorsionar el neoliberalismo de manera racista. Más bien, la lógica del neoliberalismo en sí misma lleva a este proyecto hacia un discurso de civilización racial y hacia una estructura asociada de racismo de Estado globalmente organizado.

Mientras surge un discurso neorracista para resolver las tensiones dentro de la ideología neoliberal, se practica el racismo de Estado para resolver las tensiones de la economía política neoliberal. Ésta diferencia tanto como homogeneiza; aspira a un mundo de mercados universales y lo divide mediante diversos tipos de fronteras. El concepto de *capitalismo racial* es la forma más fructífera de interpretar este proceso.⁷⁰ Cedric Robinson usa el término para enfatizar que cada período del sistema mundial capitalista encuentra una manera distintiva de cosificar las diferencias regionales y culturales a través de las razas con el fin de estructurar las divisiones sociales

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 149–150, 180.

⁶⁹ M. Friedman: «Some impressions of South Africa and Rhodesia», *Sunday Times* (2 de mayo de 1976).

⁷⁰ Legassick and Hemson: *Foreign Investment and the Reproduction of Racial Capitalism in South Africa*; Robinson: *op. cit.*; G. Bhattacharyya (2018): *Rethinking Racial Capitalism: questions of reproduction and survival*, Londres, Rowman and Littlefield International.

entre diferentes formas de trabajo. El capitalismo no ha universalizado la relación salarial descrita por Karl Marx en el Volumen 1 de *El capital* (Marx, 1890), un hecho que Marx reconoció empíricamente, aunque partiera de esa universalización para sacar diversas conclusiones teóricas.⁷¹ El trabajo asalariado bajo el capitalismo siempre se ha combinado con diversas formas de trabajo forzoso; también hoy en día, como es el caso de la mano de obra inmigrante indocumentada, así como, sin duda, el trabajo de reproducción social feminizado y normalmente no remunerado.⁷² Desde este punto de vista, la raza no es sólo un medio de dividir a las clases trabajadoras asalariadas, sino también el medio por el cual el capitalismo codifica y gestiona la contradicciones entre asalariados y no asalariados, entre poseedores y desposeídos, entre ciudadanos dotados de derechos liberales y poblaciones trabajadoras «no libres» (desde los esclavizados hasta los indocumentados).⁷³ Esto significa que el racismo no se puede reducir a un legado del pasado, sino que se regenera continuamente a través de nuevas formas de división del trabajo a escala global y de las luchas contra ellas.

El neoliberalismo implica una reiteración de este proceso. Al colocar el principio de competencia en el centro de su economía política, el neoliberalismo intensifica la diferenciación. El mercado requiere diferencias de capacidades, de recursos y de vulnerabilidades para que funcione el incentivo de la competencia: el juego del mercado tiene que castigar a sus «perdedores». Como hemos visto, el éxito y el fracaso se entienden dentro del discurso neoliberal como juicios no sólo sobre el individuo sino sobre grupos señalados por su cultura compartida, interpretada en términos neorracistas. El surgimiento de un nuevo régimen neoliberal global de acumulación de capital a partir de la década de 1970 fue acompañado de la producción ma-

⁷¹ K. Anderson (2016): *Marx at the Margins: on nationalism, ethnicity, and non-western societies*, Chicago, University of Chicago Press.

⁷² L. Vogel (1983): *Marxism and the Oppression of Women: toward a unitary theory*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

⁷³ N. P. Singh (2016): «On race, violence, and so-called primitive accumulation», *Social Text* 34, no. 3, pp. 27–50.

siva de excedentes de esta clase de poblaciones racializadas en todo el Sur y en el Norte global.⁷⁴ Es fundamental el análisis de David Harvey del concepto marxista de *acumulación originaria* para describir los procesos de privatización, mercantilización y financiarización que producen estos excedentes de población.⁷⁵ De hecho, este es «el proceso de acumulación originaria más acelerado y extenso de la historia».⁷⁶ Sin embargo, caracterizar a las poblaciones excedentes del neoliberalismo como «trabajadores disponibles», por usar el término de Harvey, es insuficiente.⁷⁷ Esa disponibilidad hace referencia a una potencial relación salarial a corto plazo, lo que es cierto para una gran proporción de trabajadores. Pero sectores importantes de la población excedente del neoliberalismo no son contratados como mano de obra asalariada por el capital ni siquiera por un período breve. «No pueden ser explotados en absoluto. Son sujetos abandonados, relegados al papel de “humanidad superflua”. El capital probablemente no los necesitará nunca más para seguir funcionando».⁷⁸ Kalyan Sanyal las denomina *las poblaciones del wasteland*,⁷⁹ caracterizadas por estar completamente excluidas de la explotación capitalista; ni siquiera pueden servir como un ejército de reserva de trabajo ocasional.⁸⁰

⁷⁴ M. Davis (2006): *Planet of Slums*, Londres, Verso. [ed. cast.: *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, Akal, 2014].

⁷⁵ D. Harvey (2005): *op. cit.*, p. 159.

⁷⁶ S. Ferguson y D. McNally (2014): «Precarious migrants: gender, race and the social reproduction of a global working class» in L. Panitch y G. Albo, (eds.) (2014): *Transforming Classes*, New York, NY, New York University Press.

⁷⁷ D. Harvey (2005): *op. cit.*, p. 169.

⁷⁸ A. Mbembe (2017): *Critique of Black Reason*, Durham, NC, Duke University Press, p. 3. [ed. cast.: *Crítica de la razón negra*, Ned ediciones, 2016].

⁷⁹ *Wasteland* se puede traducir como desierto, páramo o tierra baldía, pero literalmente se trata de «la tierra de los desperdicios, de los desechos». [N. del T.]

⁸⁰ K. K. Sanyal (2007): *Rethinking Capitalist Development: primitive accumulation, governmentality and post-colonial capitalism*, New Delhi, Routledge, pp. 47-55.

Las nociones de *reserva de fuerza de trabajo* o de *fuerza de trabajo de usar y tirar* también son incompletas si descuidan las dimensiones raciales de la producción y gestión de las poblaciones excedentarias bajo el neoliberalismo.⁸¹ La raza sirve como el medio por el cual el neoliberalismo organiza y codifica las fronteras complejas y dispersas entre estas poblaciones y otras, entre los «explotables» y los «no explotables», los «libres» y los «no libres», los «dignos» y los «indignos».⁸² Este es un aspecto material de la división global del trabajo que genera el neoliberalismo. Ideológicamente, el neoliberalismo está atormentado por la existencia de estos excedentes de población. Significan un límite a su capacidad para extenderse, un fracaso de la universalización, un espacio desde el que se genera la resistencia. La tensión entre el deseo de un orden de mercado universal y la inquietud que genera el hecho de que haya límites al dominio del mercado se resuelve a través de una noción racial de la cultura, como ejemplifica la teoría de la evolución cultural de Hayek. La raza hace posible que los límites a la universalización del neoliberalismo se naturalicen y deshistoricen: la oposición política a los sistemas de mercado impulsada por los movimientos del Sur global o las poblaciones racializadas en el Norte es interpretada por la ideología neoliberal simplemente como la actuación de culturas que carecen de los valores del individualismo y del carácter emprendedor. El neorracismo hace su trabajo ideológico desplazando los conflictos políticos generados por el neoliberalismo hacia el terreno más cómodo de los choques culturales.⁸³

En particular, el racismo fronterizo, el de la ley y el orden y el del antiterrorismo son los escenarios a través de los cuales se proyectan y gestionan los intrincados miedos, tensiones e inquietudes que genera el propio neoliberalismo y sus desafectos. Los desposeídos so-

⁸¹ R. W. Gilmore (2007): *Golden Gulag: prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing California*, Berkeley, CA, University of California Press.

⁸² R. Shilliam (2018): *Race and the Undeserving Poor: from abolition to Brexit*, Newcastle, Agenda Publishing.

⁸³ M. Mamdani (2004): *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the roots of terror*, New York, Pantheon Books.

brantes llegan a ser representados a través de una serie de figuras racistas: «reinas del bienestar», «extremistas musulmanes», «ilegales», «narcos», «superdepredadores», etc., como parte del proceso de apuntalar el neoliberalismo en términos ideológicos. Estas figuras de dependencia económica de los subsidios, de violaciones a la propiedad y de amenazas a la cultura occidental reelaboran antiguos legados del racismo para producir imágenes distintivas de la era neoliberal. Una descripción completa de esta reelaboración va más allá del alcance de este artículo, pero lo que estas imágenes tienen en común es que representan límites a la lógica del mercado. Sirven como significantes desplazados del fracaso del neoliberalismo para universalizar su legitimidad, análogos al «atractor negro» a quien Stuart Hall describió en la década de 1970 como un «significante de la crisis en las colonias urbanas».⁸⁴ Con esta frase, Hall quiso decir que las imágenes racistas no surgen de la nada en los pasillos del poder, sino que implican el desplazamiento a lo largo de una cadena de significantes que vincula las insurgencias políticas reales o los antagonismos sociales con las fantasías racistas que no son capaces de representarlos. Detrás de las imágenes de la mujer negra dependiente de los subsidios estatales, del musulmán radical y del inmigrante violento se encuentran los temores al radicalismo negro real, al movimiento palestino real y a la politización real de las clases trabajadoras inducida por los trabajadores migrantes.

Políticamente, la raza ofrece al Estado neoliberal criterios organizativos para integrar los mercados en sistemas de orden espacial y para vigilar a poblaciones sobrantes. En las prácticas estatales de «la ley y el orden», «la seguridad de las fronteras» y «la seguridad nacional», la raza es, como en la filosofía de Hayek, una categoría que permanece oculta, pero que es constitutiva de dichas prácticas.⁸⁵ El dramático aumento, bajo el neoliberalismo, de la capacidad de los

⁸⁴ S. Hall, C. Critcher, T. Jefferson, J. Clarke and B. Roberts (1978): *Policing the Crisis: mugging, the state, and law and order*, Londres, Macmillan, p. 339.

⁸⁵ A. Lentin and G. Titley (2011): *The Crisis of Multiculturalism: racism in a neoliberal age*, Londres, Zed Books, p. 165; N. Kapoor (2013) «The advancement of racial neoliberalism in Britain», *Ethnic and Racial Studies* 36, no. 6,

Estados para llevar a cabo violencia policial, carcelaria, fronteriza y militar, a nivel nacional y mundial, está vinculado a la necesidad de administrar el excedente de población, y todo ello está codificado racialmente.⁸⁶ Una infraestructura de seguridad transnacional, liderada por los Estados Unidos, pero extendida globalmente a través del sistema de Estados nacionales, organiza a nivel espacial el orden neoliberal a través de la raza. Regímenes fronterizos racistas, que conllevan un enorme número de muertos en los mares y desiertos del sur de Europa y Estados Unidos, y que almacenan millones de refugiados en campamentos convenientemente alejados de Occidente; proyectos racistas de políticas de ventanas rotas⁸⁷ y encarcelamiento masivo, otra forma de almacenamiento de la población excedente; e infraestructuras globales de contrainsurgencia, como las guerras racistas contra el terrorismo y las drogas, que causaron cientos de miles de muertes; todo esto es inseparable del orden de mercado del neoliberalismo.⁸⁸ La vigilancia global de negros, inmigrantes y mu-

p. 1028; J. T. Camp (2016): *Incarcerating the Crisis: freedom struggles and the rise of the neoliberal state*, Berkeley, CA: University of California Press, p. 5.

⁸⁶ A. Kundnani (2007): *The End of Tolerance: racism in 21st century Britain*, Londres, Pluto Press; D. Corva (2008): «Neoliberal globalization and the war on drugs: transnationalizing illiberal governance in the Americas», *Political Geography*, 27, no. 2, pp. 176–93; Goldberg (2009): *op. cit.*; D. Kumar (2012): *Islamophobia and the Politics of Empire*, Chicago, IL, Haymarket Books, 2012; W. I. Robinson (2013): «Policing the global crisis», *Journal of World-Systems Research* 19, no. 2, pp. 193–7; A. Kundnani (2014): *The Muslims are Coming!: Islamophobia, extremism, and the domestic War on Terror*, Londres, Verso.

⁸⁷ La política de ventanas rotas fue impulsada en Nueva York por el alcalde Rudolf Giuliani en los años noventa del siglo XX. Se trataba de cortar de raíz cualquier desorden y microdelincuencia como supuesta vía para evitar males mayores. Esta teoría está vinculada a la política de «tolerancia cero». Loic Wacquant, entre otros muchos, denunció el carácter racista de estas políticas y el aumento exponencial de la represión que conllevaban en su libro *Las cárceles de la miseria*. [N. del T.]

⁸⁸ J. T. Camp y C. Heatherton (2016): *Policing the Planet: why the policing crisis led to black lives matter*, Londres, Verso; M. Molloy: «Homicide in Mexico 2007–March 2018: continuing epidemic of militarized hyper-violence», *Small*

sulmanes se entronca y se vincula ideológicamente con el problema más amplio de controlar a las poblaciones excedentarias del neoliberalismo, dentro y fuera de Occidente. No es una coincidencia que las redes de *think-tanks* involucradas en la promoción de la economía política neoliberal también hayan sido movilizadoras clave de proyectos de vigilancia racista, de encarcelamiento y de lucha contra el terrorismo. En el Reino Unido, el Institute of Economic Affairs (IEA), el grupo de expertos neoliberal prototípico, fundado en 1955 por sugerencia del propio Hayek, brindó una red de apoyo al fundador de la política racista conservadora moderna, Enoch Powell, y más tarde creó equipos como Civitas y el Centre for Social Cohesion, que han acogido a ideólogos anti-inmigración como Douglas Murray y Anthony Browne. En los EE.UU., por ejemplo, el Manhattan Institute, fundado, como la IEA, por Antony Fisher, ha sido una arteria importante en la formulación de políticas neoliberales y, al mismo tiempo, ha impulsado la adopción nacional de métodos policiales de «ventanas rotas» que han sido clave para el encarcelamiento masivo.

En concreto, la frontera neoliberal produce una segregación racial tan rotunda y violenta como las leyes Jim Crow⁸⁹ del sur de EE.UU. o el apartheid sudafricano. Las típicas zonas neoliberales de *crimigración* son producto de regímenes fronterizos, cuyo propósito no es sacar a los migrantes de la economía sino profundizar su papel de fuerza de trabajo de usar y tirar, lo que constituye una estructura diferente respecto de los regímenes anteriores de migración laboral

Wars Journal (27 de abril de 2018); N. C. Crawford y C. Lutz (2019): «Human cost of post-9/11 wars», *Costs of War Research Series*, Watson Institute of International and Public Affairs, Brown University; K. Koram (ed.) (2019): *The War on Drugs and the Global Colour Line*, Londres Pluto Books; S. Osuna (2020): «Transnational moral panic: neoliberalism and the spectre of MS-13», *Race & Class* 61, no. 4, pp. 3-28.

⁸⁹ Las leyes de Jim Crow son las leyes de segregación racial establecidas en EE.UU. a finales del siglo XIX y cuya vigencia se mantuvo hasta que las luchas antirracistas de los años sesenta del siglo XX lograron acabar con ellas. [N. del T.]

bajo el capitalismo.⁹⁰ La frontera se convierte en la herramienta clave para producir límites espaciales entre diferentes tipos de poblaciones trabajadoras y es un factor material de la división global racista del trabajo bajo el neoliberalismo. De esta manera, basándonos en la formulación de Hall, la raza es la modalidad en la que se «vive» la estructura global de las relaciones de clase, el medio a través del cual se experimenta dicha estructura, la forma en la que la gente «se apropia de su clase y lucha a través de ella», no es sólo una «trampa ideológica», sino «la base material y social sobre la que florece el racismo “como ideología”». ⁹¹ De ello se deduce que los tipos de políticas racistas de carácter populista que han surgido en los últimos años no pueden analizarse como una forma de ocultar un núcleo económico supuestamente no racial del neoliberalismo.⁹² Por el contrario, sólo adquieren sentido si sabemos comprender la «base material y social» de la división racial del trabajo y las prácticas racistas de los Estados neoliberales, que proporcionan legitimidad y credibilidad «popular» a la retórica política racista de derechas. Los recientes éxitos electorales de políticos y partidos racistas no son antagónicos al neoliberalismo, sino que hacen explícito un ordenamiento racial que siempre ha operado en el marco neoliberal.⁹³

En este contexto político, es fundamental que se comprenda la profundidad estructural con la que el racismo se hace presente como aspecto fundamental del neoliberalismo. Eso sólo puede hacerse trazando los nuevos contornos raciales distintivamente neoliberales en lo social, político, cultural y económico, en vez de asumir la persistencia de una herencia construida en el pasado que, debilitada por el neoliberalismo, no ha sido derrotada. El racismo bajo el neoliberalismo no puede entenderse simplemente como un medio para camuflar los proyectos de clase o como chivo expiatorio de los fracasos

⁹⁰ S. Ferguson y D. McNally (2014): *op. cit.*, pp. 6-7, 15.

⁹¹ S. Hall (2018), *op.cit.*, pp. 216-217; S. Hall (1978): *op. cit.*, p. 347.

⁹² L. Duggan (2004): *The Twilight of Equality: neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*, Boston, MA, Beacon.

⁹³ A. Kundnani: «Disembowel Enoch Powell», *Dissent* (April 2018).

económicos; tampoco es sólo una consecuencia indirecta de la devastación que provoca el neoliberalismo. Más bien, la raza es una característica material de la división del trabajo que produce el neoliberalismo. A pesar de su retórica acerca de una competencia de mercado ciega al color, lo cierto es que el Estado neoliberal es un Estado racista, comprometido en mantener violentamente un orden racial de la población trabajadora y excedente. Mientras las explicaciones predominantes del neoliberalismo no abarquen todo esto, habrá una división embrutecedora entre dos tipos de políticas de izquierda: una, predominantemente blanca, que tiene una concepción estrecha de la lucha de clases y es incapaz de establecer conexiones orgánicas con movimientos contra el racismo estatal; la otra, predominantemente no blanca, que concibe que una primera línea de la política de clases actual tiene lugar en los movimientos de migrantes contra la violencia fronteriza y en los movimientos negros contra la violencia policial y el encarcelamiento.⁹⁴

⁹⁴ J. Bourne (2020) «This is what a radical intervention could look like»: an interview with Barbara Ransby', *Race & Class* 62, no. 2, pp. 14-23.

Los talleres de concienciación son la tumba de la lucha: una historia antirracista⁹⁵

Los cursos de formación antirracista no deberían formar parte de nuestras reivindicaciones porque esa sería la forma más sencilla de que nuestras luchas fueran cooptadas y domesticadas. La idea de la formación como solución conlleva teorizaciones acerca del racismo que no están convenientemente articuladas y que deben ser criticadas. Y una parte del problema es el uso de términos como *blanquitud*, que tienden a abstraer y ontologizar las relaciones materiales de poder. En lo que sigue, con el fin de que mi intervención sea razonablemente breve, voy a tomar una serie de atajos para abordar esta historia y sus implicaciones políticas.

Como A. Sivanandan demuestra en su ensayo de 1985 «RAT and the degradation of black struggle»,⁹⁶ la historia de los cursos de formación antirracista comienza en los Estados Unidos a fines de la década de 1960. La capacitación en conciencia racial se desarrolló por primera vez en el Instituto de Relaciones Raciales del Departamento de Defensa de EE.UU., en Florida. Era el tiempo de las rebeliones negras en las ciudades estadounidenses y asimismo de las movili-

⁹⁵ El siguiente texto es la transcripción de una charla realizada en el Departamento de Medios, Comunicación y Estudios Culturales del Goldsmiths College el 11 de diciembre de 2020.

⁹⁶ Podríamos traducirlo como «RAT y la degradación de la lucha negra», pero no nos consta que este ensayo esté traducido al castellano. «RAT» son las siglas de «Racism Awareness Training», es decir, las formaciones de concienciación contra el racismo. [N. del T.]

zaciones negras contra la guerra de Vietnam dentro del ejército estadounidense. La formación en conciencia racial fue una estrategia diseñada para separar la cuestión del racismo de la lucha negra y limitar dicha cuestión a la gestión de las relaciones entre el personal blanco y el negro, centrándose en sus actitudes mutuas; de ese modo, se arrinconaba la lucha política que abordaba cuestiones más amplias, como el imperialismo y el racismo estructural.

A partir de entonces, el enfoque fue desarrollado por pedagogos estadounidenses como Judy Katz. Sus planteamientos de mediados de la década de 1970 impulsaban las propuestas que provenían del ejército. Para ella, el racismo, tal y como lo señaló Sivanandan al analizar estas prácticas, era «una esencia que la historia ha depositado en la psique blanca». El papel de la formación antirracista consistía en traer esta esencia a la conciencia, lo que requería técnicas tanto cognitivas como afectivas. Estas últimas eran necesarias para superar la inevitable resistencia emocional a reconocer la complicidad con el racismo, una idea que Robin DiAngelo ha popularizado durante la última década como «fragilidad blanca». Desde sus inicios, podemos observar que la formación antirracista fue concebida para dirigirse a cambiar las actitudes individuales, y para ello utilizaba enfoques terapéuticos organizados dentro de un ethos gerencial.

Estas técnicas despegaron en Gran Bretaña a principios de la década de 1980 como respuesta a la creciente militancia antirracista, liderada por comunidades negras y asiáticas. La policía y las autoridades municipales bajo control de los laboristas fueron las primeras en adoptarlas con entusiasmo. En el Reino Unido, la fórmula que justificaba la formación antirracista era que el racismo es «poder + prejuicio». Se entendía que el racismo se reproducía a través de los prejuicios individuales de los trabajadores blancos. Si esos profesionales pudieran ser formados para ser más conscientes de sus prejuicios, entonces podrían dejar de usar su poder para reproducir estructuras de racismo. En otras palabras, el racismo estructural se entendía simplemente como un cúmulo de actitudes individuales que habían sido depositadas en el inconsciente blanco como resultado del colonialismo y la esclavitud.

En 1999, se repite esta misma historia con la publicación del informe de investigación Macpherson sobre el racismo institucional en la policía. El informe fue el resultado de una lucha de base, liderada especialmente por familias negras y asiáticas que habían perdido a sus seres queridos por la violencia racista que la policía no había investigado (como sucedió con Stephen Lawrence, Ricky Reel y Michael Menson) o que la propia policía había perpetrado (es el caso de Joy Gardner, Roger Sylvester y Brian Douglas). Las familias y sus partidarios abarrotaron las audiencias de la investigación y forzaron a Macpherson a reconocer la realidad de la violencia racista. (Por cierto, la madre de Ricky Reel, Sukhdev, todavía está haciendo campaña por una investigación policial decente sobre el asesinato racista de su hijo). En su informe, Macpherson redefinió oficialmente el problema como racismo institucional, descartando así la validez de la teoría de las manzanas podridas para explicar el racismo policial.

El término «racismo institucional» había sido acuñado a fines de la década de 1960 por el líder del *Black Power* estadounidense Stokely Carmichael, que lo utilizó para poner el foco en las interrelaciones entre el racismo y las estructuras del capitalismo estadounidense. Sin embargo, en la acepción que le dio Macpherson, el término se definió como «prejuicio inconsciente, ignorancia, desconsideración y estereotipos racistas que perjudican a las minorías étnicas». Por tanto, se consideró que el racismo institucional consistía en un conjunto de prejuicios involuntarios, inconscientes e irreflexivos. Naturalmente, la solución se centró una vez más en la formación, encaminada a hacer aflorar estos sesgos inconscientes. Macpherson la llamó «capacitación en concienciación sobre el racismo y valoración de la diversidad cultural», pero la mayoría de la gente lo redujo a «formación en diversidad».

A dónde ha llevado esto se pudo ver el verano pasado, después de que Keir Starmer fuera cuestionado sobre la respuesta del Partido Laborista al movimiento Black Lives Matter. Starmer pudo haber dicho que quería que el Partido se comprometiera con el tipo de políticas que remediarían algunos de los problemas que el movimiento pretende abordar: por ejemplo, restringir el uso de las redadas y registros [*stop and search*], reducir la tasa de encarcelamiento, facili-

tar el enjuiciamiento de oficiales involucrados en muertes de personas negras bajo custodia policial y carcelaria, proporcionar recursos adecuados para dedicarlos a la salud mental y a los servicios públicos para la gente joven, poner fin a las políticas racistas respecto a las pandillas y al extremismo, cerrar los Centros de Internamiento para Extranjeros. En cambio, Starmer anunció que todo el personal del Partido Laborista recibiría capacitación sobre prejuicios inconscientes. Lo que presentó como la respuesta más apropiada al Black Lives Matter fue en realidad un insulto, porque de sus palabras se derivaba que el movimiento no tenía objetivos políticos ni una agenda política como tal.

Pero el enfoque de Starmer refleja un patrón más amplio de respuestas a Black Lives Matter. El libro de Robin DiAngelo *White Fragility*,⁹⁷ que desarrolla las ideas de capacitación antirracista generadas por primera vez en la década de 1970, centrándose en las estrategias defensivas que usan los blancos cuando se les desafía por sus prejuicios inconscientes, ha estado entre los primeros de la lista de bestsellers del New York Times, y muchas corporaciones han recurrido a los saberes de DiAngelo. Otros exitosos libros de este género ofrecen argumentos derivados en gran medida de las prácticas de formación en conciencia racial introducidas por vez primera en la década de 1970. Por ejemplo, El libro de Layla F. Saad, *Me and White Supremacy*,⁹⁸ dice:

«La supremacía blanca es el mal [...]. Forma parte de ti a través de pensamientos y creencias inconscientes. El proceso de reconocerla y dismantelarla será necesariamente doloroso. Será como caer en la cuenta de un virus que ha estado viviendo dentro de ti todos estos años y que nunca habías sabido que estaba allí.»

⁹⁷ Este libro ha sido editado en castellano en el año 2021 por Ediciones del Oriente y del Mediterráneo con el título *Fragilidad blanca*. [N. del T.]

⁹⁸ Publicado en castellano como *Yo y la supremacía blanca* en el año 2020 por Penguin Random House. [N. del T.]

Este es un resumen perfecto de la teoría que se encuentra implícita detrás de la formación antirracista.

¿Tiene fundamento esta teoría? No. Primero, malinterpreta qué es el racismo y los procesos que lo hacen posible. El racismo estructural no es simplemente un estado de cosas en el que hay muchas personas que son racistas, inconscientemente o no. El racismo estructural circula a través de actitudes y comportamientos individuales, a veces de manera inconsciente, pero analizarlo apropiadamente nos obliga a ir más allá.

La forma en que las personas a menudo intentan concebir algo parecido a una estructura del racismo es ontologizando términos como *blanquitud* y *anti-negritud* para que se refieran a un sustrato transhistórico que de alguna manera es inherente a la cultura occidental desde su nacimiento. Desde este punto de vista, se considera que la blanquitud tiene efectos universales, mientras que su proceso histórico concreto de reproducción no se analiza con precisión. Pero el racismo no puede explicarse como una categoría fija transmitida desde un momento fundacional que configuró las posibilidades de la cultura occidental. Más bien necesitamos un análisis coyuntural, algo parecido a lo que hace Cedric Robinson con su término «régimenes raciales» en su libro *Forgeries of Memory and Meaning*. Con este término, se refiere a «sistemas sociales contruidos» que no son transhistóricos, sino «entramados contingentes que se hacen pasar por inmutables», con «orígenes discernibles y mecanismos de ensamblaje»; sistemas que, en ocasiones, “colapsan” bajo el peso de sus propios artificios, prácticas y dispositivos». A pesar de las apariencias, los régimenes raciales son hechos y deshechos a través de luchas sociales y mediante las transformaciones de las relaciones de producción.

Una forma de aclarar el término *racismo estructural* es pensar en las fuentes de agua segregadas en el sur de los Estados Unidos de Jim Crow. Una fuente está marcada como «blanca», la otra como «de color». Ahora, imagina que eres un blanco liberal bueno, alguien que realmente se ha trabajado sus prejuicios inconscientes, y que ha superado su fragilidad blanca. ¿De qué fuente bebes? De la fuente blanca, por supuesto. Al hacerlo, reproduces la estructura racista tanto como el racista que apoya al Klan. A la estructura no le importan tus

actitudes y creencias individuales (en el pensamiento de derechas, encontramos esta frase que proviene de Ben Shapiro: «Los hechos no se preocupan de tus sentimientos»). Nosotros podríamos decir: «A las estructuras no les importan tus actitudes»). La única forma de salir de la estructura es atacar el sistema en su conjunto, lo que en este caso implica cambiar las leyes, quizás mediante su quebrantamiento.

Pensemos en la segregación educativa actual en la ciudad de Nueva York. Cuenta con el nivel más alto de todo Estados Unidos de segregación racial en las escuelas secundarias. La ciudad de Nueva York, supuestamente liberal. En cuanto a la brecha entre negros y blancos, su sistema educativo está tan segregado como lo estaba en Alabama o Misisipi durante Jim Crow. Más de seis décadas después de la decisión de la Corte Suprema en la causa de Brown contra la Junta de Educación, que supuestamente ponía fin a la educación segregada. ¿Cómo ha sucedido esto? No ha sido a través de leyes segregacionistas, sino a través de un proceso más complejo que depende del funcionamiento del mercado inmobiliario racista, del sistema de financiación de los presupuestos escolares mediante los impuestos locales a la propiedad, de las políticas de selección de centros de los padres, etc. Ahora, de nuevo, imagina que eres un buen padre blanco liberal. No vas a regalar tu capital, si lo tienes, ese que te brinda acceso a mejores distritos escolares gracias al valor de tus propiedades. Dentro de tus posibilidades, elegirás la opción que brinde a tus hijos la mejor educación. Nuevamente, al hacerlo, reproducirás la estructura racista. A las estructuras no les importan tus actitudes. La estructura se reproduce de todos modos. Lo que cambiaría la estructura sería la acción colectiva, la lucha social organizada que tendría como objetivo demoler las estructuras raciales y de clase que producen desigualdad educativa en la ciudad, que es precisamente lo que los estudiantes de las escuelas de la ciudad están tratando de hacer.

Tal y como argumentó Sivanandan en su ensayo de 1985:

«El racismo no es [...] un problema de los blancos, sino un problema de una estructura de poder blanco explotadora [...] y la liberación personal no es la liberación política [...]. El poder no es algo dentro de lo que nacen los blancos [...]. Ese poder se de-

riva de leyes racistas, convenciones constitucionales, jurisprudencia, prácticas institucionales; todo ello tiene el sello del Estado. En un Estado capitalista, ese poder está asociado con el poder de la clase capitalista, y la opresión racial no puede disociarse de la explotación de clase. Y es esa simbiosis entre raza y clase la que marca la diferencia entre las opresiones raciales de los períodos capitalistas y precapitalistas. La lucha contra el racismo es, por tanto, una lucha contra el Estado que, aunque sea por defecto, aprueba y permite su existencia en las instituciones y estructuras de la sociedad y en el comportamiento de sus funcionarios públicos.»

Sivanandan pretendía señalar que la actitud del oficial de inmigración o el oficial de policía concreto importa muy poco en comparación con la estructura más amplia de leyes y políticas. Y en la era neoliberal, supuestamente postracial, se le pone cara negra o morena a una política precisamente para disimular su racismo estructural. Por ejemplo, la violencia fronteriza de detención y deportación es manejada mediante una división del trabajo racializada global. Su empuje no disminuye en lo más mínimo si el oficial de inmigración es alguien que ha hecho un excelente trabajo al examinar sus prejuicios inconscientes. La superexplotación de la fuerza de trabajo barata y racializada es impulsada por los imperativos del capital. El desalojo de una persona negra de su hogar no es el resultado de que el propietario sea blanco, sino de que el propietario es miembro de una clase que obtiene beneficios gracias a que los hogares donde vive la gente son suyos (por cierto, las universidades, como propietarias, tienen una facturación anual de 1.900 millones de libras esterlinas).

El mejor marco para conceptualizar esta forma de pensar sobre el racismo estructural es el término «capitalismo racial» del libro *Black Marxism* de Cedric Robinson. Lo que quiere decir Robinson con «capitalismo racial» es que, en cada período del sistema mundial capitalista, se han encontrado formas distintivas de cosificar las diferencias con el fin de crear divisiones sociales entre diferentes formas de trabajo. Desde este punto de vista, la raza no es sólo un medio para dividir a las clases trabajadoras asalariadas —el argumento marxista

ortodoxo—, sino también el medio a través del cual el capitalismo implementa y gestiona las contradicciones entre asalariados y no asalariados, poseedores y desposeídos, ciudadanos dotados de derechos liberales y poblaciones trabajadoras «no libres», desde esclavizadas hasta indocumentadas. Esto significa que el racismo no se puede reducir a un legado del pasado, sino que se regenera continuamente, adquiriendo nuevas formas, a partir de las divisiones del trabajo dispersas por todo el mundo y de las luchas que se enfrentan a ellas. Y significa que, como lo expresó Stuart Hall, «la raza es la modalidad en la que se vive la clase, el medio a través del cual se experimentan las relaciones de clase, la forma en la que gente se apropia de su clase y lucha a través de ella».⁹⁹ El racismo no es sólo un «truco ideológico». Más bien existe una «base material y social sobre la que florece el racismo “como ideología”». Esta «base material y social» de las divisiones raciales de la fuerza de trabajo, así como del racismo estatal, proporciona legitimidad y da cancha a las actitudes racistas espontáneas. Sin atacar esa base material, poco puede hacerse luchando contra el racismo en el nivel ideológico, en el cual circula mediante creencias y actitudes sostenidas consciente e inconscientemente.

En este contexto, como Sivanandan ha señalado, ¿a quién importa si una persona blanca carece tan profundamente de humanidad que sólo puede sentirse completa aplastando a otras personas? Lo que importa no son las taras de su personalidad individual, sino las leyes, políticas y prácticas institucionales racistas que conducen a la explotación, el hambre y las vidas truncadas. Los cursos de formación o concienciación racial, dice Sivanandan, son «como cuando se enseña a usar el orinal, pero para blancos». Podría ayudarles a convertirse en seres humanos normales. Pero es una distracción de la tarea de construir los diversos movimientos que pueden actuar colectivamente para enfrentar al racismo estatal y a la clase capitalista.

La construcción de ese tipo de movilización se hace más difícil debido al giro introspectivo que fomenta la formación antirracista. No sirve de nada que los blancos busquen de manera narcisista los

orígenes del privilegio blanco en sus propias almas blancas. Purificar de los prejuicios mediante una denodada confrontación con tu privilegio y tu educación es más probable que produzca vanidad que igualdad. Y en una economía neoliberal, saber «hablar de raza» se convierte en un conjunto de habilidades que agrega valor al capital humano, y que parte del imperativo general de trabajar sobre uno mismo para transformarse continuamente, mejorar y hacerse más eficiente. La suposición implícita, aunque nunca aclarada del todo, es la idea de que extender la inculcación de este «conjunto de habilidades» derribará el racismo estructural. Pero cultivar la existencia de individuos instruidos no es lo mismo que dismantelar una estructura de poder capitalista blanca. De hecho, si el prejuicio individual se lee como una distorsión irracional del funcionamiento adecuado de los mercados, entonces los cursos de formación antirracista se convierten en la modalidad a través de la cual los mercados pueden asignar recursos de manera más racional, de modo que pueda separarse con mayor precisión a quien sea merecedor de quien no lo sea. Esta es una forma de contribuir a no obstaculizar el racismo estructural.

Además, cuando la formación se introduce como respuesta a movimientos y campañas, permite absorber la energía de esos movimientos a través de un proceso gerencial. La diversidad y la igualdad pasan a formar parte de la cultura de la fiscalización. El progreso se mide a través de indicadores de desempeño. La iniciativa pasa de los movimientos a la gestión. Recurrimos a los gerentes para implementar soluciones; las instituciones deben rendir cuentas ante ellos. La demanda de capacitación es la más fácil de aceptar para la administración, ya que puede incorporarse a las burocracias de recursos humanos existentes. Esto seguirá siendo así mientras cualquier oposición a la gestión se exprese dentro de un discurso de implementación efectiva, y no mediante un análisis más profundo del racismo estructural. De esta manera, la formación es necesariamente despolitizadora y desactiva las posibilidades de un cambio más radical.

La liberación política, más que la liberación personal, depende del principio de que cada una de nuestras liberaciones, ya sea definida en términos de raza, clase, género o sexualidad, esté ligada entre sí. Sólo este tipo de movilización hacia el exterior puede construir la so-

⁹⁹ Véase S. Hall, C. Critcher, T. Jefferson, J. Clarke and B. Roberts (1978): *op. cit.*

lidaridad colectiva necesaria para cambiar las estructuras racistas. Los términos de esa unidad dependerán del contexto. Debido a que el capitalismo racial se organiza a través de divisiones raciales materiales, no hay garantía de una unidad automática de la clase trabajadora. Hay momentos en que los grupos racializados necesitan organizarse de forma autónoma. Y hay momentos en que la unidad de clase tiene sentido. Pero, más allá de cómo se conciben, los movimientos sólo pueden construirse a partir de los valores de la camaradería, la solidaridad, la unidad, de la convicción común de que, en aras de la construcción del bien colectivo, crecemos a través de la interdependencia.

Pasando específicamente a la educación superior, abordar el racismo estructural significaría pensar en cosas como la política *Prevent*.¹⁰⁰ *Prevent* impone a las universidades la obligación legal de vigilar a los estudiantes y al personal en busca de signos del llamado extremismo. Pero el «extremismo» se define en la práctica de una manera que concibe el comportamiento musulmán habitual como sospechoso. Implica convertir a los educadores en los ojos y oídos de la seguridad del Estado. Conlleva que la policía, en lugar de los sindicatos de estudiantes, decida a quién se le permite expresarse en los campus. Fundamentalmente, *Prevent* le ha otorgado a la islamofobia su legitimidad oficial. Más que reflejar los prejuicios individuales, lo que hace es generarlos.

Asimismo, necesitaríamos combatir las formas en que la vigilancia migratoria se ha integrado en la gestión rutinaria de las instituciones de educación superior. Ni siquiera existe la posibilidad de crear una universidad antirracista mientras los profesores se vean obligados a actuar como agentes de inmigración. Entre las demandas que debemos hacer colectivamente a las universidades debería estar la de negarnos a ser cómplices de estas prácticas de vigilancia del llamado extremismo, así como de los controles fronterizos. Y, por supuesto, debemos luchar por la dignidad de todos los trabajadores de la educación superior, incluidas las diversas categorías de traba-

jadores que son necesarias para el funcionamiento de una universidad, pero cuyo trabajo a menudo se invisibiliza mediante la subcontratación.

Además, debemos abordar el papel de la universidad en la producción y distribución de conocimiento, y la relación de esos procesos con la reproducción del racismo y el colonialismo. Se ha dicho mucho sobre esto y no quiero añadir gran cosa, pero permítanme señalar dos cuestiones. Primero, descolonizar la universidad significa, entre otras cosas, combatir el papel de la universidad en el imperialismo hoy, no sólo enmendar el pasado. La universidad sigue desempeñando su papel en los circuitos neocoloniales del capital y de la violencia. Todavía proporciona a los organismos de seguridad nacional del Reino Unido discursos de contrainsurgencia, teorías racistas de la cultura, vigilancia bajo parámetros culturalistas de las poblaciones sujetas al neocolonialismo, etc. En definitiva, los viejos patrones coloniales en una nueva forma. Los militares controlan directamente alrededor del treinta por ciento del presupuesto total del Reino Unido para investigación y desarrollo, y utilizan la mayor parte de este dinero para desarrollar formas más eficientes de infligir violencia. Una gran proporción de ese dinero fluye a través de la academia, y es necesario desenmascarar y combatir esta realidad.

En segundo lugar, necesitamos idear maneras para que las universidades puedan hacer mucho mejor las cosas con el fin de producir los tipos de conocimiento que necesitan los movimientos de liberación. Necesitamos preguntarnos si el conocimiento que producimos analiza efectivamente las estructuras de poder tal como existen en el mundo actual. ¿Lo estamos haciendo de una manera que tenga una conexión orgánica con los movimientos de liberación que buscan derrocar esas estructuras de poder? En un editorial escrito para la edición inaugural de la revista *Race & Class* en 1974, se plantearon una serie de preguntas a la academia sobre su relación con los movimientos de liberación. «¿De qué nos sirve tu conocimiento? En tus análisis de nuestras realidades sociales, ¿nos dices qué podemos hacer para transformarlas? ¿Tu comprensión de nuestra realidad se comunica con nuestra experiencia? ¿Lo transmites en un idioma que podamos entender? Si no haces ninguna de estas cosas, ¿deberíamos no sólo

¹⁰⁰ Programa Estatal de «prevención del extremismo violento» en Gran Bretaña. [N. del T.]

rechazar tu “conocimiento” sino, en el interés de nuestra propia liberación, considerarte una amiga de nuestros enemigos y un peligro para nuestro pueblo?» Esos siguen siendo, creo, los criterios por los que debemos medirnos a nosotros mismos y a nuestro trabajo.



Títulos publicados

ECOLOGÍA

La nueva normalidad

Eduardo Romero, 2021.
56 pág.

ISBN: 978-84-121866-3-5

Vidas a la intemperie.

Nostalgias y prejuicios sobre el mundo campesino

Marc Badal, 2017.

(coedición con Pepitas de Calabaza). 224 pág.

ISBN: 978-84-15862-98-7

Ecología sobre la mesa.

Recetas para las cuatro estaciones

María Arce, Íñigo González,

Eva Martínez

y Marina Tarancón, 2015.

(3ª ed.). 184 pág.

ISBN: 978-84-944572-0-3

El oro de Salave.

Minería, especulación y resistencias
(CD documental El Oro de Salave, Jose Alberto Álvarez)

VV. AA., 2013. 208 pág.

ISBN: 978-84-939633-7

MIGRACIONES

La invención del pasaporte.

Estado, vigilancia y ciudadanía

John Torpey, 2020. 320 pág.

ISBN: 978-84-121866-0-4

La mancha de la raza.

Carta a un niño rumano

Marco Aime, 2014. 72 pág.

ISBN: 978-84-939633-6-1

Paremos los vuelos.

Las deportaciones de inmigrantes y el boicot

a Air Europa Campaña Estatal por el Cierre de los CIE, 2014. 112 pág.

ISBN: 978-84-939633-5-4

Un deseo apasionado de trabajo más barato y servicial.

Migraciones, fronteras y capitalismo

Eduardo Romero, 2010.

144 pág.

ISBN: 978-84-614-0884-9

A la vuelta de la esquina.

Relatos de racismo y represión

Eduardo Romero, 2008.

123 pág.

ISBN: 978-84-612-7617-2

¿Quién invade a quién? El

plan África y la inmigración

Eduardo Romero, 2007

(2ª ed.). 68 pág.

ISBN: 978-84-611-4544-7

NARRATIVA

Las delicias de la maternidad

Buchi Emecheta, 2022.

344 pág.

ISBN: 978-84-121866-5-9

Nuestra hermana

aguafiestas. O reflexiones desde una neurosis antioccidental

Ama Ata Aidoo, 2018.

(2ª ed.). 224 pág.

ISBN: 978-84-944572-6-5

En mar abierto

Eduardo Romero, 2016.

223 pág.

ISBN: 978-84-944572-2-7

Lloro por King Kong

Pablo Sorozábal Serrano, 2015.

254 pág.

ISBN: 978-84-939633-9-2

65% agua

Isabel Alba, 2014. 168 pág.

ISBN: 978-84-939633-8-5

FEMINISMO

Naiyiria

Eduardo Romero

y Amelia Celaya, 2016.

48 pág.

ISBN: 978-84-944572-3-4.

La Madeja (nº 0).

Aborto.

VV. AA., 2010. 64 pág.

ISBN: 2171-9160

La Madeja (nº 1).

Migraciones.

VV. AA., 2010. 64 pág.

ISBN: 2171-9160

La Madeja (nº 2). Cuerpos.

VV. AA., 2011. 56 pág.

ISBN: 2171-9160

La Madeja (nº 3). Paisajes.

VV. AA., 2012. 56 pág.

ISBN: 2171-9160

La Madeja (nº 4).

Amores.

VV. AA., 2013. 64 pág.

ISBN: 2171-9160

La Madeja (nº 5).

Transgresiones.

VV. AA., 2014. 64 pág.

ISBN: 2171-9160

La Madeja (nº 6). Cuidados

VV. AA., 2015. 64 pág.

ISBN: 2171-9160

La Madeja (nº 7).

Miedos

VV. AA., 2016. 72 pág.

ISBN: 2171-9160.

La Madeja (nº 8).

Sexualidades

VV. AA., 2017. 72 pág.

ISBN: 2171-9160

La Madeja (nº 9).

Fronteras

VV. AA., 2018. 72 pág.

ISSN: 2171-9160

MEMORIA

Mi infancia en el franquismo.

Tiraña, Asturias, 1938.

Enesida García Suárez, 2021.

(3ª ed.) 96 pág.

ISBN: 978-84-944572-5-8

Mi guerra de España

Mika Etchebéhère, 2019.

(2ª ed.) 512 pág.

ISBN: 978-84-939633-4-7

Diario de un insumiso preso

Carlos Fueyo Tirado, 2015.

172 pág.

ISBN: 978-84-944572-1-0

CUENTOS

Catalina y los bosques de hormigón

Ana Laura Barros,

David Acera,

y Amelia Celaya (ilustr.), 2017.

48 pág.

ISBN: 978-84-944572-4-1

Cosas que sucedieron (o no)

Miguel Ángel García Argüez, José

María Gómez Valero, David Eloy

Rodríguez

y Amelia Celaya, 2013.

48 pág.

ISBN: 978-84-939633-3-0

Este loco mundo. 17 cuentos

Miguel Ángel García Argüez, José

María Gómez Valero, David Eloy

Rodríguez

y Amelia Celaya, 2016 (2ª ed.).

72 pág.

ISBN: 978-84-614-0083-6

FUERA DE COLECCIÓN

La locura rev/belada.

Narrativas, experiencias y saberes encarnados

Miguel Salas Soneira, Asun Pié

Balaguer, M. Carmen Morán de

Castro, 2021.

128 pág.

ISBN: 978-84-121866-2-8

Ciclismo y capitalismo.

De la bicicleta literaria al negocio del espectáculo

Corsino Vela, 2020.

144 pág.

ISBN: 978-84-121866-1-1

La radicalización del racismo.

Islamofobia de Estado y prevención antiterrorista

Ainhua Nadia Douhaibi y Salma

Amazian, 2019.

144 pág.

ISBN: 978-84-944572-9-6

¿Sólo dos?

La medicina ante la ficción política del

binarismo sexo-género

Daniel G. Abiétar, 2019

128 pág.

ISBN: 978-84-944572-8-9

De la poesía

T. S. Norio, 2012

(coedición con Libros de la Heri-

da). 496 pág.

ISBN: 978-84-939633-2-3

OTROS TÍTULOS

Contra la Unión Europea.

Una crítica de la Constitución [agotado]. VV.

AA., 2005.

Los árboles de la muerte.

Crónica de un inmigrante sin papeles.

Marco Valle, 2004 (2ª ed.).

Crisis y deuda externa.

Las políticas del Fondo Monetario

Internacional.

Miguel Moro, 2005.

Nos comen.

Contra el desmantelamiento del mundo rural en Asturias. VV. AA., 2005.

Quién invade a quién.

Del colonialismo al II Plan África.

Eduardo Romero, 2011.

Nos matan y no es noticia.

Parapolítica de estado en Colombia

Ricardo Ferrer Espinosa y Nelson

Restrepo, 2010.

Incendiaros de ídolos.

Un viaje por la revolución

de Asturias. Mathieu Corman,

2009.

Más agua, ¿para qué?

El Plan Hidrológico Nacional, el embalse

de Caliao y la nueva cultura del

agua. Beatriz González y Eduardo

Menéndez, 2006.

Oviedo detrás de la fachada

(fotografía / texto-plano

de Oviedo).

María Arce, 2007.

Miguel Moro, 2007.

Rodaré maldiciendo.

Poemas y arte callejero

Silvia Cuevas-Morales, 2008.

