

Tommie Shelby

Harvard University. tommie.shelby@gmail.com

Textos traducidos:

- (1) "A Tale of Two Tenths: Race, Class, and Solidarity," en *The Virtue of Solidarity*, ed. Andrea Sangiovanni and Juri Viehoff (Oxford: Oxford University Press, 2024), pp. 337-363.
- (2) "Race, Reparations, and Justice as Fairness," en *Rawls's A Theory of Justice at 50*, ed. Paul Weithman (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), pp. 199-219.
- (3) Richard Wright, *Realizing the Promise of the West African American Political Thought: A Collected History*, edited by Melvin L. Rogers, and Jack Turner, University of Chicago Press, 2021, 413-438.
- (4) "Dark Times, Black Light: A Reply to Yankah, Kelly, and Mills", *Criminal Law and Philosophy* (2022) 16:45-55.
- (5) "Afro-Analytical Marxism and the Problem of Race," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 95 (2021): 37-60.

Autodescripción en <https://www.tommieshelby.com/>

Soy profesor de Artes y Ciencias de la familia Lee Simpkins y profesor Caldwell Titcomb en el Departamento de Estudios Africanos y Afroamericanos y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard, donde he enseñado desde el año 2000. Empecé a interesarme por la filosofía y por el mundo de las ideas en general en la Universidad Florida A & M. Obtuve mi doctorado en filosofía en la Universidad de Pittsburgh (1998).

Mi libro más reciente es *The Idea of Prison Abolition* (2022), que se basa en mis conferencias Carl G. Hempel dictadas en la Universidad de Princeton en 2018 y que fue co-ganador del Premio David Easton 2023 de la Asociación Estadounidense de Ciencias Políticas. También soy autor de *Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform* (2016), que ganó el Premio David y Elaine Spitz 2018 al mejor libro de teoría liberal o democrática y el Premio al Libro 2016 de la Sociedad Norteamericana de Filosofía Social. También soy el autor de *We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity* (2005), que fue reconocido como uno de los mejores libros académicos de 2005 por la revista *New York* y fue elegido por los editores del *New York Times*.

Brandon M. Terry y yo coeditamos *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.* (Belknap Press de Harvard University Press, 2018). Derrick Darby y yo coeditamos *Hip Hop and Philosophy: Rhyme 2 Reason* (Open Court, 2005).

Mis intereses de investigación y docencia incluyen la filosofía social y política, la filosofía africana, la filosofía del derecho, la filosofía crítica de la raza, la historia del pensamiento político negro y la filosofía de las ciencias sociales. Los pensadores que más me han influenciado incluyen a Martin Delany, Karl Marx, W.E.B. Du Bois, Richard Wright, Martin Luther King, Jr., John Rawls y G.A. Cohen. En términos de temática, estilo filosófico y enfoque de las cuestiones que abordo, trato de emular y desarrollar los escritos de Bernard R. Boxill y Kwame Anthony Appiah.

1.- Un cuento de dos décimas partes: raza, clase y solidaridad (2024)

Tommie Shelby

"A Tale of Two Tenths: Race, Class, and Solidarity," en *The Virtue of Solidarity*, ed. Andrea Sangiovanni and Juri Viehoff (Oxford: Oxford University Press, 2024), pp. 337-363. DOI: 10.1093/oso/9780197612743.003.0013

Este capítulo aborda uno de los mayores retos para la solidaridad política negra contemporánea: *las diferencias de clase entre los negros estadounidenses*.¹ A la luz de tales diferencias, muchos marxistas critican duramente la solidaridad negra y la política de identidad antirracista.² Están convencidos, por ejemplo, de que esta forma de política, si es que tiene algún valor, sirve en gran medida a los intereses de la clase profesional negra. La clase obrera negra, insisten estos izquierdistas, haría mucho mejor en encontrar aliados entre la clase obrera multirracial más amplia y en el movimiento obrero.³ Estos marxistas también sostienen que la política basada en la raza subordina erróneamente la clase a la "raza" en lugar de considerar el racismo y la explotación de clase como inextricablemente relacionados y fundamentalmente estructurados por las relaciones capital-trabajo. Creo que estas críticas son serias y merecen una respuesta meditada. De hecho, comparto parte del escepticismo de los pensadores de la izquierda hacia las políticas de identidad y el activismo antirracista. Pero creo que a menudo llevan sus críticas demasiado lejos y, en consecuencia, infravaloran la solidaridad negra, que, en mi opinión, sigue siendo absolutamente vital. Para demostrarlo, me baso en algunas ideas de W. E. B. Du Bois, Martin Luther King Jr. y Cornel West.

Una limitación de esta crítica izquierdista -y el tema central de este capítulo- es que se basa en un paradigma de solidaridad que tiene su origen en la teoría marxista de la política de la clase obrera. Por lo general, esta concepción concede demasiada importancia al papel de los intereses materiales compartidos a la hora de unir políticamente a un grupo, ignorando así otras fuentes fiables de cohesión grupal. Además, da muy poca importancia a las consideraciones éticas y a las virtudes morales que a veces impulsan a las personas a dejar de lado el interés personal para actuar por el bien común.

Permítanme distinguir tres subgrupos en la población negra estadounidense. El primer grupo es similar a lo que Du Bois denominó "la décima parte con talento".⁴ Se trata de la clase profesional negra. La educación universitaria, las ocupaciones de alto estatus y los altos ingresos los definen. Son los médicos, abogados, ingenieros, burócratas, ejecutivos y propietarios de pequeñas empresas negros. Me refiero a ellos como *élites negras*. El segundo grupo es similar a lo que Du Bois denominó, en *The Philadelphia Negro*, "la décima parte sumergida".⁵ Este grupo está formado por los que se encuentran en una situación de pobreza crónica. Se trata de negros que tienen una educación y una experiencia laboral muy limitadas, y muchos de los cuales no tienen trabajo, dependen de la asistencia pública, sólo tienen acceso a trabajos sin futuro que pagan por debajo de un salario digno, u obtienen ingresos a través de actividades en la economía informal.

La mayoría de los negros estadounidenses no pertenecen a ninguna de las "décimas partes" de Du Bois. En cambio, son sólidamente de clase trabajadora y están empleados en la economía formal, y su situación es precaria aunque menos calamitosa que la de los negros pobres marginados. Pero tanto la élite negra como los pobres negros son relativamente grandes, ofrecen un marcado contraste y a menudo se piensa que están muy enfrentados, por lo que la relación entre ellos es una buena prueba de la viabilidad de la solidaridad negra en la era post-Obama. Si la solidaridad entre la élite negra y los pobres es posible, la solidaridad entre la clase profesional negra y la clase trabajadora negra también debería ser viable, ya que la división entre estos dos segmentos de la población negra es, en general, menos antagónica.

Al hablar de la élite negra y de los pobres negros, no me refiero a los antecedentes u orígenes de clase, sino a la posición de clase actual. Algunos defensores de la solidaridad negra niegan que exista una grave división de clases llamando la atención sobre el hecho de que muchas élites negras proceden de familias de clase trabajadora e incluso pobres y que siguen manteniendo profundos lazos con sus parientes pobres. Muchas élites negras prestan apoyo financiero regular a sus familiares desfavorecidos y hacen todo lo posible por ayudarles cuando lo necesitan urgentemente (sacándoles de la cárcel, cuidando de sus hijos, pagándoles el alquiler para que no les desahucien, concediéndoles préstamos financieros, etc.). Esto ha llevado a algunos a concluir que la mayoría de las élites negras deben identificarse fuertemente con los negros pobres. Pero esto sería una deducción precipitada. La solidaridad con los parientes pobres no se extiende necesariamente a los negros pobres en general. Y aunque la gente suele ayudar a sus parientes desfavorecidos por un sentido de obligación familiar, a muchos les molesta tener que hacerlo. Por otra parte, algunas élites negras creen que, como fueron capaces de salir de la pobreza sin esa ayuda, otros negros, incluidos sus parientes, pueden y deben hacer lo mismo.

Cualesquiera que sean los méritos del análisis de clase marxista, es evidente que la posición de clase no determina estrictamente los compromisos políticos de una persona. Incluso Marx permite que la "conciencia comunista", aunque emane principalmente del proletariado, "puede, por supuesto, surgir también entre las otras clases a través de la contemplación de la situación de esta clase [proletaria]"⁶. Hay élites negras que son progresistas, incluso radicales, en su política, y algunas han sacrificado mucho para promover la causa de la justicia racial y ayudar a otros negros necesitados. De hecho, algunos de los críticos más duros de la izquierda contra la solidaridad política negra son ellos mismos miembros de la clase profesional, a menudo titulares de universidades privadas de élite. ¿Se consideran excepcionales, esa rara raza de radicales capaces de empatizar y actuar con la clase trabajadora? Si es así, ¿a qué se debe su excepcionalidad? Si no se consideran excepcionales, ¿qué justifica su creencia de que otras élites negras no podrían adoptar una posición similar?

También debemos tener en cuenta que muchos de los negros pobres son reaccionarios políticos y se aprovechan y explotan a otros negros vulnerables. Como bien nos recuerda West, "hay numerosos casos de 'negros de campo' con mentalidad de 'negros de casa' y de 'negros de casa' con mentalidad de 'negros de campo'"⁷. Así pues, aunque no debemos ignorar las fuentes de tensión y los conflictos de intereses basados en la clase, tampoco debemos romantizar la conciencia política de los pobres y la clase trabajadora.

Aun así, el utopismo (en el mal sentido) es un peligro. Sí, no podemos estar seguros de la política de una persona si lo único que conocemos es su posición de clase. Pero puede que exista una fuerte correlación entre la posición de clase y el compromiso político, de modo que el escepticismo hacia la solidaridad interclasista negra esté justificado. Podríamos plantear la pregunta de la siguiente manera: ¿Las diferencias de intereses materiales, estatus social y poder político entre las élites negras y los negros pobres son tales que la solidaridad política entre estos dos grupos es imprudente o poco práctica?

En *We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity* (2005), sugerí que la respuesta a esa pregunta es "no". En concreto, sostenía que la solidaridad negra sigue siendo viable a pesar de la división de clases en la población negra de Estados Unidos y a pesar de la separación geográfica de las élites negras de las comunidades negras desfavorecidas (a veces llamadas "guetos"). Debo confesar, sin embargo, que no estoy seguro de ello. Pero tampoco me convencen del todo las críticas marxistas a la solidaridad negra. Así pues, aquí vuelvo sobre el tema.

Consideraré siete desafíos a la viabilidad de la solidaridad negra. Algunos son antiguos, de principios del siglo XX. Algunos son más recientes, con raíces en la era de los derechos civiles y el poder negro. Y otros son nuevos, surgidos a raíz de la presidencia de Barack Obama.

Desafío 1: Las élites negras no se benefician de la solidaridad que mantienen otros negros

Hay quien sostiene que a las élites negras no les interesa comprometerse con la solidaridad negra ni impulsar un programa de justicia racial. Los profesionales negros, a pesar de las adversidades, han conseguido triunfar en el altamente estratificado y competitivo orden social estadounidense y están en gran medida aislados de las formas más gravosas o letales de injusticia racial. Viven cómodamente, a menudo en comunidades integradas, y disfrutan de un estatus social considerable. Se llevan razonablemente bien con otras élites blancas y se han incorporado en gran medida a la corriente principal de la sociedad estadounidense. Y son muy conscientes de que "jugar la carta de la raza" (o incluso afirmar con orgullo que "las vidas de los negros importan") tiende a alienar, e incluso enfadar, a muchos de sus iguales blancos y de que la mayoría de los blancos consideran la solidaridad negra injustificada y posiblemente incluso racista.

Sin duda, las élites negras son a veces objeto de insultos y desaires raciales (a veces llamados "microagresiones"), y los prejuicios raciales pueden costar a algunos un reconocimiento, una recompensa, un ascenso o una oportunidad de trabajo. Pero, en el amplio esquema de las cosas, se trata de inconvenientes menores y contratiempos temporales en una vida por lo demás buena y próspera. Y, considerándolo todo, puede que a las élites negras les vaya mejor restando importancia a las cuestiones raciales que uniéndose a sus compañeros negros en modos militantes de resistencia.

Para hacer frente a este reto, primero necesitamos una concepción operativa de la solidaridad. ¿Qué características debe presentar un grupo de personas para que se diga correctamente que es "solidario"? Creo que la solidaridad tiene cinco componentes básicos:

1. *Identificación mutua*: los miembros del grupo empatizan abiertamente y se identifican públicamente entre sí.
2. *Preocupación especial*: los miembros acuden en ayuda de otros miembros del grupo (especialmente en ayuda de los más desfavorecidos), aunque ello pueda exigir algún sacrificio personal.
3. *Valores u objetivos comunes*: un conjunto de valores u objetivos son ampliamente compartidos en el grupo y se sabe que son ampliamente compartidos.
4. *Lealtad*: los miembros del grupo se apoyan mutuamente y se abstienen de realizar acciones que puedan socavar los objetivos básicos del grupo.

5. *Confianza*: los miembros del grupo confían en que los demás hacen o harán lo que les corresponde para defender los valores del grupo y promover sus objetivos fundamentales.

Estos cinco elementos constituyen un tipo de *compromiso*, que un individuo puede asumir o rechazar. Este compromiso es una promesa o un voto, una forma de unirse sinceramente a otros en una causa. Una vez hecha esta promesa, los compañeros solidarios ("camaradas", podríamos llamarlos) pueden pedirle cuentas. La solidaridad tiene la misma estructura normativa si la causa es la justicia racial, la justicia de género o la justicia económica.

Entre los deberes morales a los que todos estamos sujetos se encuentra el *deber de justicia*. Se trata del deber de apoyar acuerdos sociales justos y de contribuir a la justicia social allí donde no exista. Si un individuo intenta corregir una injusticia estructural, normalmente tendrá que hacerlo en colaboración con otros. Dado que estos esfuerzos casi siempre se enfrentan a una fuerte oposición, suele ser útil, y a veces esencial, que los más directamente afectados por la injusticia formen lazos de solidaridad entre ellos. Los propósitos fundamentales por los que se crean estos lazos son promover la causa de la justicia, defender a los miembros del grupo contra el trato injusto y proporcionar apoyo mutuo dentro del grupo.

Por supuesto, a veces los terceros pueden ser buenos camaradas, e incluso puede haber miembros del grupo dominante que desertan y se pasan al bando de los oprimidos. Sin embargo, los aliados más leales y dignos de confianza suelen proceder del propio grupo oprimido, dado su evidente interés personal en el esfuerzo liberador y su comprensión mutua nacida de la experiencia compartida de subordinación. Sostengo que el deber de justicia es el fundamento *normativo* de la solidaridad política negra. Es el principio fundamental del que se derivan las reivindicaciones de solidaridad. Es la razón principal por la que los negros pueden estar justificados a la hora de comprometerse mutuamente con la solidaridad.

Algunos pueden valorar o buscar la solidaridad con los demás por sus méritos intrínsecos (por ejemplo, por el sentido de comunidad que proporciona).⁸ Sin embargo, es perfectamente legítimo abrazarla o buscarla, al menos inicialmente, por su valor *extrínseco* (por ejemplo, porque puede ayudar a resistir la injusticia). A la luz del valor de la solidaridad como herramienta para corregir o mitigar la injusticia, es racional que uno se comprometa a ser solidario con los demás (siempre que otros que se encuentren en la misma situación estén dispuestos a corresponder) y, por lo tanto, se rija por sus normas.

No creo (como algunos nacionalistas negros) que los negros tengan el deber fundamental de formar y mantener la unidad política. La solidaridad negra en la búsqueda de la justicia racial es, sin embargo, una forma *moralmente permisible* y *a veces eficaz* de llevar a cabo el deber de justicia. Cuando uno asume este compromiso de solidaridad, se compromete con obligaciones de lealtad, preocupación especial y confianza mutua dentro del grupo. Aunque la solidaridad negra puede no ser la única forma de cumplir con el deber de justicia, es un enfoque que ha demostrado ser valioso en luchas anteriores contra la esclavitud y Jim Crow.

En *Race Matters* (1993), West no suele utilizar el lenguaje de la "solidaridad". En su lugar, escribe sobre una "política de conversión" y una "ética del amor". Una política de conversión es similar a un juramento o promesa en el sentido de que exige que el converso acepte sinceramente que hay esperanza de cambio fundamental y sentido en la lucha colectiva por alcanzar la justicia. Esta conversión política se mantiene a través de una ética del amor, que va más allá del compromiso con una concepción compartida de la justicia. Esta ética, explica, consiste en cultivar y sostener la capacidad de acción de los oprimidos manteniendo vivo el recuerdo de los logros del pasado y del éxito de la resistencia, y afirmando la humanidad de los oprimidos⁹.

Tanto si se utiliza el lenguaje de la solidaridad como el de la ética del amor, lo que hay que destacar es el papel del compromiso moral y la virtud individual en la creación y el mantenimiento

de una resistencia colectiva significativa a la opresión. Si un miembro de la élite negra actúa políticamente sólo por interés propio, o no entiende lo que implica la solidaridad o rechaza sus requisitos. Es posible que, desde un punto de vista estrictamente de coste-beneficio, los costes o riesgos personales para muchas élites negras de luchar abiertamente contra el racismo antinegro, la desigualdad racial y la pobreza negra superen los beneficios personales de participar en el esfuerzo colectivo. Sin embargo, si las élites negras tienen tan pocos principios y son tan egoístas que están dispuestas a transigir con la injusticia racial para proteger su relativo privilegio, entonces una solidaridad que las incluya sería ineficaz o peor.

En la visión de la solidaridad que defiende, el interés propio es, en el mejor de los casos, sólo una razón de apoyo para comprometerse con la solidaridad. Esos intereses no pueden hacer su trabajo por sí solos, es decir, al margen de consideraciones éticas o motivaciones morales. Aunque los negros comparten muchos intereses importantes, sus intereses no están totalmente alineados. Incluso cuando hay intereses comunes, es inevitable que se aprovechen de los sacrificios de los demás en ausencia de lealtad al grupo y a su causa.

No dudo de que condenar abiertamente la injusticia racial aumenta el resentimiento racial y la hostilidad de los blancos hacia los negros. Sin embargo, por motivos de justicia, integridad y amor propio, las élites negras no deberían acomodarse a estos sentimientos. En la medida en que las élites negras se mueven por consideraciones de justicia y por su identificación con otros negros, la consideración del interés propio puede proporcionar una razón secundaria para contribuir a la lucha histórica del grupo contra la dominación racial.

En última instancia, no existe una solución filosófica a este desafío. Lo más que pueden hacer los filósofos es explicar por qué hay *buenas razones prácticas*, morales y prudenciales, para que los negros cultiven y mantengan la solidaridad a pesar de las divisiones de clase existentes. La viabilidad de la solidaridad negra, más allá de las diferencias de clase, depende de si existe un número suficiente de élites negras dispuestas a llevar adelante el proyecto colectivo aunque ello implique algunos sacrificios o riesgos personales.

Desafío 2: La solidaridad negra es una forma de "politicación de la identidad" que refiere la "raza" y las romantiza la llamada negritud y de esta manera oscurece la diferencia de clase y los intereses divergentes entre los negros

Muchos de los que abogan por la "unidad negra" se basan acríticamente en el dudoso concepto de raza para hacerlo. No se dan cuenta de que no hay razas, sino una ideología racial distorsionada que legitima la desigualdad racial y la explotación económica infundiendo significado social a rasgos físicos superficiales. El pensamiento racial hace que la "negritud" (como la "blancura") parezca mágica, una característica necesaria de una vida valiosa y mezquina. Los esclavos de la "negritud" restan importancia a las diferencias entre negros, exageran las diferencias entre negros y blancos y protegen agresivamente los límites de la identidad negra. Esta dinámica genera un conformismo malsano dentro del grupo y silencia la disidencia de un presunto (aunque en gran medida ilusorio) consenso de grupo. Y, dada la centralidad de la "raza", el racismo se convierte en el foco singular de la energía política, marginando la importancia de otras formas de injusticia, en particular las derivadas de la economía política.

Para responder a esta serie de inquietudes, primero tenemos que aclarar qué hay de "negro" en la "solidaridad negra" y la relación de la negritud con la "raza" y la identidad. Los cinco elementos de la solidaridad esbozados anteriormente -identificación mutua, interés especial, valores/metras comunes, lealtad al grupo y confianza mutua- constituyen la *forma* general de la solidaridad.

Todos los tipos sólidos de solidaridad de grupo, incluida la unidad de la clase trabajadora, tienen estas características. Podemos distinguir diferentes tipos de solidaridad por dos cosas: (1) los criterios utilizados para determinar la pertenencia al grupo; y (2) los valores u objetivos específicos con los que se comprometen conjuntamente estos miembros. Estas dos características constituyen el *contenido* de la solidaridad.

Entonces, ¿quién es "negro" a efectos de la solidaridad negra? Resulta útil distinguir entre la negritud fina y la negritud gruesa. La negritud fina es una categoría dentro de un esquema de clasificación históricamente específico e impuesto socialmente. No hace falta creer en las razas como tipos biológicos para aceptar que existe un sistema social de clasificación y que este esquema clasificatorio tiene consecuencias prácticas para los que caen dentro de él. La categoría "negro" sirve para delimitar a un conjunto de individuos dentro de Estados Unidos sobre la base de que tienen ascendencia del África subsahariana y comparten ciertas características físicas visibles y heredadas (principalmente piel oscura y pelo muy enrollado). La delgadez de la raza negra es una marca indeleble, un hecho social destacado y, por lo general, conlleva un estigma social. Una persona no puede elegir entre ser negra o seguir siéndolo en el sentido delgado.

La *negritud densa*, por otra parte, es una identidad social -por ejemplo, una identidad étnica o cultural- que puede adoptarse, alterarse o perderse. A menudo se adopta como una dimensión positiva del autoconcepto de una persona. Las identidades negras suelen ser componentes de una concepción de los fines fundamentales de la vida humana. Si se tiene una concepción sólida de la negritud, puede tener sentido animar a alguien a "seguir siendo negro" o a aferrarse firmemente a su herencia negra. También puede ser coherente (aunque no esté necesariamente justificado) decir que, aunque alguien sea inequívocamente negro en el sentido estricto (es decir, que satisfaga claramente los criterios descriptivos convencionales de la clasificación racial), no es "realmente" negro (es decir, no muestra o no suscribe nuestra concepción preferida de la negritud gruesa).¹⁰

La distinción entre delgado y grueso pretende distinguir los aspectos no elegidos de la negritud de las dimensiones que están sujetas a la voluntad individual. La distinción no pretende negar que los factores no elegidos -ya sean biológicos o culturales- conforman lo que somos. La clasificación racial no sólo es una cuestión de nacimiento, sino que muchos de nosotros hemos sido o seremos socializados en una práctica de negritud cultural. No podemos cambiar estos hechos sobre nosotros mismos. Lo que sí podemos hacer, sin embargo, es decidir qué significado atribuimos a estos hechos y, en particular, si nos identificamos positivamente con nuestra negritud y la afirmamos como un componente de nuestro autoconcepto y de nuestra práctica consciente, aunque a veces, involuntaria o inconscientemente, mostremos sus rasgos distintivos.

He argumentado que los negros, en sentido estricto, *no* deberían exigir una identidad negra gruesa compartida como condición de solidaridad. Tampoco deberían tratar la conservación o valorización de la negritud gruesa como un elemento definitorio de la solidaridad negra. Esto no significa que los negros deban abandonar todos los géneros reconocibles de negritud gruesa si quieren compartir lazos de solidaridad. Tampoco significa que quienes eligen celebrar su negritud gruesa no puedan recurrir a su identidad como fuente de fuerza o inspiración en la lucha por la justicia. Y *no* estoy diciendo en absoluto que la negritud delgada y el estigma que conlleva sea todo lo que significa ser negro.

Sin embargo, me gustaría instar a una mayor *tolerancia* hacia los diferentes puntos de vista sobre el significado y el valor de la negritud densa. Y, lo que tal vez sea más controvertido, creo que esa tolerancia debería extenderse incluso a aquellos que, a pesar de ser delgadamente negros, rechazan todos los modos de negritud que definen su sentido positivo de sí mismos. El criterio de la negritud delgada es todo lo que se necesita para determinar la pertenencia al grupo, y la negritud gruesa no debería ser un requisito para pertenecer plenamente al grupo.

Además, la categoría de delgada negritud es todo lo que se necesita para aplicar la ley antidiscriminación, porque los objetivos del racismo antinegro son los que son delgados negros, donde esta delgada negritud es un signo putativo de inferioridad, una marca de una supuesta diferencia más profunda. De este modo, enfatizamos el vínculo entre los *criterios* de quién es negro y el *objetivo* de la solidaridad política negra, que es resistir y posiblemente acabar con la injusticia racial. La atribución de una delgada negritud hace a todos los negros vulnerables al racismo y, por tanto, posibilita la experiencia común del maltrato racial. Es esta *experiencia* común, y no la delgada negritud, la que genera vínculos negros espontáneos.

El contenido preciso de la solidaridad negra se define, no sólo por sus criterios de pertenencia al grupo, sino también por sus *objetivos y valores específicos*. Este contenido ha variado en función de las circunstancias históricas. En épocas pasadas, los negros centraron sus energías en acabar con la esclavitud, Jim Crow y la creación de guetos, y en luchar contra el racismo y la discriminación en general. En la época actual, los negros siguen enfrentándose a muchos retos, algunos antiguos y otros nuevos. Persiste la discriminación en la vivienda, los préstamos, el empleo y la aplicación de la ley. Existe una amplia gama de disparidades raciales preocupantes (por ejemplo, en la riqueza, las oportunidades educativas y los logros educativos, el acceso a la atención sanitaria y los resultados en materia de salud, y las tasas de empleo y encarcelamiento), que son, en parte, un legado de la subordinación racial y la explotación de épocas pasadas. Existe la persistencia de la pobreza en los guetos y sus males asociados: embarazos en la adolescencia, desempleo, altas tasas de abandono escolar, familias inestables, delincuencia y encarcelamiento masivo.

También existen profundas divisiones dentro de los grupos, no sólo en función de la clase social, sino también del género, la sexualidad, la generación y el origen nacional. Y existe un clima social general en Estados Unidos en el que la mayoría de la gente, incluso muchos que están ostensiblemente comprometidos con la igualdad racial y el antirracismo, simplemente están cansados de oír hablar de las quejas y problemas de los negros -lo que podríamos llamar "fatiga racial"- y ahora se inclinan a creer que los negros siguen estando por detrás de los blancos debido en gran parte a actitudes autodestructivas y a su negativa a aprovechar las oportunidades existentes. Cualquier intento de especificar el contenido apropiado para la solidaridad negra contemporánea debe tener en cuenta estos y otros factores sociales que definen la era posterior a los derechos civiles en Estados Unidos.

En vista de las circunstancias a las que se enfrentan actualmente los negros, sugiero que el contenido de la solidaridad negra se defina en términos de un compromiso conjunto con los valores antirracistas y con los objetivos de reducir las desigualdades raciales y acabar con la pobreza de los guetos. En una frase, la solidaridad negra en la era posterior a Jim Crow debería consistir fundamentalmente en promover un programa de justicia racial y lucha contra la pobreza.

Concibo los "intereses de los negros", en el contexto de la solidaridad de grupo, como intereses por los que es razonable esperar que todos los negros se comprometan a avanzar y que los negros compartan por ser negros. Dado que el deber de justicia es vinculante para todos, es razonable esperar que los negros (y los que no lo son) pongan de su parte para corregir las injusticias raciales actuales y remediar los daños causados por los errores raciales del pasado. Por el hecho de ser negros (en sentido estricto), todos los negros tienen un interés propio tangible y duradero en acabar con la injusticia racial, especialmente con las formas arraigadas en el prejuicio y los prejuicios contra los negros. Por lo tanto, es racional (en el sentido instrumental) que los negros apoyen un esfuerzo conjunto para promover esta causa, siempre que tengan razones para creer que esta empresa cooperativa tiene algunas perspectivas de éxito.

Es indudablemente cierto que no todas las ideas racistas o tipos de injusticia racial afectan a todos los negros. Y entre las formas de racismo que sí afectan a todos los negros, obviamente no afectan a todos los negros de la misma manera o por igual. Además, hay estereotipos racistas

que se dirigen a subgrupos específicos de negros y no a todos los negros (por ejemplo, el estereotipo de la mujer negra pobre que engaña a la asistencia social o el estereotipo del joven negro delincuente). Sin embargo, la creencia generalizada de que los negros son intelectualmente inferiores, vagos y propensos a la violencia afecta *negativamente* a todos los negros, aunque lo haga de formas diferentes. Y el estereotipo del joven negro delincuente puede afectar negativamente a los negros que no son jóvenes ni varones.¹¹

El contenido político específico de la solidaridad negra es ahora, y siempre ha sido, objeto de *disputa* entre los negros. Este desacuerdo, que a menudo es profundo, no se refiere simplemente a qué *estrategias* serían las mejores (algo que cabe esperar dentro de cualquier grupo de solidaridad), sino también a *valores básicos y objetivos finales*. No todos los negros tienen la misma concepción de la justicia social, ni siquiera de la justicia racial, y los negros discrepan sobre el grado en que la injusticia racial sigue siendo un problema y sobre las causas subyacentes de la desventaja negra. Estos hechos no deberían sorprendernos ni alarmarnos. Al fin y al cabo, los negros son un pueblo, no un partido político. No existe una plataforma política oficial, ni podría existir. Y nadie debería esperar que los negros suscribieran la misma filosofía política. Aun así, creo que los negros tienen intereses que convergen en torno a la agenda que he esbozado y que existe un consenso estable sobre estos valores y objetivos fundamentales, que trasciende en gran medida las diferencias ideológicas.¹² La solidaridad negra puede, y debe, mantenerse a pesar de estos inevitables desacuerdos sobre ideales, objetivos y estrategia. No hay nada en este relato que impida o desaliente el debate sobre los valores y objetivos específicos que deben sustentar la solidaridad negra. Incluso el consenso negro -lo que en mi libro llamo la "constitución negra implícita"- no es inmune a la revisión o la enmienda. De hecho, ha cambiado con el tiempo en respuesta al debate y a las circunstancias. Sin embargo, creo que deberíamos ser lentos a la hora de hacer cambios y que la carga de la prueba debería recaer en quienes proponen tales cambios. ¿Por qué? Por dos razones.

En primer lugar, estos valores y objetivos consensuados (y no la "raza" o la "identidad") son el pegamento que mantiene unido al grupo, y esta cohesión de grupo (cuando va acompañada de un número suficiente) es la fuente principal del poder y la eficacia políticos del grupo. No estoy diciendo que los negros, como colectivo, serían impotentes sin la solidaridad negra: las coaliciones multirraciales y el *modus vivendi* de la política negra siguen estando disponibles. Pero creo que es justo decir que una política negra que evite la solidaridad negra estaría descartando innecesariamente lo que históricamente ha sido la mayor arma de autodefensa y avance del grupo.

En segundo lugar, mientras los negros debaten con qué valores y objetivos deben comprometerse en la era posterior a Jim Crow, no deben considerar que parten de cero. Ha habido un largo debate negro durante muchas generaciones sobre cómo responder a la dominación blanca y sus consecuencias. A través de este debate histórico, los negros han forjado su actual consenso político. A riesgo de parecer un conservador burkeano, creo que hay sabiduría en estas ideas negras tradicionales. Sin duda, también hay errores, algunos de los cuales intento exponer y corregir en mi libro. Pero, en última instancia, mi objetivo es sacar a la luz y defender las verdades esenciales del sentido común político negro.

Sin valores y objetivos comunes, no podemos dar sentido a la lealtad de grupo y a la confianza mutua, que son en parte constitutivas de la solidaridad. La lealtad y la confianza deben juzgarse en función de la fidelidad a los valores y objetivos del grupo. El traidor o "vendido" es la persona que no es fiel a los valores y objetivos del grupo. Y creo que la mayoría de los negros tienen una idea aproximada de lo que implican estos valores y objetivos, aunque discrepen sobre su contenido preciso. Mi propósito al identificar y defender estos valores y objetivos compartidos se basa en el objetivo de demostrar la contundencia y viabilidad de la solidaridad negra frente al

escepticismo, no en el deseo de proporcionar fundamentos indudables para la práctica política negra o de impedir el debate sobre el contenido de la solidaridad negra.

Por supuesto, los negros podrían comprometerse conjuntamente a promover un programa de justicia social que fuera mucho más allá de la justicia racial y la lucha contra la pobreza, y deberían hacerlo. Pero por una serie de razones que explico en *We Who Are Dark*, es poco probable que se forme entre los negros un compromiso *conjunto* de este tipo con una amplia agenda progresista. Sencillamente, no podemos esperar ese tipo de cohesión política en una población tan diversa e internamente estratificada. Sigo pensando que una forma progresista de solidaridad negra es posible y deseable, pero no quiero restarle importancia ni ignorar sus límites.

Desafío 3: Las elites negras, en general, tienen en general desprecio por los negros pobres o, en el mejor de los casos, actúan sobre la base del paternalismo de *noblesse oblige* [nobleza obliga]

Muchas élites negras no se identifican con los negros pobres. De hecho, muchas aborrecen (lo que consideran) los hábitos, actitudes y estilo de vida de los negros pobres. Creen que los negros pobres tienden a tener valores contraproducentes, a comportarse de forma irresponsable y a no aprovechar las oportunidades disponibles. El resultado, en su opinión, es que la raza queda mal, se refuerzan los estereotipos y, por tanto, se estigmatizan aún más las identidades negras y se devalúan las vidas de los negros. Además, las élites negras suelen resentirse por el hecho de que los modos de negritud de los "guetos" sean vistos en la sociedad en general como representativos de la vida negra. Por eso intentan distanciarse de los negros pobres o apoyan medidas para que los negros pobres se ajusten a los valores de la "corriente dominante". Desde el punto de vista de los negros pobres, esta postura es naturalmente inaceptable e insultante, lo que hace inviable una solidaridad fructífera.

Incluso si estas críticas morales a los negros pobres tienen mérito, la *estructura social* que los negros pobres han heredado y a la que se enfrentan es manifiestamente injusta. Además, los negros pobres, como muchos otros negros, cargan con el legado de las injusticias raciales del pasado. Por tanto, aunque los negros pobres pudieran hacer más para ayudarse a sí mismos, por simple justicia tienen derecho a buenas escuelas, mejores oportunidades laborales, una vivienda digna y un sistema de justicia penal justo. La desaprobación de las decisiones que toman los negros pobres en respuesta a sus circunstancias injustas no justifica que se abstengan de emprender acciones que mejoren las circunstancias -la estructura social injusta- a las que se enfrentan.

Es bien sabido que las diferencias de clase están estrechamente relacionadas con las diferencias de estilo de vida y gustos. Los negros no son inmunes a ello. Pero no veo ninguna razón para suponer que los negros deban tener un estilo de vida similar o aprobar el estilo de vida de los demás para compartir el compromiso de luchar contra la injusticia racial. Los negros pueden respetar (o al menos tolerar) diversas formas de vivir como negros y, al mismo tiempo, trabajar juntos para eliminar las cargas injustas a las que se enfrentan los miembros del grupo.

Además, los negros no tienen por qué amarse para ser solidarios. En este punto West podría discrepar. Dependerá mucho de si los sentimientos de afecto y afinidad son componentes necesarios de su ética del amor. West nos dice que una ética del amor no es una cuestión de "sentimientos sentimentales" o de lealtad tribal.¹³ En este sentido, yo lo interpreto siguiendo a King, cuya ética del amor no es una cuestión de pasión, sino de respeto mutuo y empatía. Pero West también subraya y alaba el hecho de que el amor de Malcolm X por los negros no era

"abstracto", sino pasional y concreto, lo que explica en parte por qué sigue siendo una figura venerada entre los negros estadounidenses.

El compromiso de solidaridad debe distinguirse, en mi opinión, del *sentimiento* de solidaridad y también de la simpatía por aquellos con los que se es solidario. Por supuesto, el compromiso puede ir acompañado o impulsado por sentimientos de afecto o afinidad hacia los compañeros del grupo. Y es totalmente apropiado tener tales sentimientos hacia los compañeros. Pero estos sentimientos no son el fundamento de la solidaridad. Tales sentimientos positivos no son necesarios ni suficientes: uno puede ser firme en su compromiso y, sin embargo, carecer de esos sentimientos; y uno puede poseer los sentimientos sin asumir u honrar el compromiso. Además, el sentimiento de solidaridad suele ser una respuesta emocional espontánea y no un acto de voluntad. Pero el compromiso que a menudo surge de tales sentimientos no tiene por qué ser irreflexivo y nunca es involuntario. Los que tienen un sentimiento de solidaridad, al igual que los que se enamoran, deben decidir si quieren actuar, cuándo y cómo. No cabe duda de que los sentimientos de afecto y afinidad pueden crear una mayor cohesión dentro de un grupo. Y esos sentimientos pueden ser una poderosa fuerza motivadora cuando las cosas se ponen difíciles. Pero la solidaridad es, en definitiva, un compromiso ético.

Algunos podrían admitir que los sentimientos de solidaridad no son suficientes para una resistencia colectiva sostenida, pero insisten en que tales sentimientos son *necesarios*. Nuestra voluntad es demasiado débil para permanecer firmes en su ausencia, podrían decir. Sin embargo, la comparación con la unidad de la clase obrera es instructiva. Marx insistía en que la solidaridad es el principio fundamental del movimiento obrero, y pensaba que dicha solidaridad puede y debe unir a los trabajadores de diferentes países.¹⁴ Este tipo de solidaridad podría ciertamente basarse en valores y objetivos comunes, en la experiencia común de la opresión, y quizás en enemigos compartidos. Sin embargo, no podría basarse en sentimientos de afecto y afinidad, dado lo grande y diversa que es la clase obrera internacional. Por lo tanto, no sería justo que los marxistas culparan a la solidaridad negra por no poseer virtudes que la solidaridad de la clase obrera es incapaz de exhibir.

Desafío 4: Las élites negras se preocupan por el racismo, pero no tienen interés en acabar con la pobreza negra

Podría pensarse que, aunque a las élites negras les interesa defender los derechos civiles, preservar la discriminación positiva y hacer cumplir las leyes antidiscriminatorias, no les interesa acabar con la pobreza negra y sus males asociados. Después de todo, las élites negras ya no se ven obligadas a vivir en barrios pobres segregados ni están relegadas al mercado laboral de baja cualificación. No dependen de la asistencia pública para cubrir sus necesidades básicas. Sus muy valoradas y escasas cualificaciones, que les permiten conseguir trabajos bien pagados, les protegen de la precaria vida de los negros pobres. Aunque las élites negras puedan empatizar con la difícil situación de los negros pobres, hay pocas razones para creer que estén comprometidas en la lucha activa contra la pobreza.

Por el contrario, a los negros pobres les preocupan sobre todo los "problemas de subsistencia". Necesitan conseguir empleos que paguen un salario digno y encontrar viviendas asequibles en barrios seguros. Necesitan escuelas decentes para sus hijos y servicios públicos básicos. Necesitan acceso a un transporte público barato y eficiente. Sienten que se enfrentan a un Estado policial muy punitivo y violento con los negros pobres. Y los estereotipos más peligrosos van dirigidos a los negros pobres urbanos, no a los negros en general. Por tanto, las élites negras y los negros pobres no tienen la misma "experiencia negra". A la luz de estas diferencias de

intereses y prioridades, no es realista esperar una solidaridad que atraviese esta enorme división de clases.

La existencia de barrios de chabolas negros, la brecha en el rendimiento educativo, las elevadas tasas de desempleo de los negros y el encarcelamiento masivo por motivos raciales son, en la mente de muchos, la confirmación evidente de los estereotipos negros negativos ya conocidos: que los negros son poco inteligentes, perezosos, irresponsables, imprudentes y violentos. Los que están en las garras de estos estereotipos a menudo están dispuestos a interpretar estas inquietantes disparidades raciales, no como una señal de que hay más injusticias raciales que abordar, sino como un apoyo empírico a su baja opinión de los negros y como justificación de su resistencia a las políticas que podrían crear una mayor igualdad racial. Por lo tanto, a las élites negras les interesa reducir drásticamente estas disparidades y erradicar la pobreza de los guetos.

Si las identidades negras están estigmatizadas por su asociación con la inferioridad intelectual, la indolencia, la irresponsabilidad, la insensatez y la delincuencia -como es evidente-, las élites negras tienen interés en romper esa asociación. Como Du Bois lamentaba a menudo, la población negra de Estados Unidos se juzga generalmente por el comportamiento y la condición de sus miembros más degradados, y la condición de los más desfavorecidos se trata como un signo de la inferioridad de los negros en su conjunto. Además, a veces se *confunde* a la élite negra (o al menos a algunos de sus parientes) con miembros de la población negra pobre y, en consecuencia, se les maltrata. Esto puede tener consecuencias mortales para los negros aventajados cuando el abuso viene de manos de la policía. Estos hechos dan a las élites negras una razón práctica para implicarse personalmente en la erradicación de la pobreza de los guetos.

Sin embargo, aparte de su interés personal en eliminar la pobreza urbana de los negros, las élites negras deberían, por motivos de solidaridad, hacer su parte para aliviar las cargas de los pobres negros. Recordemos que la solidaridad implica una preocupación especial: el compromiso de ayudar a los compañeros necesitados aunque no se reciba ningún beneficio recíproco. Sería utópico y poco práctico esperar una solidaridad amplia en ausencia de intereses compartidos. Sin duda, siempre habrá individuos heroicos y abnegados que se comprometan a solidarizarse con los demás en aras de la justicia a pesar de tener poco o nada que ganar personalmente. Pero la mayoría de nosotros no somos héroes morales. A menudo necesitamos incentivos para cumplir plenamente nuestros compromisos políticos. En ausencia de un interés personal en el resultado de una lucha política, podemos encontrarnos sin la voluntad de contribuir mucho a la lucha. Pero, como he subrayado, también sería un error intentar basar la solidaridad únicamente en intereses compartidos.

Desafío 5: Las élites negras tienen un incentivo para hablar de la unidad negra pero luego apoyan medidas políticas que promueven sus estrechos intereses de clase.

Muchas élites negras se enorgullecen de serlo y no les gusta que las consideren "tíos tom" o vendidas. Les molesta que se cuestione su negritud y saben que los negros pobres a menudo los ven con recelo, cuando no con desdén. En la medida en que valoran su identidad negra y su afiliación con otros negros, tienen un incentivo para *aparentar* que apoyan a los más desfavorecidos del grupo, tengan o no realmente ese compromiso.

Pueden decir todas las cosas correctas en público, utilizando la retórica y los tropos familiares de la cultura política negra, y expresar su negritud a través de marcadores culturales y patrones de consumo reconocidos, mientras que en realidad apoyan políticas que favorecen a los ricos. West hace una observación similar sobre la representación pública de la ira negra y las apelaciones al sentimentalismo y la nostalgia de los negros.¹⁵ El reconocimiento de los intereses

divergentes entre las élites negras y los pobres negros podría llevar a estos últimos a preguntarse razonablemente si realmente pueden confiar en las élites negras. Podría pensarse que los intereses de ambos grupos son tan divergentes que los negros pobres temen, con razón, que las élites negras, a pesar de su compromiso declarado con la solidaridad de grupo, no se preocupen lo suficiente por las necesidades y prioridades de los más desfavorecidos del grupo.

Esta cuestión gira en torno a si tenemos razones para creer que las élites negras, en virtud de su relativo privilegio, tienen un compromiso insincero o débil con la solidaridad negra, de tal manera que cuando se les pide que sacrifiquen o arriesguen algunas de sus ventajas, traicionarán a sus hermanos y hermanas oprimidos. Este problema es real. Sin embargo, la respuesta adecuada no consiste en descartar a todas las élites negras como indignas de confianza. Más bien, dadas estas preocupaciones legítimas, los pobres negros deberían exigir algunas señales positivas de buena fe, confiando sólo en aquellas élites negras con un compromiso demostrado con la igualdad racial, en lugar de conceder el beneficio de la duda a toda élite negra que se declare solidaria. Hay que dar menos importancia a los signos etnoculturales de la negritud a la hora de determinar quién es un buen camarada. Hay que dar más importancia a las pruebas concretas de que los posibles aliados están comprometidos con la causa de la justicia racial y la reducción de la pobreza de los negros.

King consideró este problema. Sostuvo que la acción directa no violenta borra las distinciones de clase al hacer que todos los sectores de la comunidad sean vulnerables a ser condenados por violaciones del orden público y, tal vez, a compartir celda en la cárcel. Su argumento general podría ampliarse para pedir a las élites negras que compartan los mismos barrios y escuelas con los negros pobres.

Desafío 6: Las élites negras ven el mundo a través de una lente neoliberal

Muchos entienden ahora que la libertad y la justicia no son más que movilidad económica que utiliza mecanismos de mercado desinhibidos por la discriminación. En vista de ello, algunos marxistas sostienen que las élites negras consideran que las condiciones sociales que favorecerían *sus* intereses son idénticas a las condiciones que favorecerían los intereses de la población negra en su conjunto. Con demasiada frecuencia, las élites negras ven sus propios éxitos individuales como victorias del grupo y como signos positivos de progreso racial. En otras palabras, las élites negras tienen un sesgo de clase sistemático en su perspectiva política. Independientemente de su nivel de buena voluntad y compromiso con la causa negra, este sesgo distorsiona su juicio sobre lo que sería mejor para los pobres negros.

No niego que exista ese sesgo. Sin embargo, siempre que los negros no vinculen su solidaridad a una décima doctrina del talento de Du Bois, este sesgo no tiene por qué socavar la solidaridad. En lugar de una política impulsada por las élites, no debería presumirse que las élites son los "líderes naturales" del esfuerzo colectivo o que las élites deben establecer la agenda del grupo. Como West subraya a lo largo de *Race Matters*, la política negra, como toda política, debe estar firmemente arraigada en el diálogo crítico y la responsabilidad democrática, donde todos los participantes, independientemente de su clase, tengan la misma posición. Las personas elegidas para liderar diversas iniciativas deben ser receptivas a las críticas de aquellos que esperan que les sigan; y aquellos que elijan seguir el liderazgo de otros deben someter las propuestas políticas de estos líderes a un escrutinio minucioso, comprobando no sólo los conflictos de intereses y la parcialidad, sino asegurándose de que estas propuestas tratan los intereses de todos los segmentos del grupo como igualmente importantes.

La amenaza de la parcialidad de las élites podría mitigarse significativamente mediante los mecanismos de un contrapúblico negro, en el que las cuestiones que afectan al grupo se debatan abiertamente y las voces de los marginados no se silencien ni se ignoren. Sin embargo, el ethos democrático entre los negros no es actualmente tan sólido como podría o debería ser. Y la supresión del debate abierto entre negros -a veces por parte de las propias élites negras- que se produjo durante los años de Obama puede haber causado un daño duradero.

Desafío 7: Dadas las lealtades divididas de la élite negra, los negros pobres (que en realidad son miembros de la clase trabajadora) deberían simplemente hacer causa común con los trabajadores de otros grupos raciales.

Para garantizar los intereses de los negros pobres, debe producirse una transformación radical de la sociedad. Aunque las élites negras se oponen a la discriminación racial, tienen un interés evidente en preservar el statu quo *económico*, es decir, la concentración de la riqueza en manos de unos pocos (y el poder que ello conlleva), los bajos impuestos sobre las rentas altas y la gran desigualdad de ingresos, donde los beneficios del crecimiento económico van a parar en gran medida a los inversores y a las clases profesionales y directivas. Además, como señala West, la preocupación de las élites negras por el reconocimiento de los blancos podría llevarlas a invertir demasiado en normas de evaluación o "mérito" que refuercen nuestro orden social tan desigual. De hecho, si las élites negras obtuvieran lo que muchos parecen desear más -es decir, su parte "racionalmente proporcional" de estatus, ingresos y riqueza-, aún quedarían muchos negros arruinados. Incluso si los negros pobres no tuvieran que enfrentarse a prejuicios raciales y sus fortunas no fueran peores que las de los blancos pobres, seguirían siendo pobres y, por tanto, estarían a merced de los ricos y poderosos.

Esta valoración, me parece, es básicamente correcta. Los negros pobres deben buscar la solidaridad multirracial de la clase trabajadora y participar en el movimiento obrero. Pero también deben mantener la solidaridad con otros negros para luchar contra las injusticias raciales y el racismo antinegro. No hay aliados perfectos a la espera de los negros pobres. También hay profundas divisiones en el seno de la clase obrera, ya que muchos trabajadores blancos parecen identificarse más con los blancos ricos que con los desfavorecidos de otras razas. Y por eso me parece, como le parecía a Du Bois en los años 40, que el proletariado negro no debe abandonar sus lazos tradicionales con los elementos progresistas de la élite negra.

En "The Paradox of African American Rebellion" (La paradoja de la rebelión afroamericana), West adopta una postura sobre la élite negra que me sigue pareciendo totalmente acertada.¹⁶ Sostiene que la lucha por la libertad de los negros no puede revitalizarse sin una masa crítica de la nueva clase media. Las élites negras poseen habilidades, recursos y poder vitales, y la mayoría de los negros recurren a ellas en busca de liderazgo. Pero los progresistas negros y la clase trabajadora negra deben pedir cuentas a la élite negra y empujarla más allá de su reformismo neoliberal. Sin embargo, West sugiere que apoyarse en la élite negra es sólo una *medida temporal*, una solución pragmática hasta que puedan movilizarse y organizarse fuerzas progresistas más fiables.

Conclusión

No cabe duda de que la solidaridad negra es actualmente frágil. Los negros no están tan cohesionados como en épocas pasadas, cuando muy pocos podían esperar adquirir una riqueza, un estatus o un poder significativos y las perspectivas de vida de casi todos los negros estaban

muy por debajo de las del blanco medio. Puede resultar difícil confiar en quienes se benefician claramente del statu quo y tienen algo que perder participando en la lucha colectiva. Por lo tanto, la unidad negra no puede ser la herramienta emancipadora que fue antaño. Los llamamientos nostálgicos al grado de solidaridad característico de la era de los derechos civiles no son útiles. Y no podemos esperar que la solidaridad negra sea la solución a todas las injusticias sociales que afectan a los negros. No es el mejor vehículo para todas las esperanzas y aspiraciones de los progresistas. Sin embargo, cuando se trata de exigir justicia racial, una mayor igualdad racial y el fin de la pobreza en los guetos, creo que la solidaridad negra sigue cumpliendo una función progresista vital.

Notas

1. Por sus útiles comentarios sobre este capítulo, agradezco a los participantes en el Taller sobre Solidaridad celebrado en la Universidad Europea de Florencia en 2019 y a los editores de este volumen, Andrea Sangiovanni y Juri Viehoff. Se presentaron versiones de este capítulo en el Dartmouth College, la Universidad de Michigan, la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, la Universidad de Pensilvania y la Reunión de la División Este de la Asociación Filosófica Americana, y agradezco las preguntas y comentarios que recibí en esas ocasiones.

2. Véanse, por ejemplo, Adolph Reed, Jr, "Black Politics after 2016", *Nonsite* 23 (2018); Adolph Reed, Jr, "Antiracism: Una alternativa neoliberal a una izquierda", *Dialectical Anthropology* 42 (2018), 105-115; Adolph Reed, Jr. y Merlin Chowkwanyun, "Raza, clase, crisis: El discurso de la disparidad racial y sus descontentos analíticos", *Socialist Register* (2012), 149-175; Walter Benn Michaels, *El problema con la diversidad: How We Learned to Love Identity and Ignore Inequality* (Nueva York: Macmillan, 2016); Jacqueline Jones, *A Dreadful Deceit: The Myth of Race from the Colonial Era to Obama's America* (Nueva York: Basic Books, 2013); Cedric Johnson, "The Panthers Can't Save Us Now", *Catalyst* 1 (primavera de 2017), 57-85.

3. Existe una crítica nacionalista negra de izquierda similar de la clase profesional negra que acusa a este estrato de odio a sí mismo, una sed patológica de aceptación de los blancos y un amor insuficiente por los pueblos negros, en particular por la clase trabajadora negra y los pobres negros.

4. Véase W. E. B. Du Bois, "The Talented Tenth", en *The Future of the Race*, ed. Henry Louis Gates, Jr. y Cornel West (Nueva York: Vintage, 1997), 133-158.

5. W. E. B. Du Bois, *The Philadelphia Negro: A Social Study* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1996), 311.

6. Véase Karl Marx y Fredrick Engels, *La ideología alemana*, en *The Marx-Engels Reader*, 2ª edición, ed., Robert Tucker (Nueva York: Norton, 1978), 193. Robert Tucker (Nueva York: Norton, 1978), 193.

7. Cornel West, *La raza importa*, edición del 25 aniversario (Boston: Beacon, 2017), 98.

8. Para más información sobre este punto, véase Lawrence Blum, "Three Kinds of Race-Related Solidarity," *Revista de Filosofía Social* 38 (2007): 53-72.

9. West, *La raza importa*, 19, 37.

10. Algunas disputas sobre quién es "realmente" negro se entienden mejor como desacuerdos sobre cuáles son los criterios adscriptivos relevantes o sobre si una persona concreta cumple los criterios.

11. Véase Khalil Gibran Muhammad, *The Condemnation of Blackness: Race, Crime, and the Making of Modern Urban America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

12. Aunque son pocos, hay conservadores negros que creen que ya se ha alcanzado la justicia racial y que la continua desventaja de los negros es el resultado de una combinación de actitudes y comportamientos autodestructivos de los negros y de un Estado del bienestar demasiado generoso basado en la culpabilidad liberal de los blancos. Dado que la solidaridad negra se basa en la oposición a lo que se considera un orden social injusto, los conservadores negros se negarán naturalmente a unirse al esfuerzo, y los progresistas negros (desde los liberales a los radicales) tendrán pocas razones para considerar a los conservadores negros como aliados fiables. Sin embargo, ambas partes pueden a veces ponerse de acuerdo para apoyar programas específicos de servicios sociales o iniciativas de autoayuda dentro del grupo. Para una investigación comparativa sobre las actitudes políticas de los conservadores negros, véase Andrea Y. Simpson, *The Tie That Binds: Identity and Political Attitudes in the Post-Civil Rights Generation* (Nueva York: New York University Press, 1998); y Michael C. Dawson, *Black Visions: The Roots of Contemporary African-American Political Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 281-313.

13. West, *La raza importa*, 18.

14. En un discurso pronunciado en Ámsterdam el 8 de septiembre de 1872, en un congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores, Marx dice: "Ciudadanos, pensemos en el principio básico de la Internacional: La solidaridad. Sólo cuando hayamos establecido este principio vivificador sobre bases sólidas entre los numerosos trabajadores de todos los países, alcanzaremos el gran objetivo final que nos hemos propuesto." Véase Karl Marx, "La posibilidad de una revolución no violenta", en Marx-Engels Reader, 524.

15. West, La raza importa, 38.

16. Cornel West, "The Paradox of the African American Rebellion", en Is It Nation Time? Contemporary Essays on Black Power and Black Nationalism, ed. Eddie S. Glaude (Chicago: University Chicago Press, 2002), 22-38. Eddie S. Glaude (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 22-38.

2.- Raza, reparaciones y justicia como equidad

Tommy Shelby

"Race, Reparations, and Justice as Fairness," en Rawls's A Theory of Justice at 50, ed. Paul Weithman (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), pp. 199-219.

Aunque John Rawls ofreció una explicación elaborada y de amplio alcance de la justicia en su teoría de la justicia, no abordó directamente los conocidos problemas de la injusticia racial. Sus esfuerzos se dedicaron en gran medida a explicar y justificar los principios que regularían una sociedad completamente justa, lo que él llamaba una "sociedad bien ordenada".¹ Rawls estaba convencido de que la teoría ideal era la parte más fundamental de una teoría de la justicia. Pensaba que primero necesitábamos establecer lo que la justicia requiere antes de poder lograr una comprensión sistemática de los principios que deberían guiar nuestras respuestas a la injusticia (TJ 1999, 216). Las partes de la teoría no ideal que sí analizó se limitaban a las "sociedades casi justas" y se centraban en la moralidad política de la resistencia, las relaciones internacionales y la guerra justa (TJ 1999, 319-43; LP, 89-120).

La teoría ideal de Rawls sería gravemente defectuosa si sus principios no condenan ni descartan la injusticia racial. Pero lo hacen. El velo de la ignorancia impide que las partes en la posición original seleccionen principios que favorezcan a un grupo racial en detrimento de otro. Rawls afirma explícitamente que todos los grupos raciales poseen las facultades morales necesarias para ser participantes plenos e iguales en una sociedad justa (TJ 1999, 443). La justicia como equidad, el nombre que Rawls da a su teoría, es obviamente incompatible con la esclavitud, el genocidio, la subyugación colonial, la expropiación de tierras, la privación de derechos políticos, el linchamiento, la segregación y la discriminación racial en la educación, el empleo, la vivienda, la aplicación de la ley y los préstamos. En otro lugar, he argumentado extensamente que la justicia como equidad también es incompatible con el racismo institucional, la pobreza en los guetos y el encarcelamiento masivo (Shelby 2016).

Sin embargo, está menos claro lo que la justicia como equidad tiene que decir sobre cómo debemos rectificar las injusticias raciales del pasado. Rawls proporcionó poca orientación explícita sobre cómo debemos pensar en las demandas de justicia reparadora de la opresión racial. Dado que no abordó la cuestión directamente, algunos podrían concluir que la cuestión de las reparaciones no puede abordarse de manera productiva dentro del marco de Rawls o que Rawls pensó que la cuestión no era importante. Charles Mills (2017b, 2018), por ejemplo, ha argumentado que la urgente necesidad de rectificar la injusticia racial no puede ser adecuadamente entendida o defendida dentro del marco de la teoría de Rawls. Los argumentos de Mill son provocativos y desafiantes pero, en mi opinión, pueden satisfacerse.

En este capítulo, sostengo que la reparación de la injusticia racial puede defenderse en el marco de la justicia como equidad. En trabajos anteriores, y específicamente en respuesta a Mills, sugerí que la justicia reparadora es compatible con la teoría de Rawls, pero no intenté justificar esta afirmación (Shelby 2013). También he especulado que si los afroamericanos tuvieran todos los beneficios de una sociedad justa, en particular las ventajas que conlleva la igualdad de libertades básicas y la justa igualdad de oportunidades, pocos exigirían reparaciones (Shelby 2004). Sin embargo, poco he dicho sobre si tal exigencia estaría justificada. Así que aquí ofrezco un debate más extenso sobre la moralidad política de las reparaciones y su relación con la justicia racial.

1. Las reparaciones y el marco de Rawls

Situaré las preocupaciones familiares sobre raza y reparaciones dentro de un marco ampliamente rawlsiano. Por "marco ampliamente rawlsiano" entiendo, principalmente, los métodos de justicia de Rawls (acuerdo en la posición original, equilibrio efectivo y razón pública).² Me refiero a sus dos principios de justicia con sus reglas de prioridad. Me refiero a sus dos principios de justicia con sus reglas de prioridad. Tengo en mente la centralidad que concede a la estructura básica de la sociedad. La explicación de la justicia reparadora debe ser compatible con su enfoque deontológico (o no teleológico) de la moral política. Y debe observar adecuadamente la distinción de Rawls entre teoría ideal y no ideal. Creo que la idea de reparar la injusticia racial es coherente con todas estas ideas. Esto no significa necesariamente que, por ejemplo, la restitución de tierras a los nativos americanos por el colonialismo de los colonos o las reparaciones a los afroamericanos por la esclavitud puedan, en el momento presente, justificarse sobre bases rawlsianas. Demostrar que la justicia reparadora por las injusticias raciales del pasado puede justificarse, en principio, dentro del marco de la justicia como equidad no es lo mismo que demostrar que cualquier reclamación específica de reparaciones puede justificarse. Las reparaciones por injusticias raciales del pasado lejano -digamos, de hace más de tres generaciones- plantean problemas especiales bien conocidos de justificación dentro de cualquier teoría de la justicia, no sólo de la justicia como equidad.

Rawls insiste en que sus dos principios no son meras normas para evaluar las instituciones y los sistemas sociales, sino que representan objetivos de reforma o revolución que los individuos, los grupos sociales y los agentes estatales deberían intentar hacer realidad (TJ 1999, 215). Esto podría implicar redactar, reescribir o modificar una constitución e instituir diversas leyes y políticas que hagan que la estructura básica esté más en consonancia con los principios de justicia. Se trata de crear una estructura básica justa que sea estable de una generación a otra y que pueda obtener la lealtad justificada de quienes nacen y viven sus vidas dentro del orden social. La secuencia de cuatro etapas de aplicación podría ser una guía práctica (TJ 1999, 171-76). Pero la teoría de Rawls parece más útil para identificar objetivos abstractos de reforma institucional o legal y especificar los deberes generales de los ciudadanos y las obligaciones de los funcionarios. A primera vista, no ofrece mucha orientación sobre cómo responder a las injusticias del pasado.

En *A Theory of Justice*, Rawls menciona dos veces que considera que la "justicia compensatoria" forma parte de la teoría no ideal (TJ 1999, 8, 309). Sin embargo, no explica qué tiene en mente con esa frase. Sí invoca explícitamente el lenguaje de la "reparación" cuando habla de la psicología moral de los ciudadanos dentro de un orden social justo (TJ 1999, 411-12). Y estas breves observaciones son una pista útil sobre cómo la justicia reparadora se integra en la justicia como equidad. Rawls nos dice que en una sociedad justa los miembros desarrollan sólidos lazos de amistad cívica y confianza mutua, lazos que los atan firmemente a su sistema de cooperación. Cuando se establecen estos vínculos, los miembros de la sociedad se sienten culpables cuando no cumplen las normas públicas de justicia y cuando no hacen lo que les corresponde para mantener el sistema social de cooperación. Estos sentimientos de culpa cívica, como podríamos llamarlos, se manifiestan como un conjunto familiar de disposiciones morales.

En primer lugar, quienes agravian a otros intentan reparar el daño que han causado. Rawls llama "reparación" a esta reparación del daño causado. También existe la disposición a reconocer que se ha tratado mal a los demás. Las personas que agravian a otras se sienten obligadas a disculparse por haber obrado mal. Están de acuerdo, dice Rawls, en que la censura y tal vez el castigo serían respuestas apropiadas a esta mala conducta. También les resulta más difícil

indignarse cuando otros no actúan con justicia (presumiblemente porque entonces se sentirían hipócritas). Cuando estas disposiciones morales están ausentes, afirma Rawls, esto sugiere que los vínculos de la amistad cívica y la confianza mutua también están ausentes o gravemente dañadas.

Este breve análisis es sugerente. Sin embargo, se inscribe en el contexto del desarrollo de la teoría ideal y la temprana defensa de Rawls de la estabilidad de una sociedad bien ordenada. No resulta evidente qué implicaciones tienen estas observaciones, si es que tienen alguna, para los casos que nos ocupan principalmente. Por ejemplo, ¿cuál es su relevancia a la hora de pensar sobre las malas acciones que ocurren en una sociedad altamente injusta, una sociedad que no es "casi justa" según los estándares de Rawls? ¿Qué implicaciones, si las hay, tienen estas ideas sobre los males interpersonales para los males que ocurren porque la sociedad es injusta? ¿Qué significan para las actitudes que los ciudadanos deberían tener hacia la injusticia pasada durante un período de transición hacia un sistema social más justo? ¿Y qué significado tienen para los agravios cometidos por una nación o un pueblo contra los miembros de otra sociedad?

Sin embargo, Rawls podría y probablemente debería decir, como mínimo, que estas disposiciones -hacia la reparación, el reconocimiento, la disculpa y el autorreproche- estarían presentes, al menos de forma embrionaria, entre los ciudadanos sinceramente comprometidos con la creación y el mantenimiento de una sociedad justa. Los ciudadanos así comprometidos tratarían de reparar el daño causado por la estructura social injusta. Reconocerían públicamente las injusticias del pasado. Reconocerían que es necesario pedir disculpas a las víctimas de esas injusticias. Y aceptarían que algún tipo de castigo o sacrificio (especialmente para aquellos directamente implicados en la injusticia) es una respuesta adecuada a estos fallos del pasado.

Rawls introduce varios principios además de sus dos principios principales, por ejemplo, el principio de reparación, el principio del interés común, el principio de equidad, el principio de paternalismo, el principio de participación política igualitaria, el principio de arreglo político y el principio de autodeterminación. Esto nos da otra razón para pensar que podría haber espacio para un principio de reparación dentro de la justicia como equidad. Sin embargo, dicho principio formaría parte presumiblemente de la teoría no ideal. Por lo tanto, los argumentos a favor de un principio de este tipo deben ser como los que hizo a favor de la desobediencia civil y la guerra justa, las partes más desarrolladas de su teoría no ideal.

Rawls puede dar cabida fácilmente a un principio de reparación de daños interpersonales o de daños cometidos por una organización privada contra un individuo o grupo, siempre que estos daños se produzcan dentro de una sociedad básicamente justa. En una democracia constitucional justa se aplicarían los principios conocidos del derecho penal y del derecho de daños. Un Estado justo estaría obligado a hacer cumplir esas reclamaciones legítimas. La cuestión es si Rawls también puede dar cabida a un principio de reparación que se aplique a una acción injusta cuando, en el momento de la injusticia, la acción no estaba legalmente prohibida o incluso ampliamente considerada como mala. Durante la época de la esclavitud en Estados Unidos, por ejemplo, si una persona libre era esclavizada ilegalmente, podía reclamar reparaciones por el daño causado (McDaniel 2019), al igual que un esclavista al que otro le robaba un esclavo o le causaba un daño injusto. Sin embargo, la esclavitud en sí era una práctica legalmente permitida. Para reclamar reparaciones por una práctica legalmente permitida, habría que apelar al derecho natural o quizás a lo que Rawls llama a veces "deberes naturales".

No es difícil entender por qué se deben reparaciones cuando los funcionarios del Estado infringen leyes o reglamentos vigentes. Algo así ocurre, por ejemplo, cuando un gobierno paga una indemnización a una víctima de la brutalidad policial. Así que quizás Rawls consideraría al Estado como un actor privado responsable cuando se trata de reparar injusticias públicamente reconocidas. Las cosas son más difíciles cuando la injusticia es consecuencia de una estructura

básica injusta (según los dos principios), pero no está en desacuerdo con la concepción pública predominante de la justicia. Pensemos en los males del régimen de Jim Crow, en el que muchos agravios contra los negros fueron perpetrados por funcionarios del Estado o estaban legalmente permitidos. ¿Puede el público contraer una deuda por un mal que es compatible con su concepción reconocida de la justicia? Una vez más, tendría que existir una obligación natural válida de reparar los daños causados por las infracciones. Volveré sobre este tema.

2. Rectificación de la injusticia

Cuando se producen injusticias, deben corregirse, rectificarse o repararse de algún modo, tomando las más graves en primer lugar siempre que sea posible. En lo que respecta a la rectificación (o lo que a veces se denomina "justicia correctiva"), creo que existen importantes diferencias morales y prácticas entre trabajar para establecer una estructura básica justa y proteger los intereses legítimos de los injustamente desfavorecidos mientras llevamos a cabo esta necesaria labor. El primer tipo de acción se refiere a la reforma institucional y, en última instancia, a la construcción de una sociedad bien ordenada. La segunda implica considerar qué cambios son factibles ahora y luego hacer todo lo posible para defender los intereses basados en la justicia de todos los implicados, mientras trabajamos hacia una justicia social plena. Este segundo objetivo puede implicar algunos compromisos temporales con la injusticia o compensaciones difíciles.

Si lográramos una sociedad bien ordenada (lo que podría ser un proyecto a largo plazo), estos intereses legítimos también estarían adecuadamente garantizados. Sin embargo, los más desfavorecidos no deberían tener que esperar (y a menudo no pueden esperar) a una sociedad plenamente justa o incluso casi justa para ver protegidos sus intereses básicos y mejoradas sus perspectivas vitales. A medida que avanzamos hacia, por ejemplo, una igualdad de oportunidades justa, puede ser necesario instituir políticas correctoras temporales destinadas a nivelar las ventajas y desventajas inmerecidas. Estas políticas tendrían como objetivo crear (o aproximarse a) unas condiciones en las que las personas con talentos similares tengan aproximadamente las mismas oportunidades de alcanzar posiciones sociales valiosas, independientemente de su raza, sexo o clase social. Algunas políticas de acción afirmativa podrían entrar en esta categoría.

Las reparaciones son diferentes, ya que tienen un objetivo distinto. La justicia reparadora no consiste en adecuar la estructura básica -el sistema de normas públicas- a lo que exige la justicia. Tampoco se trata de políticas temporales ad hoc destinadas a mejorar las perspectivas de vida de los injustamente desfavorecidos. Por lo tanto, cuando se trata de justicia correctiva, necesitamos distinguir entre la rectificación dirigida a (a) aplicar plenamente los principios de justicia en todo el sistema, (b) prevenir o atenuar la injusticia sistémica en el camino hacia la realización de una sociedad bien ordenada, y (c) reparar los daños debidos a injusticias que ya se han producido.

La injusticia, en sus múltiples formas, causa daños a individuos y grupos sociales. Este daño puede ser causado por una estructura social injusta existente. Por ejemplo, las personas se ven perjudicadas cuando se les niegan libertades básicas o se restringen injustamente sus libertades. Se les perjudica cuando se les niegan oportunidades o beneficios sociales que deberían tener o cuando obstáculos injustos les impiden aprovechar plenamente las oportunidades que tienen. También se les perjudica cuando se les niega o priva de los recursos ecológicos a los que tienen derecho.

Las injusticias del pasado lejano pueden causar daños en el presente. Por ejemplo, las personas pueden haber heredado desventajas (por ejemplo, con respecto a la riqueza o la propiedad) porque sus padres o abuelos fueron tratados injustamente (por ejemplo, sufrieron discriminación laboral, les robaron sus propiedades o les impidieron adquirir riqueza). Pueden crecer en familias muy desfavorecidas porque sus padres o abuelos sufrieron daños educativos, físicos o psicológicos y, por tanto, no pudieron proporcionarles un entorno familiar sano. Pueden sufrir un estigma asociado al anterior estatus cívico inferior de su grupo, incluidos estereotipos degradantes y prejuicios inconscientes. Los mismos individuos o grupos pueden verse perjudicados tanto por injusticias actuales como pasadas. Y algunas injusticias actuales son de larga duración, se remontan a generaciones, lo que Jeff Spinner-Halev (2007) ha denominado "injusticia duradera".

Cuando la injusticia estructural está en curso, la respuesta correcta es, naturalmente, poner fin a la práctica injusta y establecer prácticas o instituir políticas que impidan que la injusticia se repita. Si el problema es la discriminación en el empleo, deben adoptarse medidas antidiscriminatorias. Pero, ¿eso es todo? ¿Qué ocurre con el daño ya causado por la práctica injusta? Ciertamente, las víctimas deben estar libres de más trato injusto. Pero no sería razonable esperar que las víctimas se dieran por satisfechas con el fin de la práctica injusta si ésta las ha perjudicado enormemente o ha retrasado de forma significativa sus intereses legítimos. Es necesario algún esfuerzo para reparar el daño, suponiendo que sea reparable.

¿Qué ocurre cuando la práctica injusta terminó hace tiempo (por ejemplo, la esclavitud en EE.UU.) pero la gente sigue sufriendo a causa de sus secuelas? La forma adecuada de rectificación dependerá de por qué continúan estos daños. Por ejemplo, podría ser que, a pesar de las apariencias, la práctica injusta nunca se desmantelara del todo. Quedan vestigios debilitantes, aunque quizá no se reconozcan generalmente como tales. También habría que remediarlos como parte de un esfuerzo por erradicar por completo la injusticia. O podría ser que *otras* prácticas injustas, antiguas o nuevas, impidieran a las víctimas recuperarse plenamente de sus lesiones. Tal vez los que antes estaban oprimidos por el régimen racial se vieron inhibidos de escapar de la pobreza y la marginación política por injusticias relacionadas con la clase, el género y la familia, o la aplicación de la ley. Esto debería ser un recordatorio de que la verdadera rectificación no puede limitarse a un único ámbito como la justicia racial. Sin embargo, hay quien insiste en que las desventajas actuales persisten porque no se han reparado las injusticias del pasado. Dicha reparación podría haber permitido a las víctimas recuperarse plenamente de sus lesiones. O si se ofrecieron reparaciones, esas medidas compensatorias fueron demasiado exiguas para reparar realmente el daño causado. Gran parte del debate estadounidense contemporáneo sobre las reparaciones gira en torno a si la justicia reparadora es la forma de responder a este problema de desventaja racial continua.

3. Justicia reparadora

¿Qué son las reparaciones? No toda indemnización es reparación (Boxill 1972, 2003). A una persona se le puede deber una indemnización por daños y perjuicios aunque el daño no se deba a una injusticia. Si alquilo un coche y lo estrello accidentalmente contra un árbol, puedo deber al propietario una indemnización por los daños aunque el accidente no se deba a ningún acto ilícito por mi parte. (Quizá di un volantazo para evitar chocar con un ciervo que cruzaba.) Sin embargo, una reclamación válida de reparación se basa en haber sido perjudicado por las acciones injustas de otro. La reparación, en sentido estricto, es la compensación por el daño debido a la injusticia.

Distingamos cuatro formas de concebir la compensación que supone la reparación. Todas se refieren a la reparación del daño debido a la injusticia. Difieren en *quién* debe reparar el daño y

por qué. Según la primera concepción, la indemnización puede ser pagada por personas que no son culpables del daño injusto. Estas reparaciones podrían pagarse *en nombre de* quienes sí las debían, es decir, los autores de la injusticia (que pueden haber fallecido o estar incapacitados para pagar). Pero no puede decirse entonces que quienes las pagan las *deban*, que tengan una "deuda" que deban pagar para evitar la injusticia. Por lo tanto, sería exagerado afirmar que los que reciben dicha compensación tienen un *derecho de reclamación* contra los que pagaron, aunque puede haber buenas razones consecuencialistas para que se ofrezca dicha compensación.³

Desde otro punto de vista, quienes pagan las reparaciones pueden deberlas, pero no porque hayan *cometido* la injusticia que causó el daño. Las deben porque recibieron (quizá sin saberlo) ganancias mal habidas o ventajas inmerecidas, que no habrían recibido de no haber sido por los daños injustos causados a otros.⁴ Poseen algo a lo que no tienen derecho y, por tanto, deben renunciar a esas ganancias o ventajas para compensar a quienes sufrieron los daños.⁵ De esta concepción se deduce que no se deben reparaciones si no existen beneficiarios de la injusticia, aunque las víctimas sufrieran daños que pudieran repararse.

Según una tercera concepción de la justicia reparadora, en la que me basaré principalmente, los que tienen derecho a reparación sólo lo tienen contra los que cometieron la injusticia que les perjudicó. La deuda no se salda realmente a menos que el actor injusto pague los costes. En este caso, no se trata simplemente de reparar el daño (cosa que podría hacer un tercero inocente), sino de arreglar las cosas entre el infractor y el agraviado, de reparar el daño. Sólo entonces se resuelve plenamente el agravio y se cierra el caso. También cabe señalar que, según esta concepción, puede crearse una deuda moral aunque el autor no haya obtenido ningún beneficio tangible de su acto ilícito. Sólo el acto ilícito perjudicial crea la obligación de reparar, no los beneficios (si los hubiera) obtenidos por el autor.

Hay una cuarta forma de pensar sobre la justicia reparadora que merece una breve mención. A algunos les preocupa tanto (o quizá más) que los victimarios paguen por lo que han hecho como que las víctimas se recuperen de sus lesiones. No quieren que los que cometieron el mal "se salgan con la suya", es decir, que lo hayan hecho sin que les haya costado nada. Quieren que quienes les hicieron daño sufran alguna pérdida o se vean privados de algo valioso. Desde este punto de vista, los que hacen el mal deben pagar una pena aunque ello no repare el daño ni evite que se produzca en el futuro. Esto hace que la justicia reparadora se parezca demasiado a la retribución. No creo que esta concepción de la justicia reparadora sea compatible con la justicia como equidad, ya que sugiere que quienes hacen daño a otros merecen sufrir.

Debemos distinguir las reparaciones materiales (por ejemplo, dinero, bienes o tierras) de las reparaciones que no implican la transferencia de recursos económicos. A veces, la reclamación de reparación no es por el dinero o los bienes robados, destruidos o dañados, sino por las *oportunidades* perdidas de adquirir dinero o bienes. En este caso, a las víctimas se les impidió injustamente aprovechar las oportunidades (educativas, laborales o económicas) que deberían haber tenido. Podemos pensar aquí en esclavos a los que se impidió ganar dinero, poseer tierras o abrir un negocio. Pero también podemos pensar en graves violaciones de la igualdad de oportunidades (por ejemplo, la denegación del acceso a las escuelas o la discriminación en el empleo y los préstamos).

A veces, la injusticia del pasado es el imperialismo cultural o implica la pérdida de una cultura o una identidad colectiva preciadas. A los afroamericanos descendientes de esclavos se les ha desvinculado en gran medida de su patrimonio cultural nativo y de su conexión con un lugar ancestral específico en África. El daño causado es incalculable, agravado por el hecho de que muchos blancos se niegan a tratarlos como iguales en la mezcla cultural estadounidense en desarrollo. Este tipo de daño no se rectifica mejor con dinero o propiedades, si es que puede

rectificarse. Es como lo que los nativos americanos han perdido a causa de la guerra, la conquista y el colonialismo.

No es inusual que los *descendientes* de las víctimas de la injusticia reclamen reparaciones, especialmente cuando se consideran afectados negativamente por el daño injusto causado a sus antepasados. También habrá muchas personas que no sean descendientes de las víctimas de injusticias pasadas pero que, no obstante, se hayan visto negativamente afectadas por la injusticia. Creo que hay una diferencia moral entre ser tratado injustamente y verse afectado negativamente por el hecho de que otros hayan sido tratados injustamente. La reparación es más obvia si se han violado los derechos básicos de una persona o grupo y, por tanto, se les ha perjudicado. No está tan claro que se deba reparar a una persona o grupo perjudicado porque se hayan violado los derechos de otra persona o grupo. Cuando alguien es condenado injustamente por un delito o resulta herido por la brutalidad policial, recibe un trato injusto, y su familia, amigos y vecinos también pueden verse afectados negativamente por el agravio. Sospecho que sólo el que ha sido tratado injustamente tiene derecho a una reparación, pero no estoy seguro de ello. Mucho dependerá de cuán estrecha sea la conexión causal entre una injusticia y sus daños. ¿Debe ser la injusticia la causa directa y próxima de los daños, o son todos los daños atribuibles a una injusticia -incluidos los daños indirectos y los daños producidos años, quizá décadas, después de que se produjera la injusticia- una base adecuada para las reclamaciones de reparación? No estoy seguro y no me pronuncio al respecto.

4. Cierre, reconciliación y justicia reparadora

Existe una concepción más amplia de la justicia reparadora que no se centra principalmente en la compensación. En lugar de tratar simplemente de reparar daños (psicológicos, físicos, culturales o materiales), la idea es reparar las relaciones morales entre las personas que se han roto o dañado debido a la injusticia. Margaret Urban Walker denomina a este objetivo "justicia reparadora" para distinguirlo de las concepciones de justicia reparadora centradas estrictamente en la indemnización.⁶

Puede haber existido una relación que se haya visto dañada o empeorada por una injusticia. Otras veces, el agresor y la víctima no tenían ninguna relación real antes de la injusticia. Incluso puede que fueran desconocidos. En ese caso, podemos hablar de la mala relación creada por la injusticia. Antes no se conocían, ahora están enfrentados, tal vez sean enemigos. En ambos casos, suele haber resentimiento, desconfianza y, a veces, hostilidad y enemistad entre las partes. Estos sentimientos negativos pueden enconarse y endurecerse en ausencia de esfuerzos concertados para reparar la relación dañada o rota.

¿Con qué medios legítimos y eficaces pueden disiparse estos sentimientos negativos y repararse las relaciones? La compensación por sí sola suele ser insuficiente. El agresor también debe reconocer el error y aceptar la responsabilidad por el daño causado, e incluso disculparse. Algunos podrían preguntarse que si se indemniza plenamente, qué otro objetivo se consigue reconociendo y aceptando la responsabilidad por el daño. En otras palabras, ¿qué añaden esos intentos de reparación moral a la indemnización? Hay razones para creer que podría poner fin a un episodio trágico y, al menos, disminuir el resentimiento. Negarse a reconocer el agravio es un insulto. Sugiere que la víctima no merecía un trato mejor o que el autor podría volver a cometer actos ilícitos similares si creyera que puede salirse con la suya. Además, un pago para acallar las quejas o calmar la ira no es lo mismo que justicia y, por lo general, no será recibido como tal.

Hay injusticias para las que la indemnización no sería una respuesta adecuada o en las que el daño causado es irreparable. Aunque las reparaciones materiales no tendrían cabida, la justicia

reparadora aún podría desempeñar un papel. El reconocimiento público, la aceptación de la responsabilidad y las disculpas formales pueden reparar una relación rota.⁷ Sin embargo, estos actos de comunicación moral deben estar respaldados por acciones concretas que demuestren un arrepentimiento sincero y el repudio del mal.⁸ De lo contrario, no serán creíbles. Esta muestra de buena fe es especialmente importante cuando los implicados tienen una relación que requiere confianza, cooperación y solidaridad, como la relación entre conciudadanos. Las acciones que sirven para demostrar un arrepentimiento sincero y el compromiso de abstenerse de cometer injusticias similares pueden parecerse a una compensación, por lo que algunos las llaman "reparaciones simbólicas" (Meyer 2006). Pero el objetivo no es devolver a la víctima el bienestar del que habría disfrutado si no se hubiera producido la injusticia.

Así, podemos pensar que la justicia reparadora tiene dos objetivos distintos, uno más exigente que el otro. A veces el objetivo es simplemente el cierre. El objetivo es poner fin al resentimiento y al conflicto para que todas las partes puedan seguir adelante con los errores del pasado, no necesariamente olvidados, sino superados, sin que sigan siendo fuente de conflictos. Se trata de cerrar los libros sobre un agravio. No tiene por qué haber expectativas de cooperación ni de interacción futura. En otras ocasiones, el objetivo es, o debería ser, la *reconciliación*.⁹ El objetivo es una relación renovada en términos de respeto igualitario y confianza mutua. Dependiendo de la naturaleza del agravio y del tiempo que lleve sin resolverse, el cierre puede ser lo máximo que se puede esperar razonablemente, pero a menudo merece la pena esforzarse por lograr la reconciliación.

Debo señalar que, en algunas concepciones de la justicia reparadora, las relaciones morales entre los grupos no se reparan plenamente a menos que se forje una narrativa colectiva del pasado y que aquellos que necesitan un cierre o una reconciliación la apliquen (Kutz 2004; Spinner-Halev 2007; Espíndola y Vaca 2014). En este caso, no sólo se rompe la relación moral, sino que se daña, cuando no se pierde, la memoria colectiva. La concepción de la justicia reparadora que yo respaldaría, y que considero compatible con la justicia como equidad, incluye el reconocimiento público de las injusticias pasadas. Ciertos hechos históricos críticos y bien establecidos deberían ser ampliamente conocidos y rara vez o nunca negados. Por ejemplo, los hechos que constituyen un agravio y (cuando sea posible) la identidad de los principales responsables de ese agravio deben ser de dominio público. También necesitamos el reconocimiento mutuo de suficientes detalles históricos para comprender por qué se cometió el error.

Sin embargo, debemos admitir que las personas razonables, actuando de buena fe y con un sano sentido de la justicia, pueden discrepar sobre los detalles precisos de la historia -sobre quién hizo qué exactamente, a quién, cuándo y dónde- y sobre el significado moral más amplio de cualquier hecho histórico. Y a veces no es posible establecer lo que ocurrió realmente, al menos no utilizando los criterios de investigación histórica comúnmente aceptados. Los requisitos de la razón pública pueden imponer algunas limitaciones prácticas a la solidez que cabe esperar de una narración colectiva.

5. Justificación de las reparaciones

Propongo que veamos la justicia reparadora como un componente de una completa *concepción del derecho*, que Rawls define como "un conjunto de principios, generales en su forma y universales en su aplicación, que han de ser públicamente reconocidos como un tribunal de apelación para ordenar las demandas contradictorias de las personas morales" (TJ 1999, 117). También propongo que consideremos la justicia reparadora como un deber natural, una exigencia

moral que es válida independientemente de que uno haya aceptado voluntariamente los beneficios de un acuerdo o institución social justa (TJ 1999, 303).

Al igual que el deber de justicia y el deber de respeto mutuo, un deber natural de justicia reparadora se aplicaría en diversas circunstancias. Se aplicaría al menos a tres ámbitos distintos de la justicia. Se aplica a las injusticias entre individuos dentro de una sociedad y, por tanto, es una cuestión de derecho privado o penal. Se aplica a las injusticias perpetradas por la propia sociedad (por ejemplo, a través de sus leyes o de las acciones de los funcionarios públicos) contra individuos o grupos de la sociedad. Y como la justicia incluye las relaciones internacionales, el deber de justicia reparadora se aplicaría a las injusticias perpetradas por un Estado contra el pueblo de otro Estado o contra un pueblo sin Estado (por ejemplo, cuando un Estado entra en guerra por gloria, poder, venganza, beneficio material o territorio). La sociedad de los pueblos compartiría tal principio, del mismo modo que tendría principios de guerra justa y normas que regulasen el castigo de los crímenes de guerra.

Basándose en los deberes naturales de justicia y respeto mutuo, uno ya puede ver por qué Rawls querría hacer un hueco a la justicia reparadora. El deber de justicia nos obliga no sólo a apoyar y cumplir las instituciones que ya son justas, sino también a rectificar la injusticia ayudando a crear acuerdos sociales justos allí donde no existen (TJ 1999, 99, 293). El deber de respeto mutuo exige que mostremos a todos el respeto que se les debe como personas con sentido de la justicia y concepción del bien (TJ 1999, 297). Todos se benefician del reconocimiento público de estos deberes. Lo mismo puede decirse, en mi opinión, del deber de justicia reparadora.

Para ver esto, veamos cómo podría justificarse la justicia reparadora dentro de un marco rawlsiano. La posición original es el lugar natural al que acudir. Los principios de la justicia reparadora deben elegirse sólo después de haber seleccionado los principios fundamentales de la justicia, y estos principios ideales limitan y dan forma al contenido de otros principios de justicia. A efectos metodológicos de la teoría ideal, las partes en la posición original asumen un *cumplimiento estricto* -es decir, se presume que todos actúan con justicia y hacen lo que les corresponde para mantener instituciones justas- al elegir los principios de justicia que se aplican a la estructura básica tomada en su conjunto (TJ 1999, 8, 216). Sin embargo, las partes tendrán que admitir que en el pasado se han producido graves injusticias y que podrían producirse en el futuro, dado cómo sabemos que son los seres humanos. Es más, aunque no conozcan su lugar concreto en la historia o sus circunstancias específicas, las partes tendrán que admitir que las injusticias pueden estar ocurriendo en la actualidad y, por tanto, tendrán que ponerse de acuerdo sobre las formas necesarias y permisibles de responder a las injusticias pasadas y presentes.

La necesidad de tales principios debería quedar clara en el caso de la desobediencia civil, que Rawls sostiene que puede justificarse en una sociedad casi justa cuando persisten graves violaciones de la igualdad de libertades o de la igualdad de oportunidades (TJ 1999, 326). Pero, de nuevo, las partes necesitan primero una concepción pública de la justicia para establecer qué debe considerarse "injusticia" y para dar a los esfuerzos de reforma un objetivo claro. A continuación, pueden elegir principios de teoría no ideal -principios de rectificación- que sean coherentes con su visión compartida de la justicia.

¿Por qué las partes en la posición original reconocerían un deber natural de reparación? Ni siquiera una sociedad bien ordenada podría garantizar que nunca se produjeran injusticias. Puesto que cualquiera podría ser víctima de una injusticia y resultar perjudicado por ello, sería racional que las partes acordaran tal principio para proteger sus intereses legítimos. No querrían verse obligadas a absorber los costes de reparar los daños que otros les han impuesto injustamente.

Las partes estarían de acuerdo en que quienes perjudican injustamente a otros deben pagar los costes de la reparación. Como se presume que cada uno tiene un sentido efectivo de la justicia,

cada uno puede evitar las cargas de la reparación absteniéndose de violar los derechos de los demás. A menudo uno no puede evitar ser víctima de las acciones injustas de otro. Pero como agentes libres y racionales con sentido de la justicia, podemos evitar actuar injustamente. Así pues, los principios de la justicia reparadora protegen adecuadamente los intereses de todos.

Recordemos también que las partes tienen motivos para crear y mantener instituciones justas que sean estables. Si los individuos o los grupos se vieran perjudicados por la injusticia, pero no tuvieran ningún recurso para reparar sus daños, esto probablemente debilitaría su decisión de apoyar el acuerdo social. Por tanto, en aras de la estabilidad, las partes querrán evitar esta situación si pueden. Acordar un deber de justicia reparadora es una forma racional de hacerlo. Y como ocurre con las sanciones penales, la amenaza de tener que compensar a otros puede servir de incentivo para tener el debido cuidado de respetar los derechos de los demás (Wenar 2006). Un acuerdo social justo tendrá mayor estabilidad con el reconocimiento mutuo de que cada uno debe reparar los daños causados por sus propias acciones injustas.

Creo que estas consideraciones pueden extenderse a los agentes colectivos, como los pueblos y los gobiernos. Estas colectividades también intentarán evitar internalizar involuntariamente los costes de la reparación de los daños que otros han cometido, y tienen la capacidad, como agentes colectivos, de abstenerse de cometer injusticias. Cuando las condiciones políticas son favorables (por ejemplo, cuando el gobierno responde a las demandas públicas y a los procesos democráticos), el público es responsable de las consecuencias de las acciones y políticas del gobierno, incluso cuando estas acciones y políticas van en contra de lo que exige la justicia.¹⁰ Existe una responsabilidad colectiva, compartida entre los ciudadanos, de crear y mantener un sistema social justo. La responsabilidad colectiva de reparación debe repartirse en consecuencia. Pero está menos claro que los ciudadanos actuales deban ser considerados responsables de una estructura básica injusta en un pasado lejano, ya que no podrían haber hecho nada para cambiar esa estructura.

6. Rectificación y justicia distributiva

¿Puede el enfoque de Rawls sobre la estructura básica de la sociedad enseñarnos algo sobre la justicia reparadora? ¿La primacía teórica de la estructura básica implica una primacía práctica, en términos de lo que es más urgente rectificar? ¿Impone la primacía de la estructura básica límites a la forma que pueden adoptar las reparaciones? Para explorar estas cuestiones, me centraré en el caso de las injusticias contra los afroamericanos en Estados Unidos.

Cuando individuos o grupos de una misma sociedad se perjudican mutuamente en condiciones sociales por lo demás justas, es fácil ver por qué puede ser necesaria una reparación material y cómo podría llevarse a cabo. Las cuestiones de justicia reparadora son más difíciles cuando el daño se produjo en condiciones sociales gravemente injustas. Devolver a una víctima a su estado de bienestar anterior al daño (en caso de que esto fuera posible) seguiría dejándola viviendo dentro de una estructura básica injusta. A menudo, los derechos de propiedad violados formaban parte de un sistema de derechos legales que era injusto en sí mismo. No es que nadie pueda tener expectativas legítimas sobre la propiedad y su transferencia en circunstancias injustas. Es sólo que cuando se compensan tales violaciones, inevitablemente quedan ganancias mal habidas y ventajas arbitrarias.

Si el daño causado por la injusticia del pasado es económico, también cabe preguntarse si sería necesaria una reparación material una vez garantizada la justicia distributiva de la estructura social.¹¹ Por ejemplo, hay reivindicaciones de justicia reparadora que parecen presuponer que alguna forma de capitalismo de Estado de bienestar es justa. Pero Rawls sostiene que tal

sociedad es incompatible con sus principios de justicia. La justicia como equidad en una democracia de propiedad requiere (1) que la riqueza esté ampliamente dispersa (para mantener la igualdad política), (2) transferencias intergeneracionales de riqueza muy limitadas dentro de las familias (para mantener una igualdad de oportunidades justa y garantizar el valor justo de las libertades políticas), y (3) una desigualdad ecológica limitada (para satisfacer el principio de diferencia). El socialismo liberal exige que los medios de producción y el capital financiero se mantengan como bienes públicos y rechaza la idea misma del derecho a heredar bienes productivos. Ambas formas de economía política garantizarían unos ingresos mínimos adecuados para que todos puedan participar en la vida política en condiciones justas.

Por eso, cuando algunos afroamericanos protestan por las "disparidades raciales" debidas a injusticias raciales pasadas, la queja suele interpretarse mejor como una acusación de que hay una injusticia *en curso* a la que hay que poner fin, de que *existe* un fracaso de la justicia al margen de cualquier injusticia racial pasada que repercuta en el presente. Las disparidades raciales que exigen remedio son formas de opresión o subordinación política basadas en el grupo, ejemplos de un grupo que utiliza su ventaja colectiva para dominar o explotar a otro. Esta es una de las razones por las que se necesitan protecciones especiales para el voto de los ciudadanos negros de EE.UU. a fin de garantizar una participación política justa.

A veces, las disparidades raciales se centran en las diferencias de riqueza entre grupos. Los afroamericanos están, por término medio, muy desfavorecidos con respecto a la riqueza en comparación con sus homólogos blancos. Sin embargo, desde el punto de vista de la justicia como equidad, hay muchos afroamericanos que tienen ventajas injustas sobre otros afroamericanos y, de hecho, sobre algunos estadounidenses blancos. Se trata de formas de desigualdad socioeconómica de las que no puede decirse que mejoren las perspectivas de los más desfavorecidos de la sociedad. Cuando se habla de la necesidad de rectificar las disparidades entre grupos raciales, a veces se ignoran estas otras disparidades socioeconómicas entre individuos y hogares, que también exigen una rectificación. Debemos evitar consolidar la injusticia económica al corregir las injusticias del pasado. Eso significaría, por ejemplo, examinar el derecho de sucesión y tratar de establecer acuerdos económicos igualitarios que beneficien a todos.

Uno de los problemas de las reclamaciones de reparaciones materiales es que a menudo presuponen reclamaciones de herencia que pueden ser injustas o indefendibles. Si los individuos tienen derechos de herencia limitados (no de acuerdo con la ley vigente, sino de acuerdo con lo que exige la justicia), entonces los miembros de los grupos históricamente oprimidos también tendrán reclamaciones limitadas de reparaciones materiales en la medida en que estas reclamaciones se basen en la idea de que a sus antepasados se les debían reparaciones que nunca se pagaron.¹² La idea es que los descendientes de las personas injustamente tratadas hereden la reclamación de reparaciones de sus antepasados. Sin embargo, primero tendríamos que saber cuánto puede heredar legítimamente cada uno antes de poder decir cuánto debería pagarse en concepto de reparaciones.

Estos problemas no parecen surgir en el marco de una teoría histórica del derecho a la justicia como la que propuso Robert Nozick (1974, 150-53). Si la justicia económica está plenamente definida por los derechos naturales de adquisición, transferencia y rectificación, entonces los derechos de herencia son efectivamente ilimitados. No hay preocupación por cómo las reparaciones materiales podrían alterar una estructura social igualitaria o inhibir nuestra capacidad para establecerla. Aquí la propiedad privada de los medios de producción se trata como una cuestión de justicia básica, y se permite a los individuos transferir todos sus bienes a sus descendientes (o a quien les plazca). Las cosas son de otra manera con la justicia como equidad.

Si se mantiene un principio igualitario fuerte para las ventajas sociales y materiales (por ejemplo, la igualdad justa de oportunidades y el principio de la diferencia), entonces las transferencias de riqueza como reparaciones estarán muy limitadas. Estas transferencias tendrían que ser compatibles con la creación y el mantenimiento de una estructura social justa. Para garantizar que el origen de clase no perjudique las oportunidades de nadie de adquirir posiciones sociales valiosas, no puede haber una gran desigualdad eco- nómica. De lo contrario, los miembros de las familias ricas tendrían una ventaja injusta a la hora de competir por esos puestos. Si las desigualdades socioeconómicas sólo se justifican si mejoran las perspectivas de vida de los menos favorecidos, debemos ser conscientes de cómo afectarían las reparaciones materiales a la estructura social en general.

Las cosas son diferentes cuando los que deben pagar las reparaciones y los que tienen derecho a ellas no son, o no esperan ser, conciudadanos dentro de un mismo sistema político. A veces, la injusticia ha sido perpetrada por una potencia extranjera contra un pueblo culturalmente cohesionado con derecho a la autodeterminación.¹³ Las víctimas desean razonablemente que se reparen sus daños -que se les devuelva su anterior nivel de bienestar- y vivir una vida al margen de quienes les agraviaron. Crear una estructura básica justa que incluya a víctimas y victimarios no es un objetivo. Por ello, las víctimas pueden mostrarse en cierto modo indiferentes a la forma en que la transferencia de riqueza afectaría a las relaciones económicas entre quienes las agraviaron.

Algunos "pueblos" han sido posibles gracias a la injusticia. Cuando un grupo social se enfrenta a la opresión durante muchas generaciones, puede desarrollar vínculos y sistemas de organización tan fuertes como cualquier pueblo. Tal vez esto sea (o fuera) cierto en el caso de los afroamericanos. Tal vez tengan (o hayan tenido alguna vez) algo parecido a un derecho de autodeterminación, como muchos nacionalistas negros - Martin Delany, Marcus Garvey y Malcolm X - han reivindicado. La exigencia de reparaciones materiales tiene mucho sentido cuando el plan es la emigración o la secesión.

Las cosas también son diferentes cuando hay pocas esperanzas de que una estructura social (casi) justa esté en el horizonte. Cuando la consecución de una sociedad justa no parece factible a corto plazo, aquellos que se han visto perjudicados por injusticias pasadas tendrán naturalmente dificultades para comprometerse con la creación de acuerdos sociales justos si eso significa sufrir penurias injustas ahora y en un futuro previsible. Es posible que exijan que se reparen sus daños mientras nosotros trabajamos por la transformación estructural. De hecho, pueden negarse a trabajar en la creación de una estructura social justa hasta que reciban una reparación adecuada. En sus momentos más pesimistas, exigen reparaciones ahora y ajustan sus expectativas a vivir con una injusticia sistémica más amplia. Cabe preguntarse si todas estas actitudes son razonables, aunque sean comprensibles.¹⁴

Podría ser que la actitud que uno deba tener hacia las reparaciones por injusticia racial dependa de lo injusta que sea la estructura social existente. Una sociedad casi justa (como la llama Rawls) podría animar a quienes tienen pretensiones válidas de reparación a moderar su demanda de compensación material. Si no se enfrentan a la pobreza y tienen algo parecido a una justa igualdad de oportunidades, insistir en mayores recursos materiales *como reparación* puede ser incluso poco razonable.

Cuando los afroamericanos reclaman reparaciones materiales, responden en gran medida a su actual desventaja económica en la sociedad estadounidense. Es difícil vivir sin cierta riqueza, y muchos afroamericanos carecen de recursos económicos suficientes para funcionar como ciudadanos iguales en Estados Unidos. A menudo atribuyen esta desventaja económica a injusticias pasadas, que a veces se remontan a la esclavitud o a la segregación de Jim Crow. Pero en la medida en que la preocupación es mejorar su posición económica actual en la

sociedad, no necesitamos decidir si esta desventaja es atribuible a una injusticia pasada o a una injusticia actual.¹⁵

A los negros les molesta que se sugiera que sus desventajas actuales son culpa suya o que existen porque no aprovechan las oportunidades educativas y económicas adecuadas. Para evitar esta insinuación, es fundamental que se reconozca públicamente la injusticia del pasado y el daño que ha causado. Pero también lo es el reconocimiento público de las graves injusticias estructurales existentes.

En resumen, para el caso doméstico en condiciones injustas, que es la situación de los afroamericanos contemporáneos en Estados Unidos, creo que la justicia como imparcialidad exige el siguiente enfoque de rectificación (justicia correctiva):

- (1) Esforzarse, individual y colectivamente, por crear y mantener una estructura básica justa, priorizando este objetivo sobre la justicia reparadora.
- (2) Instituir medidas correctoras temporales para atenuar las injusticias existentes y aproximarse a condiciones justas, ampliando así la libertad y mejorando las perspectivas materiales de vida de los injustamente desfavorecidos.
- (3) Practicar la justicia reparadora (incluyendo reparaciones simbólicas cuando proceda) para poner fin a las injusticias raciales del pasado, sentando así las bases para la reconciliación interracial definitiva.
- (4) Reparar a las víctimas de actos ilícitos recientes (cometidos por agentes privados o funcionarios públicos), siempre que dicho pago sea compatible con la creación o el mantenimiento de una estructura básica justa.

El punto de vista que aquí se defiende tiene mucho en común con el que David Lyons avanzó en *Confronting Injustice* (2013). El proyecto de rectificación de Lyons para los afroamericanos no puede reducirse a una petición general de reparaciones. Sin embargo, pretende ser una respuesta a las preocupaciones subyacentes de quienes abogan por las reparaciones, a saber, las profundas y duraderas desventajas que muchos negros siguen padeciendo a causa del legado de la esclavitud y de Jim Crow.

Estoy de acuerdo con gran parte de los argumentos de Lyons. Sin embargo, no estoy tan seguro de que el Proyecto Nacional de Rectificación que propone responda a todas las preocupaciones legítimas de quienes reclaman reparaciones. En ocasiones, Lyons parece eludir la diferencia entre corregir una injusticia *actual* y rectificar una injusticia *pasada*. La reparación es un proyecto moral: se trata de pagar deudas morales, reparar daños y reconocer injusticias pasadas. No se trata fundamentalmente de igualar materialmente a las personas ni de reformar una práctica injusta.

En cierto modo, pues, Lyons ha cambiado de tema. Tenemos razones de justicia básica para garantizar la igualdad de oportunidades y combatir el racismo, independientemente de si el gobierno federal ha desempeñado un papel en la subyugación racial en el pasado. En la medida en que Lyons reclama una justa igualdad de oportunidades independientemente del *origen* de las desigualdades existentes, la dimensión *que mira hacia el pasado* de las reparaciones parece haberse perdido. Lyons podría responder que el hecho de que el gobierno contribuyera y mantuviera un sistema de jerarquía racial es una razón *ulterior* para exigirle responsabilidades por estas desigualdades. Pero esto no daría a los negros una mayor pretensión de reparación que a otros (incluidos muchos blancos) que tampoco gozan de una justa igualdad de oportunidades.

Lyons dice que "un elemento esencial de la rectificación necesaria es un reconocimiento informado de los aspectos morales y materiales de los errores de la esclavitud y de Jim Crow"

(2013, 111). Esto nos indica la dirección correcta. Pero este reconocimiento público debería ir dos pasos más allá, es decir, si queremos que se produzca un verdadero cierre y reconciliación interracial.

Sí, debe haber un reconocimiento general de estos errores y sus consecuencias, como exige la justicia reparadora. Pero este reconocimiento debería incluir más actos simbólicos para demostrar sinceridad. Por ejemplo, siguiendo una sugerencia de Jeremy Waldron (1992), podríamos reconocer públicamente a aquellos grupos que han sufrido injusticias -y, como resultado, cuyas identidades han quedado estigmatizadas- y reconocer públicamente sus sacrificios para hacer de Estados Unidos un país más rico y más justo. Esto podría hacerse mediante conmemoraciones, fiestas nacionales, museos y monumentos. De hecho, podrían pagarse reparaciones simbólicas a los grupos injustamente desfavorecidos, no en un intento inútil de hacerlos "completos", sino para demostrar que este reconocimiento público se ofrece de buena fe. Esto sería análogo a ofrecer un regalo con una disculpa por algún acto ilícito. Las acciones públicas de este tipo incluirían la dimensión retrospectiva de la rectificación y, por tanto, podrían tener un efecto saludable en las relaciones interraciales dañadas.

Un segundo aspecto necesario de este reconocimiento público es que no se debe culpar a los negros de sus desventajas y que los blancos no deben resentirse por los esfuerzos para rectificar estas desventajas, incluso si tienen que pagar algunos de los costes y no se benefician materialmente de estos programas temporales de justicia correctiva. Los afroamericanos podrían exigir razonablemente, no sólo el reconocimiento público de la historia y el legado de la supremacía blanca, sino también cierto reconocimiento público de que sus desventajas actuales han sido causadas por prácticas pasadas y presentes de subordinación racial. Con demasiada frecuencia, la gente insiste en que las desventajas de los negros son autoimpuestas debido a los fallos morales y a la reprochable imprevisión de los propios negros. Los negros suelen interpretar esto como una manifestación de la ideología racista y una negativa a asumir la responsabilidad de rectificar la injusticia racial. A la luz de esto, el problema con las políticas "universales" o "neutrales con respecto a la raza" destinadas a crear condiciones para una competencia justa es que sugieren implícitamente que los negros no merecen la misma atención y respeto. Se les permite beneficiarse de las políticas sociales sólo en la medida en que los blancos también se benefician. Todo lo que vaya más encaminado a mejorar las oportunidades de los negros suele ser recibido con hostilidad, resentimiento, resistencia y reacciones violentas.

7. Conclusiones

La visión de las reparaciones y la justicia racial que he esbozado y defendido, aunque quizá controvertida, no es nueva. En su mayor parte, las ideas que he presentado ya existen en la literatura sobre justicia reparadora e injusticia histórica. Lo que he tratado de mostrar es cómo estas ideas podrían integrarse en la moral política más amplia de la justicia como equidad. Una de las grandes virtudes de la concepción de la justicia de Rawls es que, aunque incompleta, es muy sistemática y amplia, un verdadero intento de ofrecer una teoría filosófica con implicaciones prácticas.

Al igual que Mills, desearía que Rawls hubiera dicho más sobre cómo deberían tratarse las cuestiones de injusticia racial dentro de su teoría. También como Mills, instaría a más filósofos a prestar atención a la supremacía blanca y a su perdurable legado. Pero sigo convencido de que la justicia como equidad no sólo puede explicar, sino también iluminar la injusticia racial y sus remedios, incluyendo la injusticia histórica y la cuestión de las reparaciones.¹⁶

Notas

1. "Ahora bien, digamos que una sociedad está bien ordenada cuando no sólo está diseñada para promover el bien de sus miembros, sino también cuando está efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Es decir, es una sociedad en la que (1) todos aceptan y saben que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y (2) las instituciones sociales básicas generalmente satisfacen y se sabe que satisfacen estos principios" (TJ 1999, 4).
2. Sobre los métodos de justificación de Rawls, véase Scanlon (2003).
3. Martin Carcieri (2010) ofrece una defensa rawlsiana de las reparaciones para los afroamericanos basándose en una concepción de las reparaciones en esta línea. Invocando la idea de responsabilidad colectiva para la justicia correctiva, no cree que sea crucial asignar culpa o responsabilidad por los daños que necesitan reparación. Tampoco hace una distinción tajante entre justicia reparadora y justicia distributiva.
4. Para defensas de las reparaciones para los afroamericanos basadas en esta concepción, véase Hugo Adam Bedau (1972), Howard McGary (1999) y William A. Darity y A. Kirsten Mullen (2020).
5. Si las ganancias mal habidas son suficientes para deber reparaciones, entonces muchos afroamericanos deben reparaciones a los nativos americanos por los beneficios adquiridos al vivir en tierras robadas. Es posible que exista una deuda de este tipo. Pero rara vez se presta atención a este punto, ni se exploran sus ramificaciones.
6. Véase, por ejemplo, Margaret Urban Walker (2006).
7. Podría parecer que una disculpa sólo es apropiada para los culpables. Pero tal vez puedan ofrecerlas quienes se encuentran en la relación adecuada con los culpables (por ejemplo, quienes comparten una identidad social con los responsables o quienes se han beneficiado de las malas acciones de otros).
8. Sobre el valor de estos gestos simbólicos, véanse Waldron (1992) y Walker (2006).
9. Para un análisis de por qué la justicia reparadora no requiere la reconciliación y no tiene por qué aspirar a ella, véase McGary (2010).
10. Debemos distinguir entre el daño causado por la acción gubernamental permitida por la estructura básica (el sistema de normas públicas, incluida la Constitución) y el daño causado por la acción gubernamental contraria a la concepción pública de la justicia. Este último tipo de daño es a veces (en parte) responsabilidad de los funcionarios gubernamentales concretos y no (únicamente) responsabilidad del público. Así, por ejemplo, están la esclavitud legalmente permitida y la segregación de Jim Crow y los daños que causaron. También están los linchamientos con ayuda de la policía y otros actos ilícitos de funcionarios contrarios a la ley. Sin embargo, algunos actos ilícitos de funcionarios públicos podrían y deberían haberse previsto y se deberían haber hecho esfuerzos para evitarlos. En este caso, el público puede compartir la responsabilidad de los actos ilícitos perjudiciales a pesar de haberlos prohibido.
11. Para un debate útil sobre cómo algunas demandas de reparación se interpretan mejor como demandas de justicia distributiva o como una estrategia para lograr la justicia distributiva, véase Wenar (2006, 401-2). Para un buen análisis de por qué la justicia distributiva suele tener prioridad sobre la justicia reparadora, véase Kutz (2004, 291-96).
12. Para una defensa rawlsiana de un derecho de herencia limitado y una explicación de su relación con la justicia reparadora, véase Thompson (2001).
13. Para un argumento de que los afroamericanos no son el tipo adecuado de "entidad cultural" para hacer una reclamación colectiva de reparaciones sobre esta base, véase Hill (2002). Hill cree, sin embargo, que los afroamericanos pueden reclamar reparaciones por la esclavitud como un derecho de herencia, porque sus antepasados tenían una deuda por salarios impagados. Aquí se basa en una distinción útil entre el daño al grupo como colectivo y el daño a los miembros individuales del grupo (quizás porque forman parte del grupo).
14. Negarse a contribuir a la creación de una estructura social justa no sólo es incompatible con nuestro deber de justicia, sino que también podría privar a las generaciones futuras de una sociedad que les permitiera prosperar. Los oprimidos también tienen hijos y nietos. ¿Qué vamos a decir a sus descendientes sobre nuestra negativa a crear un mundo mejor para ellos? ¿Podemos decir que nos basamos en principios, que defendemos nuestra autoestima? No sé hasta qué punto sería convincente esa respuesta.
15. Para un análisis de algunos de los peligros y obstáculos a los que se enfrentan los defensores de las reparaciones a la hora de clasificar las diferentes causas de las disparidades raciales existentes, véase Darby (2010).
16. Por sus útiles comentarios, quiero dar las gracias a los participantes en la conferencia "John Rawls's A Theory of Justice at Fifty", celebrada en Notre Dame. También agradezco los comentarios y preguntas del público de la Universidad de Berkeley y de la Universidad de Kansas. Un agradecimiento especial a Joshua Cohen por sus comentarios particularmente perspicaces y a Paul Weithman por organizar todo este esfuerzo y editar el volumen.

3.- Richard Wright. Hacer realidad la promesa del Oeste

Tommie Shelby

Richard Wright, *Realizing the Promise of the West African American Political Thought: A Collected History*, edited by Melvin L. Rogers, and Jack Turner, University of Chicago Press, 2021, 413-438.

El enormemente influyente y prolífico escritor estadounidense Richard Wright (1908-60) nació en el seno de una familia de aparceros, fue en gran medida autodidacta y creció en la pobreza en el Sur de Jim Crow (Mississippi y Memphis).¹ A los diecinueve años se trasladó a Chicago, donde trabajó como empleado de correos y vendedor de seguros, pero leía con voracidad y escribía poesía y relatos cortos en su escaso tiempo libre. En 1933 Wright se afilió a la rama de Chicago del John Reed Club (del que fue secretario ejecutivo), una organización literaria patrocinada por el Partido Comunista, y poco después se afilió al propio partido. En 1935 fue nombrado miembro del Proyecto de Escritores de Illinois, lo que le permitió disponer de más tiempo para escribir y fortalecer su oficio. Tras decidirse a seguir una carrera literaria, Wright se trasladó a Nueva York en 1937. Tuvo un triunfo temprano con su libro de relatos *Uncle Tom's Children* (1938).² Su fama, sin embargo, se basa en dos libros de enorme éxito: su novela *Native Son* (1940)³ y sus memorias *Black Boy* (1945),⁴ ambos seleccionados por el Club del Libro del Mes. En 1944 Wright rompió públicamente con el Partido Comunista en "I Tried to Be a Communist", publicado en el *Atlantic Monthly*. En 1947 se trasladó con su familia definitivamente a Francia, donde se unió a una animada comunidad intelectual de izquierdas y escribió varios libros más. Wright murió en París en 1960.

Wright tenía una mente analítica e independiente de primer orden. Estaba dotado de una imaginación sociológica y una perspicacia psicológica asombrosas. En sus primeros años de madurez participó activamente en el movimiento obrero radical. Sin embargo, dentro de la tradición intelectual afroamericana se le conoce sobre todo como autor de ficción. Además de *Native Son*, publicó otras tres novelas en vida, *The Outsider* (1953),⁵ *Savage Holiday* (1954),⁶ y *The Long Dream* (1958).⁷ *Lawd Today!*,⁸ la primera novela que Wright terminó (aunque la tituló "Cesspool"), no se publicó hasta después de su muerte. ¡Sin embargo, también escribió varias obras de no ficción importantes, aunque olvidadas, como *12 Million Black Voices* (1941),⁹ *Black Power* (1954),¹⁰ *The Color Curtain* (1956),¹¹ *White Man, Listen!* (1957),¹² y *Pagan Spain* (1957).¹³

El objetivo principal de este capítulo es ofrecer una reconstrucción caritativa del pensamiento político de Wright que ponga de relieve su visión del mundo, indique los cambios clave en su pensamiento a lo largo del tiempo y tome en serio su pensamiento como teoría social y filosofía política. Digo "caritativa" para distinguir mi enfoque de los comentarios sobre Wright que son en gran medida polémicos, es decir, que tratan de desinflar, desacreditar, menospreciar o criticar de otro modo, pero sin presentar primero el objetivo en su forma más convincente.¹⁴ Los comentarios polémicos tienen su lugar, por supuesto. Sin embargo, mi objetivo principal no es criticar a Wright, sino ver qué podemos aprender de él, lo que requiere que consideremos sus puntos de vista bajo su mejor luz. Además, no interpreto el pensamiento de Wright a través de la lente de la psicología ni explico sus ideas en función de algún rasgo de su entorno biográfico

o contexto social.¹⁵ Por tanto, el capítulo debe leerse como interpretación filosófica, no como historia intelectual. Este tipo de reconstrucción, me apresuro a añadir, no tiene por qué ser hagiográfica. Tampoco se trata de "reivindicar" a un pensador negro, de demostrar que Wright es digno de estudio junto a, por ejemplo, Hobbes, Rousseau o Marx. Y mi interpretación de Wright, aunque simbólica, no debe interpretarse en el sentido de que estoy de acuerdo con todas sus opiniones, como quedará claro en mis observaciones finales.

Algunos comentaristas intentan reconstruir el pensamiento político de Wright basándose principalmente en su obra de ficción, e incluso a veces tratan a sus personajes como portavoces de las opiniones políticas y teórico-sociales de Wright.¹⁶ Mi reconstrucción se basa en gran medida (aunque no exclusivamente) en su obra de no ficción. Soy reacio a basar mi interpretación del pensamiento político de Wright sólo en su ficción, y no sólo porque sea un filósofo político y no un crítico literario. No cabe duda de que en sus novelas y relatos cortos se abordan temas e ideas políticas, a veces con considerable extensión. Por ejemplo, los personajes de ficción de Wright suelen pronunciar largos discursos político-filosóficos, repletos de afirmaciones teóricas. En *Native Son*, el abogado de Bigger Thomas, Boris Max, pronuncia un discurso faustico en la sala del tribunal. También está el discurso de Cross Damon al comunista Blimin en *The Outsider* y el de Tyree Tucker al abogado McWilliams en *The Long Dream*. No se puede negar que en esas obras se encuentran aspectos de la perspectiva política de Wright. Pero una novela, aunque a veces presuponga o sugiera afirmaciones teóricas, no es un argumento político sostenido. Aunque a veces podamos extraer una visión política o una crítica social leyendo entre líneas (como intentaré a continuación), no podemos dar por sentado sin más que estos personajes de ficción hablan en nombre de Wright.

De hecho, en su primer manifiesto literario "Blueprint for Negro Writing", Wright aconsejó a los escritores negros que evitaran reducir el arte a la política.¹⁷ Aunque una "perspectiva" teórico-social debería informar su trabajo, los escritores negros, insistió, no deberían utilizar su escritura para convertir a las masas a una ideología política. El escritor no es un predicador, un profesor ni un político. El escritor no debe ser el portavoz de una organización política. El oficio autónomo de escribir define la vocación del escritor. Los escritores no deben limitarse a describir la realidad (como si fueran científicos sociales o periodistas), sino que deben utilizar su propia imaginación y sentimiento en la producción de arte.

A través de su obra de no ficción, Wright ofrece una perspectiva política clara, fresca, coherente en su mayor parte y muy controvertida. Aunque fue un crítico implacable y perspicaz de la civilización occidental y del imperialismo europeo, también fue un firme defensor de muchos ideales occidentales. Creía que los pueblos occidentales habían cometido crímenes incalificables, sobre todo contra los pueblos no considerados "blancos". Sin embargo, los problemas que Occidente nos ha legado sólo pueden resolverse con ideas y prácticas occidentales. Para Wright, "Occidente" es un conjunto de ideales que aún no se han hecho realidad (ni siquiera en el mundo occidental), pero que *merece la pena* realizar.

La perspectiva política general de Wright se basa en una teoría subyacente del desarrollo histórico. Wright veía la historia como algo progresivo, como una larga historia de la lucha de la humanidad por controlar tanto el entorno externo como las fuerzas psicológicas internas, sometiénolas al control de la razón, que tiene su máxima expresión en la ciencia y la industrialización. Esta teoría de la historia, como cabría esperar, se inspira en el marxismo. Pero también debe mucho a los ideales de la Ilustración, a la teoría de la modernidad de Max Weber, a la escuela sociológica de Chicago y al psicoanálisis freudiano¹⁸.

Wright es más astuto y profundo cuando diagnostica males sociales o identifica obstáculos para el florecimiento humano que cuando explica las dimensiones centrales de la buena sociedad o traza un camino factible hacia ella. No desarrolló una filosofía política normativa sistemática. Sin embargo, tenía algunas convicciones morales básicas, incluida una concepción de la vida buena,

y estas convicciones estructuraron sus opiniones políticas. El ideal subyacente con el que estaba comprometido era el de un mundo de iguales libre, secular y racional. Wright se consideraba perspicaz e intuitivo, pero también un hombre de ciencia y un racionalista inflexible. Consideraba la fe religiosa y el pensamiento racial no sólo supersticiones, mitos y delirios de masas, sino también formas peligrosas de ideología que fomentan la irracionalidad, la dominación, la explotación y la violencia. En su opinión, ambas deben ser eliminadas si se quiere lograr un orden mundial cosmopolita y justo.

Para apoyar esta interpretación de Wright, mi análisis se divide en cuatro partes. La primera examina la teoría de Wright sobre la condición y la emancipación de los afroamericanos en Estados Unidos. La segunda amplía la primera mediante una breve mirada a *Native Son*. La tercera parte examina su relato de la descolonización africana y asiática. Y la cuarta parte esboza la perspectiva moral que desdramatiza las prescripciones de Wright. En cada parte se presta atención a las opiniones de Wright sobre la naturaleza del racismo, su concepción de la modernidad occidental y su teoría de las consecuencias psicológicas de la dominación racial. También me ocupé de su compromiso con el marxismo, el nacionalismo negro y el liberalismo, situando su pensamiento con respecto a estas conocidas tradiciones.

El negro en América

El tratamiento teórico más desarrollado de la historia y la condición de los afroamericanos en la obra de no ficción de Wright es *12 Million Black Voices*. En su reseña del libro, Horace Cayton afirma que es "algo más que una simple descripción; es una filosofía de la historia del negro en América y un marco de referencia para el estudio de las relaciones entre negros y blancos en este país".¹⁹ El libro traza un camino desde la esclavitud hasta las puertas de la libertad. Como es clave para entender el pensamiento político inicial de Wright, esbozaré brevemente el argumento principal del libro.

Según Wright, los pueblos negros de Occidente fueron creados por la esclavitud y el comercio transatlántico de esclavos, "un nacimiento extraño y paradójico".²⁰ El comercio de esclavos y el Paso del Medio constituyeron una especie de muerte espiritual que destruyó las identidades tribales africanas de los esclavizados. Los colonialistas blancos, y en particular la clase terrateniente blanca (a la que Wright denomina "Señores de la Tierra"), se vieron atrapados en una contradicción irreconciliable entre su compromiso con la libertad y su práctica de la esclavitud. Sin embargo, los terratenientes eran progresistas en la medida en que dejaban atrás gran parte del feudalismo (sobre todo la superstición y el rango social por nacimiento) y abrazaban los ideales de la Ilustración de razón, ciencia y tecnología.

Wright explica que los traficantes de esclavos y los esclavistas estaban motivados por el beneficio y la necesidad de asegurarse mano de obra para la producción de cultivos comerciales destinados a un mercado global. La ideología racial y el dogma cristiano se utilizaron para justificar esta esclavitud y para enfrentar a los blancos pobres con los esclavos negros.²¹ Posteriormente, las relaciones entre blancos y negros estuvieron marcadas por el paternalismo y la crueldad de los blancos, que son un legado cultural vivo de la esclavitud y su ideología.²² Pero el crecimiento de la tecnología (la fuerza industrializadora que es la producción basada en máquinas), con la ayuda de la tierra infértil por el uso excesivo, acabaría por destruir el mundo de la esclavitud y dispersaría a la población negra por todo el país, sobre todo hacia las ciudades en expansión.²³ Entran en escena los "Jefes de los Edificios", los capitalistas financieros e industriales del Norte. Su modo de producción estaba refinado con el de los Señores de la Tierra. Así pues, era inevitable que estos dos mundos (el "mundo de las máquinas" y el "mundo de los esclavos") y estas dos clases de élite (los Jefes de los Edificios y los Señores de la Tierra)

entraran en conflicto. Aunque estas élites blancas se enfrentaron, estaban de acuerdo en que los negros debían emigrar o permanecer subordinados. Ninguno de los dos grupos estaba dispuesto a aceptar a los negros como ciudadanos iguales en Estados Unidos.

Wright hace hincapié en las degradantes consecuencias sociopsicológicas para los negros que vivían bajo Jim Crow. Por ejemplo, se lamenta de la necesidad de realizar tareas serviles por miedo a represalias violentas y de la necesidad de guiar la propia conducta anticipándose a lo que los blancos considerarán aceptable y no amenazador.²⁴ Estos imperativos crearon una cultura indigna del disimulo.²⁵ Protestar abiertamente era exponerse a la tortura y después a la muerte, normalmente a manos de blancos pobres, que generalmente aceptaban la ideología de la supremacía blanca. El miedo a la turba blanca y la reticencia a tomar represalias generaban autodesprecio y recriminación entre los negros.²⁶ En estas condiciones opresivas, la religión negra funciona principalmente como consuelo, esperanza y escape. También suaviza el resentimiento y la indignación y alivia el dolor psicológico.²⁷

Dentro de la estructura de clases racializada de la sociedad estadounidense posterior a la esclavitud, había en realidad tres clases de blancos: los terratenientes, los banqueros e industriales y los trabajadores blancos pobres²⁸. La impotencia económica y política hizo a los negros vulnerables a la explotación de los terratenientes sureños. Los terratenientes blancos persuadieron a los blancos pobres de que formaban parte de una gran raza blanca destinada a gobernar a la humanidad oscura, socavando así la unidad interracial de la clase obrera y dejando a los trabajadores blancos y negros pobres y explotados²⁹.

La tecnología agrícola dejó obsoleta la aparcería y creó la figura del jornalero y del trabajador emigrante.³⁰ La Gran Migración (tras la Primera Guerra Mundial) se vio espoleada por la demanda de mano de obra en el Norte, complementada por la caracterización del Norte como tierra de promisión por parte de la prensa negra.³¹ Pero los emigrantes negros no estaban preparados para la vida urbana del Norte.³² Sus familias eran débiles. Sus familias eran débiles y seguían dependiendo en gran medida de los ritos religiosos y la superstición. No tenían ni riqueza ni propiedades. Tenían un conocimiento limitado de la vida comercial moderna, con sus implacables y fríos nexos monetarios. La velocidad y la diversidad étnica de la vida urbana les eran ajenas. No tenían experiencia con organizaciones políticas o cívicas, aparte de las iglesias y las sociedades funerarias. Sus personalidades habían sido distorsionadas por décadas de esclavitud y normas feudales atrasadas y racializadas, lo que les hacía ignorantes, ingenuos y temerosos de los blancos.

Los inmigrantes europeos pobres pudieron adaptarse a la organización social urbana y lograr cierta movilidad ascendente limitada. Pero los negros del Sur no. Wright da una compleja explicación en dos partes. En primer lugar, los inmigrantes negros, con escasas aptitudes, se vieron obligados a realizar trabajos manuales y domésticos sin posibilidad de ascenso. Los inmigrantes blancos tenían conocimientos adecuados para la era industrial. Las escuelas de formación profesional se negaban a formar a los negros en los oficios más especializados. Los trabajadores blancos no permitían que los negros se afiliaran a sus sindicatos, querían quedarse con los trabajos mejor pagados y odiaban a los negros por ser rompehuelgas y rebajar los salarios de los blancos. Además de cobrar salarios bajos, los trabajadores negros se veían obligados a realizar los trabajos más pesados, sucios y peligrosos.³³ Este conflicto entre trabajadores blancos y negros beneficiaba a los empresarios, que fomentaban y explotaban el antagonismo.³⁴

En segundo lugar, los blancos se negaron a vivir entre negros, creando complejas formas de segregación residencial en guetos. Los jefes de los edificios instigaron y se beneficiaron del racismo blanco en el mercado de la vivienda. Wright se centró en la "kitchenette" [cocinita] urbana para explicar la situación de la vivienda de los nuevos emigrantes negros. Una kitchenette es un apartamento de una habitación con una pequeña cocina de gas y un solo fregadero. Se crearon

dividiendo un piso más grande habitado anteriormente por familias blancas. Los que vivían en una kitchenette compartían el baño con otros residentes. En palabras de Wright, estos apartamentos sobrevalorados y abarrotados eran "nuestra prisión, nuestra sentencia de muerte sin juicio, la nueva forma de violencia colectiva que no sólo ataca al individuo solitario, sino a todos nosotros, en sus incesantes ataques".³⁵ La kitchenette engendra y fomenta la enfermedad. Invita a la delincuencia. Destruye familias. La concentración de los desfavorecidos y los descontentos provoca conflictos y violencia.

La "kitchenette" descrita con tanto brío y lirismo en *12 Million Black Voices* sirve también como metáfora de la opresión racial. De hecho, Wright abre *Native Son* con una escena en una pequeña cocina, donde Bigger mata a una desafiante "enorme rata negra" y su madre profetiza que Bigger encontrará su destino en "la horca".³⁶ Como se presagia en esta escena, la novela termina con Bigger en la cárcel esperando su ejecución. En Estados Unidos, la cocina y la celda cumplen esencialmente la misma función: son instrumentos de opresión utilizados para aislar y contener a un grupo subyugado y, a menudo, para torturar y matar a sus miembros prescindibles.

Los pocos negros con recursos para comprar sus propias casas se enfrentaban a la discriminación y la hostilidad de los propietarios y vecinos blancos. Cuando los negros conseguían mudarse a barrios blancos, los blancos abandonaban sus casas, que los capitalistas vendían a los negros a precios de explotación. Se crearon pactos restrictivos en los barrios blancos para mantener fuera a los negros, obligando a la mayoría de ellos a residir en barrios racialmente segregados y profundamente desfavorecidos. En estas zonas restringidas para negros, las escuelas no recibían fondos suficientes y los servicios públicos eran deficientes.

A pesar de todas estas limitaciones y obstáculos, los hombres negros experimentaron una aculturación modernizadora a través del trabajo industrial: "Pero es en la industria donde nos enfrentamos a experiencias que tienden a romper la estructura de nuestro carácter popular y nos proyectan hacia la vorágine de la vida urbana moderna. Es cuando manejamos picos en lugar de fregonas, es cuando movemos martillos en lugar de escobas, es cuando empujamos palancas en lugar de paños para el polvo cuando nos vemos atrapados e influidos por las fuerzas mundiales que dan forma y moldean la vida de la civilización occidental".³⁷ Sin embargo, las mujeres negras, limitadas como estaban al trabajo doméstico, tendían a estar más alejadas de una perspectiva y un modo de vida modernos. Como señala Wright, "más incluso que la de los indios americanos, la conciencia de amplios sectores de nuestras mujeres negras está más allá de los límites del mundo moderno, aunque vivan y trabajen en ese mundo a diario".³⁸ Wright afirma que las mujeres negras también estaban más vinculadas a la iglesia, ya que era uno de los pocos ámbitos disponibles para las mujeres negras para expresarse y liberarse emocionalmente. Las mujeres negras estaban más gravemente oprimidas que los hombres negros, ya que el sexismo, junto con el racismo y la explotación de clase, las dejaba "triplemente ancladas y restringidas en sus movimientos dentro y fuera de los Cinturones Negros".³⁹

A pesar de este sombrío diagnóstico de la condición negra en Estados Unidos, Wright no abrazó el nacionalismo negro. No respaldaba el programa de autodeterminación en un territorio soberano dentro del Sur de Estados Unidos, como defendían muchos de sus camaradas comunistas, como Harry Haywood.⁴⁰ No aceptaba ni la solidaridad entre las "razas más oscuras" del mundo como frente unido contra la supremacía blanca mundial ni la cooperación socioeconómica entre la élite negra y la clase trabajadora negra, dos posturas que W. E. B. Du Bois había defendido.⁴¹ Wright también rechazó el plan de Marcus Garvey de "vuelta a África", que Wright consideraba un "enfoque totalmente racista".⁴² El objetivo de construir un Estado-nación negro en África no era factible, tanto porque África estaba bajo el férreo control de las potencias coloniales europeas como porque existía una brecha cultural insalvable entre los negros de la diáspora (occidentales, modernos, proletarios) y los del continente africano (paganos, primitivos, campesinos).

Wright era muy consciente de que las masas negras se sentían a veces atraídas por las ideas nacionalistas negras.⁴³ Pero mantenía que el modo de vida distintivo y en gran medida separado de los negros no era libremente elegido, sino una respuesta a la supremacía blanca y a Jim Crow. Los negros no quieren vivir separados, pero tampoco quieren someterse al poder blanco. Por eso han creado instituciones que les permiten sobrevivir y expresarse. Aunque la vida y las instituciones negras eran en muchos aspectos inadecuadas y truncadas, había que buscar el progreso negro a través de ellas. Sin embargo, Wright no creía que los intelectuales negros debieran abrazar el nacionalismo negro. Debían comprenderlo y, en cierta medida, participar en sus prácticas. Pero el objetivo es *transformar* el pensamiento y la práctica nacionalistas en pensamiento revolucionario y acción colectiva militante. El nacionalismo negro es, en el mejor de los casos, un punto de partida necesario (y profundamente defectuoso).⁴⁴

Wright estaba convencido de que la Gran Depresión había creado nuevas oportunidades para la unidad interracial de la clase obrera. Poco a poco, los trabajadores blancos y negros estaban empezando a ver sus intereses comunes. Los trabajadores blancos habían caído en la miseria y su única esperanza contra las clases capitalistas era admitir a los negros en sus sindicatos y organizaciones sindicales, lo que finalmente hicieron. Los trabajadores negros llegaron a superar su miedo a los capitalistas blancos, plantándoles cara con desafío, y empezaron a confiar más en los trabajadores blancos. La clave de este cambio fue la fuerza modernizadora de la vida industrial, que provocó el marchitamiento de una cultura feudal atrasada: "Los negros tuvieron que recorrer el camino de la civilización occidental -de una existencia primitiva semifudal a la vida industrial moderna- pero a una velocidad tremenda y, trágicamente, por la fuerza⁴⁶. Convertidas en agentes de la "historia consciente", las masas negras estaban listas para ocupar su lugar junto a los trabajadores blancos en el proyecto colectivo de crear una vida compartida en suelo estadounidense en términos de libertad e igualdad.

Sin embargo, a principios de la década de 1940, Wright se desilusionó del Partido Comunista, desilusión que describe con detalle en la segunda parte de sus memorias *Black Boy* (publicadas íntegramente tras su muerte). Al principio, parece que veía su vocación como un artista revolucionario que ayudaría a los comunistas a comprender la vida interior de la gente negra común, enseñaría a sus camaradas a hablar un lenguaje con el que las masas negras pudieran identificarse y fomentaría la confianza de los negros en el programa comunista⁴⁷. La "gloria" del comunismo, su mayor virtud, es la unión de pueblos diversos, sin distinción de raza ni nacionalidad, en una fuerza revolucionaria unida⁴⁸. Pero cuando hay solidaridad, siempre está presente la amenaza de la traición, la preocupación de que un posible camarada sea en realidad un traidor a la causa. Y los comunistas no tenían la sabiduría necesaria para distinguir a los amigos de los enemigos. Esta ignorancia y sospecha, combinadas con la intolerancia hacia el pensamiento independiente y el miedo a las nuevas ideas, eran el "horror" de la vida del partido, y a Wright le resultaba insoportable, en parte porque a menudo era su víctima.

La teoría marxista de la historia, con su énfasis en el poder explicativo de las condiciones materiales, acertó en muchas cosas. Pero, según Wright, no tenía en cuenta las dimensiones sociopsicológicas del desarrollo histórico. El movimiento obrero consideraba erróneamente que el problema de los negros era simplemente un problema de explotación económica y conflicto de clases. Pero hay dimensiones raciales y culturales en este problema, y hay dimensiones del problema que son peculiares del contexto americano. En el ensayo introductorio de la obra de St. Clair Drake y Horace Cayton, *Black Metrópolis*, Wright afirmaba que Estados Unidos está dividido por "una guerra de impulsos"⁴⁹. Por un lado, está comprometido con la razón y la libertad como valores universales, pero por otro, está comprometido con una creencia irracional en la dominación blanca sobre los pueblos "inferiores". Estos dos impulsos no pueden conciliarse. La ideología de la inferioridad de los negros, inventada para justificar la esclavitud y la segregación en un mundo en el que se supone que cada individuo tiene una dignidad inherente, no puede

hacer el trabajo. Este es el argumento del *American Dilemma* de Gunnar Myrdal, que se dice que *Black Metrópolis* respalda y complementa.⁵⁰

La ruptura con el orden feudal fue causada por la secularización y la industrialización, que prácticamente destruyeron los lazos de parentesco tradicionales y las visiones religiosas del mundo. El resultado fue una profunda pérdida de sentido y propósito en la vida, que hizo que muchos siguieran aferrándose a los valores obsoletos e irracionales del pasado feudal, dando lugar a una segunda guerra de impulsos. En otras palabras, los estadounidenses estaban divididos en su interior porque el sentido de sus vidas (incluida su resonancia emocional) está arraigado en la era pasada del feudalismo, que ha sido aplastada bajo las ruedas de hierro de la industrialización moderna. Esta teoría del "vacío emocional" es, en mi opinión, un intento de integrar el relato de Weber sobre la alienación y el desencanto modernos con el materialismo histórico de Marx.

Los negros que emigraron a los centros urbanos en busca de oportunidades conservaron inicialmente la vieja esperanza de la libertad. Pero, ¿qué ocurre cuando descubren que la libertad que buscan no puede realizarse en una sociedad capitalista racista? Su frustración, su "esperanza desesperada", como la llama Wright, será explotada por fascistas y comunistas o encontrará liberación en una rebelión violenta alienada.⁵¹ Wright insistió en que los blancos no entienden las realidades de la vida de los negros y, desde luego, no comprenden el funcionamiento interno de la mente negra (que está moldeada por la represión y sus síntomas), por lo que se sorprenderán de las respuestas violentas de los negros a su difícil situación, incluso cuando ya se estén produciendo disturbios.

Finalmente, Wright decidió abandonar Estados Unidos y fijar su residencia en Francia. En el revelador ensayo "I Choose Exile" (escrito para la revista *Ebony*, pero nunca publicado), explica las razones de su decisión de emigrar.⁵² El ensayo no es sólo una carta de "Querido John" a Estados Unidos, sino también una *lettre d'amore* al liberalismo europeo. Admite que desea escapar del racismo y la segregación de Estados Unidos, pero su principal razón para abandonar el país es que los europeos valoran al individuo por encima del dinero y respetan la libertad individual. Se queja de que en Estados Unidos el espíritu capitalista domina toda la vida, marginando todos los demás motivos y formas de vida; y a pesar de los elevados principios constitucionales del país, no respeta la libertad ni tolera la diferencia. El ensayo tiene un impacto pesimista, incluso derrotista, sobre el futuro de los negros en América: "Mi primera semana en París me enseñó que la lucha que había hecho en mi país por los derechos de los negros era correcta, pero en cierto modo inútil. El profundo contraste entre las actitudes raciales francesas y americanas demostraba que era la barbarie lo que incitaba a un racismo tan militante en los americanos blancos."

***Native Son* y el significado de "Bigger"**

¿Puede *Native Son* arrojar luz sobre el pensamiento político de Wright? En concreto, ¿en qué medida (si es que en alguna) puede atribuirse a Wright el larguísimo discurso de Max en la sala del tribunal?⁵³ ¿Cuál es el significado político del personaje literario más famoso de Wright? Son preguntas difíciles que sólo tienen respuestas controvertidas, y no intentaré hacer una exposición exhaustiva de las lecciones políticas de *Native Son*. Pero dado el alto lugar que ocupa esa novela en las letras negras y en la literatura estadounidense en general, es oportuno hacer algún comentario.

En primer lugar, merece la pena señalar que muchas de las afirmaciones de Max en su oratoria ante el tribunal pueden encontrarse en algunas de las obras de no ficción de Wright. Por ejemplo,

Max declara que su alegato en el tribunal tiene importancia para el futuro de la nación en su conjunto, no sólo para Bigger o los negros.⁵⁴ Bigger es un símbolo de un complejo conjunto de fuerzas sociales, una patología social en el corazón de la vida estadounidense.⁵⁵ Wright repite estas afirmaciones en su introducción a *Black Metropolis*, donde afirma: "Nos enfrentamos a un problema mayor que el del negro, un problema del que el negro es una parte pequeña pero de gran importancia simbólica".⁵⁶ Max también apoya explícitamente la explicación de Wright sobre la caída de la esclavitud en *12 Million Black Voices*: "Y Max no se aparta de la opinión de Wright cuando sugiere que, debido a la represión del resentimiento y a la pérdida de esperanza, cabe esperar más violencia del tipo de la cometida por Bigger y que, si no se toman medidas drásticas de inmediato, estallará una violencia masiva que amenazará a la propia civilización occidental.⁵⁸ Cuando los argumentos de Max apoyan las afirmaciones que Wright hace en voz propia en otros lugares, tenemos motivos para atribuir estos argumentos al propio Wright.

En segundo lugar está, por supuesto, Bigger Thomas, el protagonista de la novela, que también expresa, a su manera, posturas que Wright defiende en otros lugares. Por ejemplo, no se puede dejar de observar que las actitudes de Bigger hacia la religión pueden encontrarse en la obra de no ficción de Wright. En *Native Son* hay varias escenas sorprendentes sobre el cristianismo. A pesar de enfrentarse a la pena de muerte y de las desesperadas súplicas de su madre para que acuda al Señor, Bigger niega la existencia de Dios, la eficacia de la oración y la vida después de la muerte.⁵⁹ Cuando Max le pregunta a Bigger por qué no buscó un sentimiento de "hogar" en las iglesias negras, él responde: "Quería ser feliz en este mundo, no fuera de él. No quería ese tipo de felicidad. En otra escena, Bigger rechaza simbólicamente la llamada del Evangelio tirando con rabia, tres veces, un collar con el colgante de una cruz⁶¹. Y por si aún no hubiera quedado claro, Bigger arroja café caliente a la cara de un sacerdote que había acudido a rezar con él después de haber sido condenado a muerte y, como resultado de este acto agresivo, siente una sensación de autoestima por haber rechazado "los consuelos de la religión "⁶².

Menos de dos semanas después de la publicación de *Native Son*, Wright pronunció una conferencia en la Universidad de Columbia titulada "How 'Bigger' Was Born" (Cómo nació 'Bigger'), que se incluyó como ensayo en posteriores ediciones de la novela.⁶³ Wright explica que Bigger Thomas representaba un tipo de personalidad que conocía bien de su época de crecimiento en Mississippi y de sus primeros años de vida adulta en Chicago. Insiste en que hay millones de "Biggers", algunos negros y otros blancos. Para dar una idea concreta del tipo que tiene en mente, Wright describe a cinco Biggers que había conocido. Los Biggers son "malos", violentos, sin remordimientos y llenos de resentimiento; su violencia puede dirigirse hacia el opresor o hacia el oprimido (consideremos el asesinato de Bessie por parte de Bigger). Al negarse a vivir sin las cosas que poseen los privilegiados, los Bigger toman lo que quieren sin importarles si sus acciones están bien o mal. No temen el conflicto, ni siquiera la confrontación violenta, y están dispuestos a arriesgar sus vidas para satisfacer sus deseos. Los Biggers están dispuestos a saltarse las normas y a sufrir las consecuencias. Pero Wright señala que también son propensos a la depresión y las enfermedades mentales. Y sus vidas suelen tener un final violento. A pesar de esta sombría caracterización, Wright confiesa que se identifica con el tipo Bigger⁶⁴ y que en secreto desea actuar como un Bigger, pero es demasiado tímido para hacerlo.⁶⁵ Y, lo que es más importante, afirma que los únicos actos de rebelión que vio en los negros del Sur fueron llevados a cabo por Biggers.⁶⁶

Wright se preocupa de explicar que los Bigger no son "malos" por naturaleza, sino criaturas de su entorno.⁶⁷ Viven en un mundo segregado, privados de poder político y económico y humillados por las prohibiciones y tabús de Jim Crow. No se les permite adquirir una educación decente y se les impide ocupar buenos puestos de trabajo o funciones públicas honorables. Se utiliza contra ellos una ideología imperante de supremacía blanca para justificar las represalias por infringir las normas del régimen. Todas estas prácticas son instrumentos para mantener a los negros "en su sitio", subordinados a los blancos. Algunos negros se adaptaron a estas circunstancias opresivas

a través de la religión. Sin embargo, los Bigger, tras rechazar la "nutrición compensatoria" de la religión y frustrados por no poder disfrutar de las ventajas de la vida industrial moderna, sólo pudieron rebelarse.

Max también expresa este punto de vista en su defensa de Thomas ante el tribunal. Expone que el odio y el miedo han sido moldeados en la conciencia de Bigger por la civilización blanca. En busca de algún modo de expresar estas emociones, él y otros como él se encuentran en un estado constante de protesta espontánea, incluso de rebelión.⁶⁸ Insiste en que matar a una persona como Bigger no hará que los blancos estén más seguros ni acabará con el modo de vida que representa. Matar a Bigger o a otros como él no hará sino estrechar el cerco de la opresión, desencadenando una respuesta violenta aún más prolongada y menos controlable.⁶⁹ Max sostiene que la religión, el juego y el sexo funcionan como modos truncados de escapar de la aplastante fuerza de la opresión, redirigiendo la energía rebelde. De lo contrario, habría muchos más como Bigger.⁷⁰ Un estribillo del discurso es que a los oprimidos les molesta que sus intereses no se consideren importantes y que se les nieguen las oportunidades que otros tienen de perseguir sus ambiciones. La frase memorable utilizada es "los millones de resentidos"⁷¹.

La trama de *Native Son*, según Wright, es simplemente la historia de lo que hizo a Bigger ser quien es y el significado de su tipo social⁷². Insiste: "De principio a fin, [*Native Son*] fue la historia de Bigger, el miedo de Bigger, la huida de Bigger y el destino de Bigger que traté de retratar".⁷³ Pero Wright no se habría tomado la molestia de escribir la historia de Bigger si el personaje no fuera "un símbolo significativo y profético".⁷⁴ Wright nos dice: "No digo que oyerá hablar de revolución en el Sur cuando era un niño allí. Pero sí oí los murmullos, los susurros, los murmullos que algún día, bajo un estímulo u otro, seguramente se convertirán en una revuelta abierta a menos que cambien las condiciones que producen a Bigger Thomases".⁷⁵

Sorprendentemente, Wright no dice casi nada en "Cómo nació 'Bigger'" sobre el personaje de Max. Menciona que "el discurso del abogado" y la presencia de Max en la celda de Bigger al final de la novela eran ejemplos de cómo mostraba lo que los demás pensaban de Bigger.⁷⁶ Sin embargo, mantiene que "en todo momento sólo hay un punto de vista: el de Bigger."⁷⁷ Sin embargo, no veo cómo Wright puede mostrar el significado simbólico de Bigger, su significado político más amplio, si se limita sólo al punto de vista de Bigger. Bigger es inarticulado y sólo comprende su situación de forma vaga e intuitiva. No comprende el significado histórico más amplio de su "tipo". Además, Wright afirma que no se dio cuenta del significado simbólico de Bigger hasta que conoció el movimiento obrero y su filosofía.⁷⁸ Bigger no se afilia al movimiento obrero (a pesar del intento de Jan de reclutarlo) y no comprende su programa, por lo que no puede expresar su punto de vista. De hecho, Bigger ni siquiera comprende el discurso de Max, aunque "había intuido el significado de parte de él por el tono de la voz de Max".⁷⁹ Existe la voz omnisciente del narrador de *Native Son*, que es capaz de sondear la vida interior de Bigger. Pero depender exclusivamente del narrador para contar en lugar de mostrar no sería un arte convincente. Así pues, parece que Max es absolutamente fundamental para el cumplimiento de las ambiciones literarias declaradas de Wright.

Si la filosofía política de Wright puede discernirse a través de una lectura de *Native Son*, sólo puede descubrirse mediante un examen tanto de Bigger como de Max y, sobre todo, de la interacción entre ambos. De hecho, el discurso de Max debe entenderse a la luz de su conversación previa con Bigger en la celda de la prisión.⁸⁰ Max formula una batería de preguntas a Bigger, escucha atentamente las respuestas de Bigger y promete decirle al juez cómo se siente Bigger y por qué se siente así.⁸¹ Su discurso se basa en gran medida en lo que dice Bigger (aunque va mucho más allá de las observaciones de Bigger). Además, Bigger está convencido de que Max le estaba escuchando de verdad y comprendía sus sentimientos: "Sabía que Max buscaba hechos para contárselos al juez, pero al hacerle Max esas preguntas había sentido un reconocimiento de su vida, de sus sentimientos, de su persona, que nunca antes había

encontrado⁸². Como resultado de esta conversación, Bigger llega a tener un "nuevo sentido del valor de sí mismo"⁸³. Por lo tanto, podríamos deducir la perspectiva política de Wright de la conciencia superior emergente de Bigger y de la teoría social de Max. Entre los dos, obtenemos un recuento de la autoafirmación individual y la libertad a través de la rebelión justificada (de Bigger) y una teoría del desarrollo social moderno y sus consecuencias sociopsicológicas (de Max).

El colonialismo y sus consecuencias

En el momento en que Wright compuso *Black Power* (un relato de viaje sobre la Ghana de Nkrumah durante el periodo revolucionario del país), su ruptura con el comunismo parecía haber sido completa. Allí dice que rechaza los objetivos del comunismo porque, en el mejor de los casos, es la realización de los ideales occidentales, en particular sus ideales de justicia, que el mundo occidental ha abandonado en su mayor parte y nunca ha practicado de forma coherente⁸⁵. Sigue utilizando el análisis marxista para interpretar la historia moderna y el lugar que ocupa África en ella, pero ya no quiere que se entienda que respalda la filosofía práctica marxista.⁸⁶ De hecho, al igual que en su tratamiento del negro en América en *12 Millions Black Voices*, Wright aborda la condición de los pueblos colonizados del "Tercer Mundo" con el trasfondo de una teoría de la historia de procedencia ampliamente marxista.⁸⁷

Para Wright, el colonialismo consiste, en esencia, en mantener la disciplina laboral, la extracción de recursos y mantener a la población nativa económicamente dependiente de las potencias europeas: "Una colonia, por tanto, se convertía en una vasta prisión geográfica cuyos reclusos estaban presumiblemente condenados para siempre a sufrir la explotación de sus recursos humanos, agrícolas y minerales"⁸⁸. Y al igual que la subyugación de los negros en América, el colonialismo en África y Asia también trae consigo consecuencias culturales y psicológicas de gran alcance.

¡Por ejemplo, en *White Man, Listen!* Wright insiste en que la "civilización cristiana occidental blanca" destruyó las culturas tradicionales de los pueblos africanos y asiáticos, una transformación social a la que estos pueblos están luchando por adaptarse⁸⁹. Las invasiones imperiales europeas en África y Asia crearon un "vacío espiritual" en las vidas de los pueblos, un profundo y apasionado anhelo de sentido⁹⁰. El imperialismo no es sólo explotación laboral y robo de recursos y tierras; también roba a los nativos las creencias y prácticas que dan sentido a sus vidas y en las que se han apoyado durante mucho tiempo.

Los europeos justificaron su dominación sobre africanos y asiáticos con ideología racista, fomentando así una conciencia racial irracional entre estos pueblos. Wright afirma saber que, desde un punto de vista científico, no existen razas.⁹¹ Sin embargo, la biología no es lo que importa. Hablar del "hombre blanco" sólo tiene sentido "desde un punto de vista histórico o sociológico".⁹² La "raza" es un problema para los pueblos asiáticos y africanos porque algunos europeos basan su derecho a los recursos, la tierra y el trabajo de los pueblos de color en la superioridad de la "blancura".⁹³

En *The Color Curtain* (un reportaje casi periodístico sobre la conferencia de unidad afroasiática celebrada en Bandung en 1955), Wright ofrece un breve pero fascinante análisis de las consecuencias del racismo.⁹⁴ Comienza con una anécdota sobre cómo un funcionario indonesio, al darse cuenta de que Wright era negro, le dio preferencia sobre un periodista blanco a la hora de expedir los pases de prensa. Wright insiste en que se trataba de "racismo" y lo compara con los prejuicios de Jim Crow que había sufrido en el sur de Estados Unidos. Le pareció inquietante y "repugnante", incluso "malvado". Pero su intención no era condenarlo ni excusarlo. Se

interesaba por lo fácil que es adoptar el racismo o aceptarlo tácitamente cuando uno se ve favorecido por él. Y le preocupaba que si las naciones no blancas lo adoptaban acríticamente, se convertirían en una fuerza amenazadora en el mundo.

También subraya que los blancos crearon el racismo como instrumento de subyugación y que los asiáticos y africanos lo aprendieron de sus opresores. Espera que los asiáticos y los africanos -sobre todo los más incultos y temerosos- practiquen el racismo contra los blancos. Los europeos iniciaron la conciencia racial, un proceso sociológico de varios siglos de antigüedad. Actualmente constituye una tradición por derecho propio. Y el hecho de que muchos blancos la rechacen o lamenten no la hará desaparecer.⁹⁵

En un giro freudiano a la habitual historia marxista-leninista del imperialismo moderno, Wright afirma que los europeos, liberados de la fuerza restrictiva de la tradición, buscaban un lugar donde alimentar sus reprimidos deseos libidinales. Lo encontraron en África y Asia: "Viviendo en un sueño despierto, generaciones de blancos europeos coloniales empobrecidos emocionalmente se revolcaron en la rápida gratificación de la codicia, se deleitaron en la superioridad barata de la dominación racial, saciaron su sed sensual en la sexualidad ilícita, drenando la maldita libido que la moral europea había condenado, amasando a través del comercio una vasta reserva de grasa económica, estableciendo así vastas acumulaciones de capital que estimularon la industrialización de Occidente."⁹⁶ Y, sin embargo, cuando el hombre occidental moderno mira a África, también se ve a sí mismo, y odia lo que ve⁹⁷. Este odio a sí mismo, este sentimiento de inferioridad, una proyección de su alma sobre África, le hace querer destruir el continente como reivindicación personal.

Sin embargo, el comentario más perspicaz (aunque especulativo) y extenso de Wright sobre la condición de africanos y asiáticos se refiere a cómo la combinación de racismo y colonialismo afectó a la psicología de los oprimidos. Afirma que los no blancos suelen avergonzarse de los rasgos físicos que les hacen parecer diferentes de los blancos -especialmente el color de su piel y la textura de su pelo- y se avergüenzan del hecho de avergonzarse⁹⁸. Las naciones de color también miden su progreso social en términos de lo cerca o lejos que están de las naciones occidentales, lo que también les hace sentirse inferiores, al igual que la incapacidad de identificarse plenamente con la cultura occidental eterna o con sus tradiciones nativas.⁹⁹ Las personas de color ven y sienten a los europeos y a sus descendientes, sin importar las diferencias entre ellos, como parte de un agente colectivo blanco indivisible.¹⁰⁰ Conciben el tiempo en términos de *antes* y *después* de la llegada del hombre blanco.¹⁰¹ Odian que se hable de la "evolución" de los nativos hacia la civilización, porque sugiere que nunca estarán a la altura, y odian que algunos blancos idealicen la vida "primitiva" entre los pueblos de color.¹⁰² Existe la sospecha generalizada de que los europeos no quieren que los asiáticos y los africanos les "alcancen", la sensación de que los blancos intentan en secreto bloquear la paridad en una carrera "racial" hacia la cima.¹⁰³

Wright creía que estos efectos de la conciencia racial eran trágicos, una distorsión de la personalidad humana. Sin embargo, no culpaba a la gente de color por haber tardado en superarlos. Y no creía que los blancos tuvieran derecho a culpar a la gente de color por no haberse recuperado de ellos. El momento en que las relaciones verdaderamente humanas más allá de la raza se generalicen probablemente tardará en llegarnos, si es que llega.¹⁰⁴

Wright tenía un sentimiento de solidaridad con los pueblos africanos y asiáticos. Pero al identificarse con los pueblos más oscuros del planeta, trató de evitar la cosificación de la "raza". Por ejemplo, en el discurso de Wright (que Kwame Nkrumah le invitó a pronunciar) en el mitin del Convention People's Party en lo que entonces era la Costa Dorada, dijo: "Soy uno de los hijos perdidos de África que ha vuelto para contemplar la tierra de sus antepasados. En un sentido superficial, puede decirse que soy un extraño para la mayoría de vosotros, pero, en términos de herencia común de sufrimiento y hambre de libertad, vuestro corazón y el mío laten como uno

solo"¹⁰⁵. Wright no recurre aquí a la identidad racial, sino que señala la experiencia común de dominación y explotación europeas que conecta a los negros de la diáspora con los negros del continente. Además, no parece abrazar el panafricanismo, al menos no como un conjunto de principios básicos. Tras su visita a Ghana, Wright escribió a Nkrumah: "Sentí una extraña sensación de pertenencia, una solidaridad que no provenía de lazos de sangre o raza, ni de mi ascendencia africana, sino de la calidad de la profunda esperanza y el sufrimiento arraigados en las vidas de tu pueblo, de los duros hechos de la opresión que atraviesan el tiempo, el espacio y la cultura".¹⁰⁶

A pesar de la aversión de Wright tanto por las creencias religiosas como por la conciencia racial, creía, sorprendentemente, que la emancipación plena y permanente de los pueblos colonizados se basaría y debería basarse en estas ideas y sentimientos. Sostiene que las élites afroamericanas y asiáticas, educadas en Occidente, que llegan a liderar los movimientos de liberación nacional en sus países de origen inevitablemente fusionan la religión indígena con el nacionalismo para movilizar, organizar y dirigir a las masas hacia su libertad.¹⁰⁷ La raza y la religión se explotan de forma demagógica porque las ideas de libertad individual y autorredención asociadas a Occidente todavía no son aplicables a las masas africanas y asiáticas. Aunque el nacionalismo racial romántico debe ser superado en última instancia, el nacionalismo en África y Asia puede contribuir a la industrialización¹⁰⁸.

Wright sostiene que los africanos no pueden pasar de lo tradicional a lo moderno hasta que la "personalidad africana" encarna una nueva *Weltanschauung* [visión del mundo]. Debe producirse un cambio psicológico aún más importante que la modernización económica. Este cambio no se producirá a través de la influencia directa de Occidente (o si se produce, será a costa de la independencia económica), sino que deben lograrlo los propios africanos bajo un liderazgo severo y con rapidez¹⁰⁹. Esto significa, como mínimo, acabar con el sistema jerárquico de parentesco tribal y eliminar el "galimatías" religioso¹¹⁰. Wright parece haber pensado que la modernización gradual bajo un gobierno democrático llevaría tanto tiempo que otros elementos reaccionarios tendrían la oportunidad de socavar el movimiento progresista y alargar el inevitable sufrimiento. O que los comunistas se impondrían, sometiendo a África a otro tipo de gobierno europeo. En lugar de ello, abogó notoriamente por *una industrialización rápida y forzada bajo una estricta disciplina social*, lo que él llama una "militarización de la vida africana"¹¹¹.

Wright sostenía que las élites asiáticas y africanas reconocían que, para evitar la recolonización o la incorporación a la Unión Soviética, tendrían que romper en última instancia el control que la tradición y la religión ejercían sobre sus pueblos. Pero se mostraban reacias a utilizar los métodos necesarios (que probablemente incluirían algo parecido a la dictadura), pues pensaban que ello equivaldría al fascismo.¹¹² Pero Wright creía que debían superar esta indecisión, pues el realismo político así lo exigía.¹¹³

Subrayó que no todas las personas de color oprimidas tienen una personalidad "destrozada".¹¹⁴ Algunas, "una minoría de minorías", consiguen cultivar una perspectiva cosmopolita, postconvencional y científica. No dividen el mundo en razas, clases, religiones o naciones. Ven lo común en toda la humanidad y consideran que la tierra nos pertenece a todos, sin que ningún grupo social tenga su continente asignado, independientemente de los orígenes ancestrales del grupo. Esta actitud se da sobre todo entre los artistas e intelectuales asiáticos y africanos, muchos de los cuales se han educado en Occidente. También existe entre la élite dirigente asiática y africana (por ejemplo, Nkrumah, Nasser y Nehru). Por ello, Occidente no debe intentar derrocar o deslegitimar a estos líderes, pues son la única esperanza de un futuro pacífico, justo y cosmopolita.

De hecho, Wright exigiría mucho más a Occidente. El comunicado de la conferencia de Bandung se dirigía implícitamente a Occidente. Era una especie de jeremiada, "¡UN ÚLTIMO LLAMAMIENTO DE LOS OCCIDENTALES A LA MAYOR CONSCIENCIA DE OCCIDENTE!"¹¹⁵ Wright expresó su esperanza de

que este llamamiento fuera atendido y diera paso a una "desoccidentalización" de la humanidad. Según esta visión -fundamentalmente económica y no "racial"-, los recursos de la Tierra y los conocimientos técnicos deben repartirse equitativamente entre las naciones, y las naciones de color no deben depender de Occidente para su salud material. Pero, se apresura a añadir, esto significaría naturalmente que el occidental blanco medio tendría que adaptarse a un nivel de vida más bajo, pues los occidentales ya no podrían vivir de los sacrificios forzados del resto del mundo. Sin embargo, Wright no creía que un programa de justicia económica global fuera suficiente para resolver los problemas culturales de Asia y África.¹¹⁶ La ignorancia, la irracionalidad y la superstición generalizadas, en especial las peligrosas pasiones religiosas y raciales, seguirían existiendo, retrasando el progreso social y suponiendo una amenaza para Occidente. Por lo tanto, sostenía que estos restos de la vida premoderna y colonial debían ser eliminados y que esta reforma tan urgentemente necesaria implicaría inevitablemente la ayuda de Occidente para industrializar aquellos países anteriormente explotados¹¹⁷.

Wright estaba convencido de que algunas partes del mundo occidental se basaban en una perspectiva secular y científica. Esta perspectiva racional de la vida es la que permite, según Wright, que Occidente desempeñe un papel en el desarrollo de África y Asia. Dado que las élites africanas y asiáticas se han educado en Occidente, también comparten esta perspectiva racional. Wright imagina una alianza entre las fuerzas progresistas del mundo occidental y las élites africanas y asiáticas que eliminaría rápidamente las actitudes y costumbres raciales y religiosas. Sugiere que si las naciones democráticas de Occidente no desempeñan este papel, lo harán las naciones comunistas, con todas las terribles pérdidas de libertad que ello supuso en Rusia¹¹⁸.

Europa debe reconocer su papel en la creación de estos problemas y aceptar su responsabilidad de proporcionar una reparación¹¹⁹. En un pasaje sorprendente y memorable, Wright subraya que el mundo ha heredado de Europa muchas cosas buenas, pero también muchas cosas malas: "Europa debe ser lo suficientemente grande como para aceptar a Descartes y a Cortés y lo que hicieron. Europa debe ser lo suficientemente grande para aceptar a su Hume de Inglaterra y a su Leopoldo II de Bélgica y lo que hicieron. Aunque reconocía que el Occidente blanco debía ofrecer a África técnicas industriales, maquinaria, regalos y préstamos, Wright pensaba que una de las cosas más importantes que las potencias occidentales podían hacer por África era aceptar su responsabilidad por todo el mal que habían hecho y los estragos que habían causado. Este reconocimiento público y sincero les garantizaría que no volverían a intentar colonizar África, lo que eliminaría gran parte de la ansiedad de los pueblos africanos. La élite africana podría entonces modernizar sus sociedades sin preocuparse por las amenazas del Occidente blanco¹²¹.

Wright nunca vaciló en su opinión de que el imperialismo europeo era explotador, brutal y erróneo.¹²² Pero pensaba que una consecuencia beneficiosa no intencionada del colonialismo era que ponía en marcha la destrucción de las irracionales prácticas religiosas y tradicionales de África y Asia.¹²³ Este proceso sería, en última instancia, liberador. Pero los europeos dejaron un vacío que no llenaron ni podían llenar. Este vacío iba a ser remediado por las élites asiáticas y africanas educadas en Occidente, que en muchos sentidos eran más occidentales que los blancos occidentales. Eran el puente entre Oriente y Occidente; eran los agentes que debían actuar para crear un mundo racional. Y el Occidente blanco debía ayudarles en sus esfuerzos dándoles carta blanca para utilizar cualquier método, incluidos los "cuasi-dictatoriales", que fueran necesarios para modernizar sus naciones¹²⁴.

Hacer realidad los ideales occidentales

Wright se consideraba a sí mismo "mucho más el diagnosticador que el garabateador de recetas"; como él mismo dice, "no soy Moisés".¹²⁵ Se trata de una autoevaluación justa. Sin embargo, unos

ideales básicos estructuran su pensamiento político, ideales que Wright asocia con la modernidad occidental. La modernización en Occidente no es sólo un conjunto de procesos sociales que marcan la ruptura del feudalismo europeo con el capitalismo liberal (o con el comunismo autoritario). Es un marco moral y un acuerdo institucional, un esquema de valores fundamentales y un modo de organización social.

Entre estos valores se encuentra una visión secular del mundo que niega la existencia de la magia y mantiene una estricta separación entre Iglesia y Estado. En *Pagan Spain*, Wright sostiene que España no es realmente parte de "Occidente", a pesar de estar en Europa y de que las apariencias indiquen lo contrario.¹²⁶ De hecho, en su opinión, España ni siquiera era una nación cristiana, sino que seguía anclada en su pasado pagano. El problema fundamental de España, según Wright, era que no había pasado por un proceso de secularización. Había conservado su conciencia religiosa profundamente irracional, que estructuraba por completo la vida social española. En lugar de una invención humana para garantizar la libertad y promover el bien común, incluso el *Estado* se consideraba sagrado. Esto, para Wright, era un signo de atraso. Además, condenó la falta de libertad religiosa y la falta de separación entre Iglesia y Estado, e incluso comparó la condición de los protestantes bajo la Iglesia católica con la opresión de los negros bajo Jim Crow.

Estrechamente relacionada con la secularización está la cosmovisión científica.¹²⁷ No hay fuerzas ocultas que escapen al nexo causal o a las leyes de la naturaleza. La ciencia es la máxima expresión de la racionalidad y la inteligencia humanas, y debe ser la base epistémica sobre la que formulemos nuestras creencias acerca de nuestro entorno y de nosotros mismos. Una visión científica del mundo fomenta un espíritu de pragmatismo, un sano falibilismo y la voluntad de confiar en el método de ensayo y error (más que en el dogma o la ilusión) para progresar. La ciencia también nos proporciona los conocimientos necesarios para mantener y mejorar la salud humana (incluida la salud mental) y la tecnología para controlar nuestro entorno y ponerlo al servicio de nuestras necesidades.

Wright se oponía vehementemente al capitalismo, por considerarlo explotador y derrochador, y pensaba que apelaba a nuestros instintos más bajos: la avaricia, el egoísmo y el materialismo. Pero estaba totalmente a favor de la industrialización. La producción basada en máquinas no sólo ahorra tiempo y trabajo (una aplicación práctica de la ciencia que crea medios más eficientes para satisfacer las necesidades humanas), sino que moldea la personalidad humana en una dirección progresiva, acabando con las fuerzas reaccionarias de la tradición que causan formas degradantes de inmovilismo. La industrialización incluye la formación necesaria para utilizar tecnología compleja y el cultivo de hábitos que permitan a los individuos satisfacer las demandas dinámicas de la vida urbana.

Una sociedad racional, según Wright, incluye un gobierno centralizado: "Un gobierno central es una necesidad absoluta para que el hombre pueda vivir racionalmente. ¿Cómo puedes comerciar con las naciones del mundo, cómo puedes educar a tus hijos, cómo puedes erradicar las enfermedades, cómo puedes defenderte de las agresiones a menos que tengas un gobierno central fuerte?"¹²⁸ Una función crucial del gobierno es garantizar la educación de masas y difundir la alfabetización, que son baluartes contra la demagogia y el comunismo.¹²⁹ Sin un público educado, el gobierno democrático es inviable y el fascismo es una amenaza siempre presente.

Wright estaba comprometido con los valores liberales de la libertad, la tolerancia y el individualismo: "Considero que la libertad humana es un derecho y un bien supremo para todos los hombres, siendo mi concepción de la libertad el derecho de todos los hombres a ejercer sus facultades naturales y adquiridas, siempre que el ejercicio de esas facultades no impida a otros hacer lo mismo".¹³⁰ Debería existir libertad de pensamiento y expresión sin restricciones por parte del Estado o la Iglesia. Wright sostenía que la vida humana tiene una dignidad y un valor inherentes, al margen de cualquier mandato religioso.¹³¹ Insistía en que el respeto y la

preocupación por el individuo debían ser el valor más elevado, y que sólo debían ponerse en peligro en circunstancias extremas.¹³² Incluso su oposición a los prejuicios raciales, la discriminación y la segregación se basaba tanto en el modo en que restringen erróneamente la libertad individual como en su irracionalidad e insulto.¹³³

No basta con que los ideales de la modernidad occidental se materialicen en leyes, instituciones sociales y normas públicas. También deben encarnarse en la personalidad humana y en la perspectiva individual. Wright se consideraba un hombre occidental moderno en busca de una sociedad racional y libre a la que llamar hogar. Su autocomprensión como persona occidental civilizada nos ofrece, por tanto, otra ventana a su perspectiva normativa.

Wright se consideraba a sí mismo un individuo amante de la libertad, racional y cosmopolita: "No tengo religión en el sentido formal de la palabra. No tengo raza

excepto la que me es impuesta. No tengo más patria que aquella a la que estoy obligado a pertenecer. No tengo tradiciones. Soy libre. Sólo tengo futuro"¹³⁴.

La concepción de la libertad que Wright respaldaba no se limitaba a los valores liberales (por ejemplo, los límites a la autoridad del Estado para interferir en la elección individual). Los valores existencialistas también desempeñaban un papel importante.¹³⁵ En concreto, Wright no aceptaba que existiera una forma de vida predeterminada que cada uno debía afirmar y a la que debía mostrar fidelidad si quería vivir auténticamente. Las personas que son consideradas y tratadas como "negros" no tienen por qué dejar que su "negritud" fije lo que entienden que son o limite lo que llegarán a ser. Wright valoraba nuestra libertad para forjarnos a nosotros mismos, para esforzarnos por hacer realidad los ideales de vida que hemos elegido de forma autónoma. Someterse a la tradición, ya sea espontáneamente o porque uno siente que no puede hacer otra cosa, es vivir de mala fe¹³⁶.

Parte de la autocomprensión de Wright como persona racional está constituida por su compromiso con una visión científica del mundo, que incluye las ciencias sociales y la psicología. Como él mismo afirma: "No fue hasta que me topé con la ciencia cuando descubrí algunos de los significados del entorno que me maltrataba y se burlaba de mí".¹³⁷ Y en su obra escrita trató de fusionar los conocimientos del estudio científico y la imaginación artística. La otra dimensión de la visión que Wright tiene de sí mismo como "racional" es su rechazo militante de la religión y la superstición, un tema que persigue, de diversas maneras, en todos sus libros publicados, de ficción y no ficción. Se describe a sí mismo como "areligioso", es decir, sin creencias religiosas¹³⁸.

Pero la oposición de Wright a la religión va más allá de ser una persona racional. Es también una manifestación de su amor a la libertad: "Me niego a hacer una religión de lo que no conozco. Yo también puedo sentir el límite de mis reacciones, puedo sentir dónde termina mi insignificante yo, puedo saborear su terror; pero eso no me hace querer imponer a otros esa sensación de mi terror, ni convertirla en un sistema compulsivo".¹³⁹ Al igual que el comunismo y el fascismo, la religión es la expresión de un deseo no reconocido de dominar: "Dondequiera que encontraba religión en mi vida, encontraba lucha, la tentación de un individuo o grupo de dominar a otro en nombre de Dios. La desnuda voluntad de poder parecía caminar siempre tras la estela de un himno".¹⁴⁰ De hecho, el amor de Wright por la libertad era tan profundo que insistía en que "a menos que me sienta libre para dar rienda suelta a mis instintos, libre para ir y venir a mi antojo, libre para sondear y examinar mi entorno, languideceré, me marchitaré, moriré".¹⁴¹ La religión es la expresión de un deseo de dominio no reconocido.

Por último, Wright se consideraba un ciudadano del mundo, en casa en cualquier parte del globo y capaz de conectar con personas de diversos orígenes nacionales. Se describe a sí mismo como "desarraigado", sin necesidad de muchos vínculos emocionales ni lealtades¹⁴². Es un rasgo ineludible, aunque inquietante, de la condición humana que él aceptaba.

Conclusión

Como pensador político, Wright fue amplio, intrépido y astuto. A pesar de su fama como escritor, sigue siendo un filósofo político y teórico social infravalorado. La visión que articuló, aunque rica y creativa, no es, por supuesto, totalmente original. A pesar de su rechazo del dogma comunista, la influencia de Marx (sobre todo el materialismo histórico y la teoría de la ideología) fue muy fuerte. Su teoría de la modernidad y sus consecuencias psicológicas se inspira en gran medida en Weber (quizá filtrada por la escuela sociológica de Chicago) y Freud. Su visión de la religión, el fascismo y el comunismo como arraigados en el deseo demasiado humano (aunque generalmente no reconocido) de dominar a los demás debe mucho a Nietzsche. Además, Wright parece haberse negado conscientemente a situar sus ideas en la historia del pensamiento radical negro, sin reconocer casi nunca el mérito de quienes le precedieron. La ausencia de un compromiso explícito con Du Bois (mayor pero contemporáneo) resulta especialmente extraña, dado lo mucho que los escritos de Du Bois posteriores a *Souls* (por ejemplo, *Darkwater*, *Dark Princess*, *Dusk of Dawn* y *The World and Africa*) se solapan con los temas del postexilio de Wright. Esta desafortunada tendencia por parte de Wright podría dar a algunos lectores la impresión (tal vez intencionada) de que fue el primer o único escritor negro estadounidense destacado de izquierdas que ofreció una perspectiva global sobre los problemas de raza, explotación económica e imperialismo.

La teoría política de Wright tampoco está exenta de defectos. Sus retratos poco halagüeños, y discutiblemente etnocéntricos, de los pueblos y culturas de Ghana y España no se basan firmemente en investigaciones empíricas, sino en las observaciones casuales de un forastero que carecía de la lengua nativa. Wright, como se ha señalado a menudo, a veces retrata a las mujeres, en particular a las negras, de forma poco comprensiva y posiblemente sexista.¹⁴³ (Sin embargo, hay algunos tratamientos sutiles de las mujeres negras en *Uncle Tom's Children* y *The Long Dream*). Su profunda hostilidad e intolerancia hacia todas las formas de religión no sólo era injustificada, sino también antiliberal (y contraria a sus propios compromisos profesados). El extremo desarraigo cosmopolita de Wright y su búsqueda de una vida más allá de toda tradición no son ideales inspiradores, ni siquiera para artistas e intelectuales.¹⁴⁴ Su visión de la conciencia racial y la solidaridad negra como racistas y sólo aptas para la demagogia no resiste el escrutinio.¹⁴⁵ Wright se equivocaba rotundamente al pensar que tener una visión científica del mundo justifica interferir en los asuntos de pueblos "menos racionales". En general, "yo sé más que tú" no es razón suficiente (a menos que seas mi hijo) para que yo anule tu libertad de conducir tus asuntos como te parezca. Y no veo ninguna forma de cuadrar el firme rechazo de Wright al autoritarismo comunista y fascista con su aceptación (quizá reacia) de la "militarización" de África bajo las élites negras educadas en Occidente¹⁴⁶. Aunque sin duda exageró la amenaza, tenía razón al subrayar que el pensamiento racial y el dogma religioso suelen funcionar, a veces juntos, como ideologías peligrosas que legitiman la injusticia. Los oprimidos, incluidas las poblaciones negras globales, deben ser cautelosos a la hora de construir sus identidades y lazos de afiliación sobre tales fuentes. Wright muestra los límites de las románticas aspiraciones nacionalistas negras y echa un jarro de agua fría sobre la Négritude y las ideas afrocéntricas acerca de la unidad cultural esencial de todos los que han sido racializados como negros. Su mensaje es una llamada de atención a quienes pretenden resistir a la supremacía blanca rechazando todas las ideas y prácticas asociadas a la modernidad occidental. El liberalismo, por ejemplo, tiene sus virtudes y no tiene por qué aliarse con el capitalismo. La ciencia, y los conocimientos técnicos y biomédicos que hace posibles, han sido y pueden seguir siendo una fuerza para el bien. Nuestra tarea es evitar que se utilice principalmente para el beneficio y la explotación privados. Wright estaba convencido de que las antiguas potencias coloniales europeas debían asumir su

responsabilidad por las secuelas del imperialismo y expiar sus culpas. En mi opinión, si esto debe traducirse en la ayuda a la industrialización de las naciones poscoloniales es una cuestión que debe resolverse.

de debate en curso.

Wright rechazó sabiamente el esquema de raza contra clase que sigue estructurando gran parte del debate en la izquierda estadounidense. Tampoco participó en el vano intento de "reducir" la raza a la clase, es decir, de tratar de entender todas las cuestiones raciales en términos de dinámica interclasista. Reconocía que la dominación racial y la ideología de la supremacía blanca que la acompañaba tendrían efectos globales a largo plazo, incluidos los culturales y psicológicos. Esta visión le permitió abrirse camino entre el marxismo y el nacionalismo negro, la vía más prometedora, en mi opinión, para una política negra progresista.

Wright creía en la capacidad de acción de los oprimidos, pero no los idealizaba. Comprendía y no estaba dispuesto a negar que los oprimidos pueden responder mal, a veces trágicamente, a sus condiciones. Vio que la violencia podía ser algo más que una expresión de miedo, resentimiento o catarsis. Podía ser una fuente perversa de significado para los oprimidos (entre otros), sobre todo en una época en la que la anomia era habitual. Creo que Wright también dio en el clavo cuando exploró el atractivo y el odio de la "blancura" entre los pueblos más oscuros. Evitar el odio racial y el sentimiento de inferioridad es un reto que muchos no consiguen superar. En muchos sentidos, la gente de color puede estar tan obsesionada con la blancura como los llamados blancos. Por ello, Wright enseña la necesidad de superar el miedo y el servilismo para estar en condiciones de oponer una resistencia eficaz. Debe existir una *ética del oprimido*, un conjunto de valores que guíen a los injustamente desfavorecidos lejos de una conducta autodestructiva e indigna y hacia el respeto de sí mismos, si no hacia la liberación.

Los "millones resentidos" tienen, como Malcolm X subrayaría más tarde, potencial revolucionario. Pero Wright señaló correctamente que también pueden convertirse fácilmente en una fuerza reaccionaria, volviéndose unos contra otros, atacando a la autoridad de forma infructuosa y autodestructiva, o sometiéndose sin reconocer que lo están haciendo. Por eso, anticipándome a Martin Luther King Jr., es crucial que los líderes de los oprimidos defiendan y enseñen la ética de la resistencia. Es una pena que Wright no defendiera este mismo enfoque para la descolonización, conformándose en su lugar con tácticas dictatoriales y demagógicas. Pero líderes como Gandhi y Mandela demostraron que estaba equivocado.

Por último, Wright muestra cómo una persona negra procedente de circunstancias empobrecidas y con una educación formal limitada puede, no obstante, encontrar sentido a una vida mental y marcar la diferencia en este mundo sólo con su pluma. Wright fue capaz de hacerlo sin las inigualables dotes oratorias de Douglass ni la extraordinaria formación y distinción académica de Du Bois. Como verdadero escritor proletario, se ganó el reconocimiento internacional y una influencia duradera, y su trayectoria no sólo es notable, sino que sigue siendo inspiradora.¹⁴⁷

Notas

1. Para más información sobre la vida de Wright, véase Michel Fabre, *The Unfinished Quest of Richard Wright*, 2ª ed. (Urbana: University of Illinois Press, 1993); y Hazel Rowley, *Richard Wright: The Life and Times* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

2. Richard Wright, *Uncle Tom's Children*, en *Richard Wright: Early Works* (1938; repr., Nueva York: Library of America, 1991), 221-441. Análisis la importancia moral y política de estos relatos

en Tommie Shelby, "The Ethics of Uncle Tom's Children", *Critical Inquiry* 38 (primavera de 2012): 513-32.

3. Wright, *Native Son*, en *Early Works*, 443-850, publicado originalmente en 1940.
4. Wright, *Black Boy (American Hunger)*, en *Richard Wright: Later Works* (Nueva York: Library of America, 1991), 1-365. *Black Boy* se publicó originalmente en 1945; *American Hunger* se publicó originalmente en 1977.
5. Wright, *The Outsider*, en *Later Works*, 367-841, publicado originalmente en 1953.
6. Wright, *Savage Holiday* (Nueva York: Avon, 1954).
7. Wright, *The Long Dream* (1958; repr., Boston: Northeastern University Press, 2000).
8. Wright, *Lawd Today!*, en *Early Works*, 1-219, publicado originalmente en 1963.
9. Wright, *12 Million Black Voices: A Folk History of the Negro in the United States* (1941; repr., Nueva York: Thunder's Mouth Press, 2002).
10. Wright, *Black Power: A Record of Reactions in a Land of Pathos*, en *Black Power: Three Books from Exile*, (1954; repr., Nueva York: Harper Perennial, 2008), 1-427.
11. Wright, *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference*, en *Black Power*, 429-609, publicado originalmente en 1956.
12. Wright, *White Man, Listen!*, en *Black Power*, 631-812, publicado originalmente en 1957.
13. Wright, *Pagan Spain* (1957; repr., Jackson: Banner Books, 1995).
14. Véase, por ejemplo, Sherley Anne Williams, "Papa Dick and Sister-Woman: Reflections on Women in the Fiction of Richard Wright", en *American Novelists Revisited: Essays in Feminist Criticism*, ed. Fritz Fleischmann. Fritz Fleischmann (Boston: G. K. Hall, 1982), 394-415; Kwame Anthony Appiah, "A Long Way from Home: Wright in the Gold Coast", en *Richard Wright*, ed. Harold Bloom (Nueva York: Chelsea House, 1987), 173-190.
15. Véase, por ejemplo, Cornel West, *Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity* (Filadelfia: Westminster Press, 1982), 80-85; y Nina Kressner Cobb, "Richard Wright and the Third World", en *Critical Essays on Richard Wright*, ed. Yoshinobu Hakutani (Boston: G. K. Hall, 1982), 228-39.
16. Véase, por ejemplo, Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983), cap. 11; Paul Gilroy, *The Black Atlantic: The Black Radical Tradition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983), cap. 11; Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), cap. 5; y Louis Menand, "Richard Wright: The Hammer and the Nail", en su *American Studies* (Nueva York: Farrar, Straus y Giroux, 2002), 76-90.
17. Wright, "Blueprint for Negro Writing", en *Richard Wright Reader*, ed. Ellen Wright y Michel Fabre (1937; repr. Ellen Wright y Michel Fabre (1937; repr., Nueva York: Da Capo, 1997), 36-49.
18. Véase George E. Kent, *Blackness and the Adventure of Western Culture* (Chicago: Third World, 1972), 76-97; Carla Cappetti, "Sociology of an Existence: Richard Wright y la Escuela de Chicago", *Black American Literature* 12 (1985): 25-43.
19. Horace Cayton, "Wright's New Book More than a Study of Social Status", *Pittsburgh Courier*, 15 de noviembre de 1941.
20. Wright, *12 Million Black Voices*, 12.
21. Wright, *12 Million Black Voices*, 16-17, 24-25.

-
22. Wright, 12 Million Black Voices, 18, 49.
 23. Wright, 12 Million Black Voices, 25.
 24. Wright, 12 Million Black Voices, 35.
 25. Wright, 12 Million Black Voices, 41-43.
 26. Wright, 12 Million Black Voices, 46-47.
 27. Wright, 12 Million Black Voices, 67-73. Estas consecuencias de la opresión bajo el régimen de segregación del Sur están vívidamente dramatizadas en Uncle Tom's Children y The Long Dream.
 28. Wright, 12 Million Black Voices, 35.
 29. Wright, 12 Million Black Voices, 46-47.
 30. Wright, 12 Million Black Voices, 79.
 31. Wright, 12 Million Black Voices, 86-87.
 32. Wright, 12 Million Black Voices, 93-100.
 33. Wright, 12 Million Black Voices, 118.
 34. Wright, 12 Million Black Voices, 119.
 35. Wright, 12 Million Black Voices, 106.
 36. Wright, Native Son, 447-55.
 37. Wright, 12 Million Black Voices, 117.
 38. Wright, 12 Million Black Voices, 135.
 39. Wright, 12 Million Black Voices, 131.
 40. Harry Haywood, Negro Liberation (Chicago: Liberator, 1976).
 41. W. E. B. Du Bois, Dusk of Dawn: An Essay toward an Autobiography of a Race Concept (New Brunswick, NJ: Transaction, 1984).
 42. Wright, Black Boy (Hambre americana), 273.
 43. Wright, "Blueprint for Negro Writing", 100-101.
 44. Esta interpretación del compromiso de Wright con el nacionalismo negro difiere de la ofrecida en Robinson, Black Marxism, cap. 11. Robinson describe el viaje intelectual de Wright como uno que "le llevó desde el marxismo, pasando por el existencialismo, hasta el nacionalismo negro". (289). Considera que Wright está comprometido en última instancia con el nacionalismo negro revolucionario, una síntesis de marxismo y nacionalismo negro. Como lectura del ensayo de Wright "Blueprint", la interpretación de Robinson tiene cierta base textual (aunque incluso en ese primer ensayo Wright habla del nacionalismo negro como algo que hay que "trascender"), pero no encaja en los escritos posteriores de Wright, ni siquiera en Black Boy (American Hunger) (1945).
 45. Wright, 12 Million Black Voices, 144.
 46. Wright, 12 Million Black Voices, 145.
 47. Wright, Black Boy (American Hunger), 305-6.
 48. Wright, Black Boy (American Hunger), 356-57.

-
49. Richard Wright, introducción a *Metrópolis negra: A Study of Negro Life in a Northern City*, de St. Clair Drake y Horace R. Cayton (Nueva York: Hartcourt, Brace, 1945), xxi.
 50. Wright, introducción a *Black Metropolis*, xxix.
 51. Wright, introducción a *Black Metropolis*, xxvi.
 52. Wright, "I Choose Exile" (manuscrito inédito, 1951).
 53. Véase Wright, *Native Son*, 803-26.
 54. Wright, *Native Son*, 803.
 55. Wright, *Native Son*, 804.
 56. Wright, introducción a *Black Metropolis*, xxi.
 57. Wright, *12 Million Black Voices*, 810.
 58. Véase Wright, *Native Son*, 823.
 59. Wright, *Native Son*, 724-26, 778-79.
 60. Wright, *Native Son*, 778.
 61. Wright, *Native Son*, 760-63.
 62. Wright, *Native Son*, 839.
 63. Wright, "How 'Bigger' Was Born", en *Early Works*, 851-81.
 64. Wright, *Native Son*, 874.
 65. Wright, *Native Son*, 855.
 66. Wright, *Native Son*, 859.
 67. Wright, "How 'Bigger' Was Born", 857-59.
 68. Wright, *Native Son*, 821.
 69. Wright, *Native Son*, 812-13.
 70. Wright, *Native Son*, 815.
 71. Wright, *Native Son*, 826.
 72. Wright, "How 'Bigger' Was Born", 874.
 73. Wright, "How 'Bigger' Was Born", 878.
 74. Wright, "How 'Bigger' Was Born", 860.
 75. Wright, "How 'Bigger' Was Born", 864.
 76. Wright, "How 'Bigger' Was Born", 878, 880.
 77. Wright, "How 'Bigger' Was Born", 879.
 78. Wright, "How 'Bigger' Was Born", 860.
 79. Wright, *Native Son*, 826.
 80. Wright, *Native Son*, 767-81.
 81. Wright, *Native Son*, 780.
 82. Wright, *Native Son*, 782.
 83. Wright, *Native Son*, 783.

-
84. Wright, Black Power, en Black Power: Three Books from Exile, 9-10.
 85. Wright, Black Power, 10-11.
 86. Wright, Black Power, 12.
 87. Estoy de acuerdo con la afirmación de John Reilly de que "en su obra de no ficción, que comienza con Black Power y continúa con The Color Curtain y White Man, Listen! Richard Wright emprendió una adaptación de las convenciones que acabó convirtiendo el periodismo en un vehículo para una teoría de la realidad contemporánea inspirada en la visión de un nuevo pueblo que entraba en la historia". Véase John M. Reilly, "Richard Wright and the Art of Non-fiction: Stepping Out on the Stage of the World", en Richard Wright: Critical Perspectives Past and Present, ed. Henry Louis Gates, Jr. y K. A. Appiah (Nueva York: Amistad, 1993), 416. Pero no acepto la afirmación de Reilly de que el método en el que se basa Wright en estas obras es la autobiografía, ya que los elementos básicos del materialismo histórico siguen siendo sobresalientes.
 88. Wright, Black Power, 27.
 89. Wright, White Man, Listen!, 651-53.
 90. Wright, White Man, Listen!, 688-91.
 91. Wright, White Man, Listen!, 667.
 92. Wright, White Man, Listen!, 667.
 93. Wright, White Man, Listen!, 667.
 94. Wright, The Color Curtain, en Black Power, 519-21.
 95. Wright, The Color Curtain, 521.
 96. Wright, White Man, Listen!, 654-55.
 97. Wright, Black Power, 197.
 98. Wright, The Color Curtain, 578-81.
 99. Wright, The Color Curtain, 584.
 100. Wright, White Man, Listen!, 658-60.
 101. Wright, The Color Curtain, 660-61.
 102. Wright, White Man, Listen!, 663-64.
 103. Wright, White Man, Listen!, 665-66.
 104. Wright, The Color Curtain, 586.
 105. Wright, Black Power, 102.
 106. Wright, Black Power, 410.
 107. Wright, Black Power, 280-88; Color Curtain, 541-42.
 108. Wright, Black Power, 77.
 109. Wright, Black Power, 410-11.
 110. Wright, Black Power, 415.
 111. Wright, Black Power, 417.
 112. Wright, White Man, Listen!, 684.

-
113. Wright, *White Man, Listen!*, 684-87.
 114. Wright, *White Man, Listen!*, 678-81.
 115. Wright, *Color Curtain*, en 593.
 116. Wright, *Color Curtain*, 596-97.
 117. Wright, *Color Curtain*, 600-606.
 118. Wright, *Color Curtain*, 607-9.
 119. Wright, *Color Curtain*, 697.
 120. Wright, *Color Curtain*, 697.
 121. Wright, *White Man, Listen!*, 810.
 122. Para un análisis detallado y caritativo de la postura anticolonial de Wright en relación con Africa, véase Kevin Kelly Gaines, "Revisiting Richard Wright in Ghana: Black Radicalism and the Dialectics of Diaspora", *Social Text* 67 (2001): 75-101.
 123. Wright, *White Man, Listen!*, 718-22.
 124. Wright, *White Man, Listen!*, 725.
 125. Wright, *White Man, Listen!*, 646.
 126. Wright, *Pagan Spain* (orig. 1957; Jackson, MS: Banner Books, 1995), 228-29.
 127. Wright, *White Man, Listen!*, 708-9.
 128. Wright, *Black Power*, 274.
 129. Wright, *White Man, Listen!*, 701-2.
 130. Wright, *White Man, Listen!*, 709.
 131. Wright, *White Man, Listen!*, 708-9.
 132. Wright, "I Choose Exile" (manuscrito inédito, 1951).
 133. Wright, "I Choose Exile".
 134. Wright, *Pagan Spain*, 21.
 135. Para un análisis de la relación de Wright con el pensamiento existencialista, véase mi artículo "Freedom in a Godless and Unhappy World: Wright as Outsider", en *The Cambridge Companion to Richard Wright*, ed. Glenda R. Carpio (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 121- 38. Glenda R. Carpio (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 121- 38. Véase también Michel Fabre, "Richard Wright y los existencialistas franceses", *MELUS* 5 (1978): 39-51; y Nina Kressner Cobb, "Richard Wright: Exile and Existentialism", *Phylon* 40 (1979): 362-74.
 136. Este ideal existencialista de libertad también se extendía, para Wright, al ámbito político, donde uno elige aliados y enemigos. Véase Lori J. Marso, "Solidarity sans Identity: Richard Wright and Simone de Beauvoir Theorize Political Subjectivity", *Contemporary Political Theory* 13 (2014): 242-62.
 137. Wright, introducción a *Black Metropolis*, xvii.
 138. Wright, *Black Power*, 168.
 139. Wright, *Black Power*, 38.
 140. Wright, *Black Boy* (*American Hunger*), 130.

-
141. Wright, "I Choose Exile".
142. Wright, White Man, Listen!, 647.
143. Para una polémica pero sugerente discusión de Wright sobre el género, véase Williams, "Papa Dick and Sister-Woman".
144. Para una visión más defendible de lo que significa ser cosmopolita, véase Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).
145. He defendido una forma no raciaalista de solidaridad negra en Tommie Shelby, *We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity* (Cambridge, MA: Belknap, 2005).
146. Para un tratamiento detallado y perspicaz de los puntos débiles del enfoque de Wright sobre la descolonización y la modernización en África, véase Yogita Goyal, *Romance, Diaspora, and Black Atlantic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), cap. 4. 4.
147. Doy las gracias a Glenda Carpio, Robert Gooding-Williams, Yogita Goyal, Farah Jasmine Griffin, Lori Marso, Melvin Rogers, Werner Sollors, Josef Sorett y Jack Turner por sus útiles comentarios sobre borradores anteriores de este ensayo. Versiones de este artículo se presentaron en la Universidad de Columbia, la UCLA y la Universidad de Yale, a las que agradezco sus preguntas y comentarios.

4.- Tiempos oscuros, luz negra: Una respuesta a Yankah, Kelly y Mills

Tommie Shelby¹

“Dark Times, Black Light: A Reply to Yankah, Kelly, and Mills”, *Criminal Law and Philosophy* (2022) 16:45-55.

Resumen

Respuestas a los comentarios del simposio sobre el libro *Dark Ghettos: Injusticia, disidencia y reforma*.

Palabras clave Resistencia política - Injusticia - Racismo - Desviación criminal - Castigo

Estoy enormemente agradecido a Ekow Yankah, Erin Kelly y Charles Mills por haber leído mi libro con tanta atención y por haber escrito estos reflexivos e ilustrativos comentarios¹. Todos son generosos en sus elogios de *Dark Ghettos* y extienden algunas de mis ideas en direcciones prometedoras. También plantean algunos puntos de desacuerdo y crítica. Agradezco esta oportunidad de responder y, espero, estimular la reflexión y el debate. No intentaré ofrecer una respuesta exhaustiva, punto por punto, a todas las críticas planteadas. Más bien abordaré algunos de los puntos e ideas más importantes y, de paso, aclararé lo que yo mismo consideré que hacía en el libro.

Estoy tan de acuerdo con lo que argumenta Yankah que mis comentarios sobre su ensayo son sobre todo una nota de agradecimiento. Se propone examinar la relación entre los ciudadanos favorecidos y el derecho penal en condiciones injustas. Se trata de un tema valioso y poco estudiado, y me gustaría haber hablado más de él en *Dark Ghettos*.

Al reflexionar sobre la resistencia a la injusticia, me baso en gran medida en la idea de que tenemos el deber de justicia no sólo de apoyar instituciones justas, sino también de ayudar a que se produzcan acuerdos sociales justos allí donde no se consiguen. Yankah señala con razón que esta idea es vaga y, por tanto, ofrece una orientación limitada sobre cómo debemos responder a la injusticia. Tampoco explica por qué tenemos más motivos para resistirnos a las injusticias en nuestra propia sociedad que a las que se producen en otros lugares. El deber de justicia tampoco explica por qué los más favorecidos en una sociedad injusta tienen más responsabilidad de resistirse a la injusticia que los más agobiados por ella.

Para mejorar nuestra comprensión de estas cuestiones, Yankah añade dos puntos clave. Señala que el valor de lo que consiguen los aventajados de la sociedad (y presumiblemente la autoestima adquirida con ello) se degrada por el hecho de que estos logros se producen dentro de un sistema fundamentalmente injusto. Estos beneficios, sobre todo cuando son materiales,

constituyen un enriquecimiento injusto. Entre estos beneficios se incluye el estar en gran medida aislado de las duras y arbitrarias sanciones del sistema de justicia penal. El segundo punto es que este sistema social injusto opera, a través de la ley, en nombre de los favorecidos. Esto les hace cómplices del daño causado a los oprimidos. Enfrentados a estas realidades, los más favorecidos de la sociedad tienen razones de peso para aceptar estos beneficios injustos sólo cuando al hacerlo alivian las cargas de los oprimidos o les ayudan a acercarse a una ciudadanía igualitaria. También tienen razones para repudiar y disentir abiertamente del derecho penal y sus mecanismos de aplicación típicos, que con demasiada frecuencia arruinan la vida de los habitantes de los guetos y de otras personas.

Sin embargo, no es sólo el hecho de que los privilegiados hayan obtenido beneficios mal habidos o de que el Estado actúe en su nombre lo que debería configurar su respuesta a la injusticia sistémica o lo que les confiere mayores responsabilidades para resistir la injusticia en su sociedad. Los injustamente favorecidos están en condiciones -por su mayor poder, recursos y capital social- de hacer más para reformar su sociedad. No se limitan a la protesta simbólica, como muchos marginados, sino que pueden, si así lo desean, iniciar y ayudar a conseguir un cambio significativo.

Sobre este último punto, creo que el deber de justicia ayuda a explicar una característica crítica de la ética política y la resistencia. Renunciar a las ventajas injustas y repudiar la injusticia, por sí solas, serían un modo de resistencia demasiado egoísta, una forma de intentar mantener las manos limpias, que puede no conducir a la necesaria transformación estructural. Es cierto que, en la medida de lo posible, deberíamos evitar participar en la injusticia y cooperar con ella. Pero el deber de justicia nos llama a co-crear y mantener colectivamente instituciones justas, a moldear conjuntamente las normas públicas que dan forma a nuestros proyectos de vida. Es un deber positivo, aunque impreciso.

Una vez más, el tratamiento que hace Yankah de las responsabilidades de los injustamente favorecidos es perspicaz y, creo, básicamente correcto. Sin embargo, Yankah piensa que centrarse en las obligaciones de los oprimidos es un error y mucho menos imperativo que aclarar las obligaciones de los privilegiados. Mi primera respuesta, sin duda previsible, es decir: "¿Por qué no hacer ambas cosas?". Pero permítanme explicar por qué creo que es esencial plantear preguntas inquisitivas sobre la ética política de los oprimidos, aunque la pregunta de Yankah pueda ser más apremiante. Ofrezco cuatro razones.

Algunas personas, incluso algunas de raza negra, intentan explicar las miserables condiciones del gueto argumentando que los negros pobres de las ciudades se comportan de forma irresponsable y no cumplen con sus responsabilidades como ciudadanos, incluso con respecto a sus propios hijos. La validez de esta explicación es, en parte, una cuestión empírica. Pero también es en parte una cuestión normativa sobre qué responsabilidades tienen los pobres del gueto. Dejar sin respuesta esta cuestión normativa invita a los más favorecidos a considerar que su buena fortuna es merecida y puede animar a los desfavorecidos a considerar su situación como culpa suya. Ambas tendencias refuerzan el statu quo.

Como bien subraya Yankah, los habitantes de los guetos y los ciudadanos favorecidos mantienen una relación asimétrica con la estructura básica de su sociedad. Esta asimetría tiene implicaciones para la moral política que deberíamos intentar comprender para evitar diagnósticos erróneos de los problemas sociales.

Sin duda, admiro la resistencia y el espíritu de lucha de los oprimidos, pero no sólo eso. Me interesa la división de clases entre los negros como grupo social y sus implicaciones para el futuro y el potencial progresista de la política negra. La persistencia del gueto (sobre todo después de tener un Presidente y un Vicepresidente negros) amenaza la solidaridad negra tradicional. La élite negra y los pobres negros no pueden mantener la solidaridad si la primera

considera que los segundos han defraudado al grupo. Explicar por qué el desafío de los pobres del gueto a las normas legales e informales es a veces razonable pretende ser una contribución al mantenimiento de una frágil unidad de grupo en estos tiempos oscuros.

La simpatía que las personas más favorecidas muestran a veces hacia los pobres del gueto puede conducir a un desagradable paternalismo liberal que niega la agencia moral y política de los oprimidos. Esto incluye negarse a reconocer que los injustamente desfavorecidos a veces perjudican gravemente a otros, incluidos otros que están igualmente oprimidos. Podemos verlo cuando los críticos sociales condenan enérgicamente el sistema de justicia penal, pero se muestran evasivos ante los problemas reales de la delincuencia en los guetos. Algunos de estos delitos, sostengo, son defendibles. Pero muchos no lo son. Creo que hay formas admisibles e inadmisibles de que los oprimidos respondan a la injusticia sistémica, y creo que intentar resolver estas cuestiones morales está en consonancia con lo mejor de la tradición política negra.

De hecho, articular y defender una ética del oprimido es quizá la contribución más significativa de la tradición política negra a la teoría política. Nuestros pensadores más importantes no se limitaron a identificar medios o estrategias eficaces para la liberación. Tampoco se limitaron a defender una visión de un mundo justo y pacífico. También se preocuparon por comprender cómo vivir una vida moral en condiciones de opresión. Dado que la verdadera emancipación era un objetivo a largo plazo y que sería extremadamente difícil de alcanzar incluso a lo largo de muchas generaciones, sabían que era imperativo identificar los principios, valores y rasgos de carácter que los pueblos negros debían adoptar (y cuáles debían rechazar) si querían, no sólo sobrevivir, sino vivir con dignidad y un sentido de propósito moral.

Erin Kelly retoma mi argumento de que la injusticia sistémica puede comprometer la legitimidad de la autoridad de la ley y la posición moral del Estado para condenar las infracciones penales. Observa, con razón, cierta ambigüedad en mi tratamiento de estas cuestiones. Hay dos cuestiones. ¿La injusticia sistémica anula (o compromete de otro modo) *todas* las obligaciones cívicas o sólo *aquellas* partes de la ley que son injustas? ¿La injusticia sistémica anula (o compromete de otro modo) la obligación de todos los ciudadanos de cumplir la ley (pertinente) o sólo la de aquellos que se ven injustamente desfavorecidos?

Creo que cuando una estructura social es suficientemente injusta (lo que a veces llamo "más allá de los límites de la injusticia tolerable"), la ley como tal no tiene autoridad vinculante sobre aquellos sobre los que reclama jurisdicción. El propio ordenamiento jurídico carece de legitimidad. Por supuesto, puede haber (y probablemente habrá) leyes que sería correcto cumplir, ya sea porque la ley prohíbe actos que uno no debería hacer de ninguna manera o porque el cumplimiento general de la ley hace algún bien (por ejemplo, coordina la acción colectiva necesaria o mantiene el orden). También observo que en algunas sociedades, quizá incluso en Estados Unidos, habrá dimensiones de la sociedad que sean profunda y gravemente injustas, mientras que otras partes son razonablemente justas. A la hora de decidir si desobedecer o no una ley en tales circunstancias, uno querrá actuar de modo que se preserven los aspectos justos del sistema y evitar acciones que dificulten la reforma de los aspectos injustos. Puede que la ley carezca de la autoridad moral para esperar un cumplimiento general, pero nuestro deber de justicia nos aconseja que seamos juiciosos a la hora de responder a esta falta de legitimidad. Nuestro deber de corregir la injusticia y aliviar la carga de los oprimidos puede aconsejar el cumplimiento de leyes razonablemente justas.

Aunque me centro en las obligaciones y deberes de los oprimidos, entiendo que cuando un Estado carece de autoridad legítima, las obligaciones de todos los ciudadanos de cumplir las exigencias de la ley se ven comprometidas, no sólo las de los injustamente desfavorecidos. El argumento del juego limpio (o reciprocidad) pretendía defender a los pobres del gueto de la acusación de irresponsabilidad cívica. No pretendía sugerir que los injustamente favorecidos o privilegiados siguieran estando plenamente vinculados al sistema injusto. Pero, como subraya

Yankah, los miembros de una sociedad están situados asimétricamente dentro de un sistema social injusto -algunos muy favorecidos, otros marginados- y, por tanto, deben responder a estos fallos morales de su sociedad en consecuencia. Los que no están oprimidos tienen una carga menos pesada y más recursos a su disposición, por lo que pueden permitirse hacer más para corregir estos fallos y tolerar más fácilmente los defectos del sistema. El sistema no puede atentar contra su autoestima tratándoles como ciudadanos menos que iguales. Por lo tanto, tienen menos motivos para causar desórdenes o alterar las expectativas de los demás, a menos que tales transgresiones alivien el sufrimiento o hagan que la sociedad sea más justa. Las cargas injustas que deben soportar los oprimidos les dan más licencia para desafiar las exigencias legales, incluso cuando ese desafío no haga que la sociedad sea más justa.

Kelly esgrime el convincente argumento de que los miembros privilegiados de la sociedad no sólo se benefician más de los acuerdos injustos que los desfavorecidos, sino que también tienen más voz a la hora de configurar la sociedad a través de la ley. Esta asimetría ayuda a explicar por qué los ciudadanos favorecidos están más vinculados a la ley, dado su papel en su creación y su capacidad para cambiarla. Los injustamente desfavorecidos suelen carecer de poder político y, dado su limitado papel en la creación de la ley, tienen muchas menos razones para considerarla autoritaria sobre ellos.

En su ensayo para este simposio y en otros trabajos, Kelly ha argumentado enérgicamente contra las teorías retributivas del castigo y ha expuesto los límites de la culpabilidad.² Es cierto que no expongo argumentos contra el retributivismo. Pero tampoco creo que apoye implícitamente ninguno de sus principios básicos. Tal y como yo lo veo, las teorías retributivas del castigo suelen hacer tres afirmaciones principales:

- (1) La tesis del desierto: Los culpables de faltas graves *merecen* soportar algún sufrimiento o privación.
- (2) La tesis de la proporcionalidad: Los culpables deben sufrir en *proporción* a la depravación moral de sus actos ilícitos.
- (3) La tesis del valor intrínseco: Castigar a los culpables no es un mal necesario para promover la seguridad, sino un *bien intrínseco* (por ejemplo, un requisito de la justicia). Es decir, es bueno independientemente de las consecuencias sociales beneficiosas que puedan derivarse de ello.

No creo que mis afirmaciones sobre el valor de condenar y sancionar públicamente las infracciones graves de la ley me comprometan con ninguna de estas afirmaciones.

Creo que, en condiciones justas, el juicio de culpabilidad puede funcionar como condena pública de un acto ilícito. Veo los aspectos comunicativos del juicio de culpabilidad como una cuestión que dice que (1) el acusado infringió la ley, (2) es culpable, responsable o culpable (es decir, no tiene una excusa adecuada) de esta infracción de la ley, y (3) el público desapruueba enérgicamente esta conducta y reafirma su compromiso con la ley que la prohíbe. No creo que el juicio formal de culpabilidad implique culpa, si "culpa" implica aquí que la persona condenada merece sufrir. Por supuesto, sería un error condenar o castigar a una persona si no hubiera cometido el delito del que se le acusa o si tuviera una excusa adecuada para actuar como lo hizo. Cada uno debe tener una oportunidad adecuada para evitar tales censuras o penas.

En la medida en que el público culpa a la persona condenada, está simplemente tratando a la persona como un objeto apto de valoración moral negativa.³ El público no está diciendo necesariamente que la persona merezca alguna pena o deba soportar algún sufrimiento o privación. Es de suponer que se compromete a desalentar o contener dicha conducta penalizándola. Además, cuanto más urgente sea prevenir el tipo de fechoría, más severa puede ser justificadamente la pena, siempre que sea razonable creer que servirá para prevenir tales

delitos. Cuando me opongo al retributivismo, me opongo a la idea de que las personas merezcan sufrir por sus delitos. No por ello rechazo la idea de que las personas sean a veces culpables de sus fechorías o no puedan ser criticadas públicamente por su conducta ilícita. Pero me gustaría enfatizar que no creo que la *sanción* por una conducta ilícita censurable se entienda mejor como la forma que tiene el público de comunicar su desaprobación o el grado de su condena. La sanción es más defendible cuando se utiliza como medida para prevenir y controlar el delito, no como dispositivo de comunicación moral.

Kelly también aborda de forma productiva mi idea de "disidencia impura", y he aprendido de ella y, en su mayor parte, acojo con satisfacción el uso que hace de ella. Sin embargo, hay un par de puntos que me gustaría aclarar. En primer lugar, Kelly trata el autorrespeto en gran medida como una cuestión de autoestima. (Rawls, por ejemplo, utiliza los dos términos indistintamente, pero yo no.) Tal y como yo lo concibo, la disidencia impura no es una cuestión de mejorar la autoestima. Es una cuestión de afirmar el propio valor moral, de mantener la fe en un voto de solidaridad con un grupo oprimido y de negarse a considerar al Estado como (plenamente) legítimo, incluso desafiando sus mandatos cuando proceda. Por supuesto, se puede ganar autoestima con esta disidencia, y muchos lo hacen. Sin embargo, ése no es el punto moral, sino simplemente un subproducto psicológico beneficioso de una conducta y unas actitudes éticamente dignas.

Kelly también dice lo siguiente "Dado que la disidencia impura no forma parte de un plan para cambiar las políticas sociales, las prácticas, las relaciones o las instituciones, hay un sentido básico en el que no es un acto político, o así lo argumentaría yo. Es un acto moral que carece de sentido político. Es la afirmación moral de la dignidad individual desconectada de la acción social o de una visión colectiva de cambio". No puedo estar de acuerdo con esta caracterización. Acepto que la disidencia impura es un acto moral, pero tiene un sentido político y es un acto político en un sentido relativamente directo. Es una respuesta directa y desafiante al uso ilegítimo del poder del Estado, a la injusticia política y a la desigualdad socioeconómica. No es un mero acto catártico. Tampoco es una capitulación ante la injusticia. El disenso impuro es una reacción autoconsciente a los fallos de la estructura básica de la sociedad, no sólo a las injusticias interpersonales o al fracaso ocasional de los funcionarios públicos. También tiene una dimensión de acción colectiva, ya que se basa en la solidaridad de grupo y el sentido de la justicia. Es una postura política que suele ser menos optimista sobre un cambio social significativo que otras respuestas a la injusticia. Pero una perspectiva menos esperanzadora no siempre está injustificada.

Charles Mills argumenta extensamente que mi proyecto, aunque exitoso en sus argumentos principales, no puede describirse adecuadamente como "rawlsiano" porque utilizo las ideas de Rawls de formas que Rawls no aprobaría. En concreto, sostiene que Rawls no creía que su teoría pudiera aplicarse a sociedades racistas y, por tanto, la idea misma de una estructura básica racista no encaja en su marco. O bien Rawls pensaba erróneamente que la sociedad estadounidense no era racista o, en la medida en que pensaba que sí lo era, no se le podía aplicar la justicia como equidad. Además, Mills argumenta que el paradigma rawlsiano, moldeado como está por "la demografía abrumadoramente blanca de la profesión" de la filosofía, se centra casi exclusivamente en la teoría ideal y trata los problemas de injusticia racial como en gran medida fuera de su ámbito. Además, Mills cree que reviso a Rawls hasta tal punto -en particular la relación entre teoría ideal y no ideal- que mi enfoque no puede considerarse realmente "rawlsiano".

Debo empezar diciendo que no tengo ningún interés particular en presentar mi historia del gueto como "rawlsiana". Me baso en la obra de Rawls para desarrollar mis argumentos. Las principales ideas que extraigo de la justicia como equidad son: (a) la primacía normativa de la estructura básica para las cuestiones de justicia, (b) la utilidad metodológica de la distinción entre teoría

ideal y no ideal, (c) la reciprocidad como valor político fundamental y requisito para la legitimidad política, (d) el deber de justicia como componente central de la ética política, y (e) la justa igualdad de oportunidades como requisito para la igualdad cívica. No me baso en el controvertido principio de la diferencia. En términos más generales, sin embargo, me baso en la tradición liberal-igualitaria más amplia, que, debo añadir, incluye a muchos pensadores negros. También me baso en el marxismo, el feminismo y el nacionalismo negro, como he hecho en mis trabajos anteriores. Este enfoque de múltiples tradiciones es parte de la razón por la que acepto no sólo la designación de "igualitarista radical negro", sino también la etiqueta de Mills de "liberal radical negro".

Tomemos como ejemplo mi tratamiento del respeto a uno mismo. Aquí invoco a Rawls y a Kant. Pero mi interpretación de ese valor debe tanto a la tradición política negra más amplia, donde la idea es central. El respeto por uno mismo ha desempeñado durante mucho tiempo un papel importante en la resistencia negra a la injusticia. Abolicionistas negros como David Walker, Maria Stewart, Martin Delany, Harriet Jacobs y Frederick Douglass destacaron su importancia. También lo hicieron W.E.B. Du Bois, Ida B. Wells y Martin Luther King, Jr. Cuando te tratan de forma rutinaria como si no tuvieras valor o no tuvieras tanto valor como los demás, es esencial que reafirmes tu posición de igualdad y tu valor como agente moral digno de respeto. Debes alzar la voz y proclamar: "Las vidas de los negros importan". De lo contrario, es probable que se instalen el servilismo y la vergüenza. O puede que se adapte a su posición subordinada, tolerando los malos tratos y tal vez incluso maltratando a otros que están igualmente oprimidos. No cabe duda de que a los aliados potenciales les costará confiar en quienes carecen de autoestima para mantenerse firmes en la campaña por la justicia, sobre todo cuando las cosas se ponen difíciles.

Pero permítanme preguntarme si mi enfoque no está en consonancia con la teorización rawlsiana sobre la justicia y, en caso afirmativo, de qué manera. Mills afirma que la formación y socialización en la filosofía política profesional expone a los no iniciados a ciertos ejemplos (por ejemplo, *A Theory of Justice*) que se espera que los estudiantes emulen, que establecen los términos del debate, y que indican (quizás sutilmente) lo que se puede ignorar con seguridad. Si esta evaluación es correcta, entonces la inversión de Mills en considerar mi libro como no realmente rawlsiano es desconcertante. Si *Dark Ghettos* llegara a ser considerado un ejemplo en filosofía política, ¿no nos situaría esto -a aquellos de nosotros preocupados por abordar la injusticia racial- en un camino más prometedor? La filosofía política dominante incluiría entonces la reflexión y sistematización de lo que Mills llama "costumbres negras oscuras". Por supuesto, el paradigma dominante no se derribaría o trascendería, pero se ampliaría enormemente, abriendo espacio para un trabajo vital que ha sido tradicionalmente excluido o descuidado.

Un desarrollo de este tipo podría no satisfacer a Mills, ya que él querría que diéramos la espalda a la teoría ideal rawlsiana en favor de la teoría no ideal. Sin embargo, no entiendo la insistencia de Mills en que tenemos que elegir entre la teoría ideal y la no ideal.⁴ Ambas tienen su lugar y, de hecho, son complementarias, como intento demostrar en *Dark Ghettos* (véanse los capítulos sobre la familia y el trabajo). Aunque el trabajo de Rawls se centró principalmente en la teoría ideal, afirma claramente que "la idea de una sociedad bien ordenada también debería proporcionar cierta orientación a la hora de pensar en la teoría no ideal y, por tanto, en los casos difíciles de cómo hacer frente a las injusticias existentes. También debería ayudar a aclarar el objetivo de la reforma y a identificar qué errores son más graves y, por lo tanto, más urgentes de corregir".⁵ Rawls no se opone en modo alguno a la teoría no ideal.

Mills interpreta que Rawls dice que su teoría sólo se aplica a las sociedades democráticas modernas, por lo que considera que las sociedades racistas quedan fuera del alcance de su teoría. ¿Qué significa que una teoría se "aplique" a un (tipo de) sociedad? Rawls piensa ciertamente que las sociedades aristocráticas, de castas, esclavistas y racistas son *injustas*. Los principios que rigen estas sociedades no serían elegidos por personas racionales, libres e iguales

desde la posición original. La restricción de aplicación que señala Mills se entiende mejor, creo, como parte del proyecto de Rawls de identificar principios de razón pública implícitos en la cultura política democrática. Estos principios (que constituyen una concepción "política" de la justicia) estarían respaldados por un consenso superpuesto de concepciones razonables de la justicia y, por tanto, pueden proporcionar legitimidad y estabilidad a un régimen democrático. Sin embargo, las sociedades no democráticas, según la teoría filosófica de Rawls, siguen siendo injustas.

Rawls afirmar sin duda que, antes de la abolición de la esclavitud y la caída del régimen de Jim Crow, Estados Unidos era profundamente injusto según los criterios de la justicia como equidad o cualquier otra teoría plausible de la justicia. En la medida en que Rawls dijera que Estados Unidos no es ahora una sociedad racista, esto sólo podría significar que su constitución no es explícitamente racista, no que no haya prácticas racistas que configuren la sociedad y sus instituciones básicas. Esta posición sería coherente con la afirmación de los defensores del Poder Negro de que en la era posterior a los derechos civiles el racismo manifiesto ya no era típico, sino que el racismo institucional encubierto era ahora la forma dominante de racismo en EE.UU. Y he intentado mostrar en otro lugar cómo encaja la idea del racismo institucional en el marco de Rawls.⁶

Pero digamos que Mills tiene razón en que Rawls no pensaba que Estados Unidos fuera una sociedad racista. No veo cómo esto me impediría utilizar las ideas de Rawls para explicar que la sociedad es, de hecho, racista. ¿Tiene un marxista que creer todo lo que Marx dice en *El Capital* sobre la sociedad británica del siglo XIX? ¿No podría ser "marxista" la teoría de uno aunque pensara (como yo) que Marx estaba fundamentalmente equivocado tanto sobre el significado de la teoría moral para la lucha socialista como sobre la utilidad de la teoría laboral del valor para establecer que el capitalismo es explotador?

Pero quizá Mills piense que mi alejamiento de Rawls es comparable a que un marxista insista en que el materialismo histórico es falso o que el capitalismo es la plena realización de la libertad humana. Así, por ejemplo, en otra línea de argumentación, Mills afirma que la teoría de Rawls fue concebida explícitamente para sociedades que pueden entenderse como "empresas cooperativas para el beneficio mutuo", pero que una sociedad profundamente racista (por no hablar de una sociedad esclavista) no puede entenderse así. La concepción de Rawls de la sociedad es ciertamente central en su marco teórico, la "idea más fundamental en [su] concepción de la justicia", según Rawls.⁷ Sin embargo, aquí creo que Mills se equivoca en su interpretación. Rawls no ofrece una concepción sociológica de la sociedad para explicar cómo son las sociedades. Su concepción de la sociedad es una idea moral que pretende ser, no una descripción de las sociedades existentes o históricas, sino una forma útil y familiar de enmarcar las cuestiones de moralidad política que pretendía abordar. Un sistema justo de cooperación a lo largo del tiempo de una generación a la siguiente es lo que debe ser una sociedad, si quiere ser justa.

En la sección final de su ensayo, Mills discrepa de mi uso de la idea de reciprocidad. Cree que la idea, aunque moralmente correcta, tiene un valor práctico limitado para corregir la injusticia sistémica en Estados Unidos. Apelar a esta idea no dará lugar a esfuerzos colectivos multirraciales para abolir el gueto. Sostiene que, por el contrario, las "costumbres oscuras blancas" imperantes en Estados Unidos llevarán a la mayoría de los blancos a interpretar que la reciprocidad ya se ha cumplido con respecto a los ciudadanos negros. Los ciudadanos blancos, sostiene Mills, se resentirán de hecho por la afirmación de que los ciudadanos negros siguen siendo tratados injustamente y considerarán la disidencia impura negra como inmoral, irresponsable y confirmación de la inferioridad negra.

No me importaría admitir que las consideraciones de justicia no mueven a todo el mundo, sobre todo cuando actuar en consecuencia exigiría algún sacrificio de recursos, poder o posición, o amenazaría el concepto positivo que uno tiene de sí mismo. Pero la resistencia no violenta

depende, en parte, de apelar al sentido de la justicia de los demás. Estas apelaciones morales no están diseñadas para convertir a todo el mundo, sino sólo a una mayoría crítica o a aquellos con poder para marcar la diferencia. Sí, muchos son moralmente ciegos o indiferentes a las injusticias raciales y de otro tipo. Pero otros conservan un sólido sentido de la justicia y pueden ser persuadidos a cambiar de opinión mediante pruebas empíricas y consideraciones morales.

Pero incluso si sólo las formas más militantes de resistencia tienen posibilidades de éxito, la solidaridad entre los que actúan juntos en la lucha tendrá que estar arraigada, no sólo en intereses compartidos, sino en un compromiso conjunto con los principios de justicia, incluida la reciprocidad. Y aquí, incluso entre los que tienen ideas afines y están comprometidos, sigue siendo importante poner de relieve las interpretaciones y aplicaciones erróneas de los principios de justicia. Estos principios también dan a los esfuerzos militantes una dirección, un objetivo concreto que alcanzar. Puede que en las sociedades que no se describen adecuadamente como empresas cooperativas para el beneficio mutuo o en las que no existe un reconocimiento público de que todos son libres e iguales, la persuasión moral no sea la herramienta más importante para provocar el cambio. De hecho, la injusticia estructural puede ser tan grave y obvia que no se necesite en absoluto una teoría desarrollada de la justicia, sólo el poder de imponerse a las fuerzas intransigentes.

El ensayo de Mills puede dar la impresión de que *Dark Ghettos* trata principalmente de la raza o la justicia racial. Pero no es así como yo veo mi esfuerzo. El libro ni siquiera trata de los negros, al menos no en general. Trata de personas negras muy desfavorecidas que viven en grandes áreas metropolitanas. La mayoría de los negros estadounidenses no son pobres, y no todos los que son pobres viven en un gueto. Destacar cuestiones de justicia social puede arrojar luz sobre el problema de la pobreza de los guetos. Pero los guetos, como lugar de múltiples formas de injusticia, también pueden ayudarnos a comprender mejor las injusticias a las que se enfrentan muchos grupos desfavorecidos. Intento comprender la relación entre las injusticias basadas en la raza, la clase, el género y el lugar. El gueto, por tanto, es a la vez objeto y herramienta de estudio. Es un problema de justicia social que hay que rectificar, pero también una lente para ver con más claridad la naturaleza de la injusticia.

El abolicionismo del gueto, tal y como yo lo veo, no sólo ayudaría a los pobres del gueto o a los negros en general. Atacaría todas las formas de racismo (no sólo el racismo contra los negros). Exige una aplicación más estricta de la legislación antidiscriminatoria (sobre todo en materia de empleo y vivienda). Reclama un mayor apoyo a las familias, incluidas las monoparentales. Exige un reparto más equitativo de los beneficios de la cooperación económica, de los avances en productividad debidos a la tecnología y del crecimiento económico. Prohibiría un código fiscal que permita grandes transferencias intergeneracionales o concentraciones de riqueza. Buscaría un salario mínimo vital y el derecho a un mínimo social incondicional.

Mills y yo no conceptualizamos la justicia correctiva del mismo modo. Él tiene en mente principios que compensan a las víctimas por los daños que han sufrido debido a la injusticia o que eliminan obstáculos para que aprovechen plenamente las libertades y oportunidades de que disponen. Yo los llamo principios de rectificación, y sin duda forman parte de la justicia correctiva. Pero creo que no agotan la categoría. También hay principios de reforma y revolución. Son las normas utilizadas para evaluar la justicia de un acuerdo social y nos indican cuándo la injusticia es tan profunda y generalizada que debe considerarse la rebelión y la reconstrucción radical. También especifican los objetivos de la reforma social: nos dan una norma para determinar cuándo se ha solucionado un problema de justicia social. Muchos filósofos políticos de la corriente dominante se han preocupado por la justicia correctiva en ese sentido. Aunque estoy de acuerdo en que nuestro subcampo se beneficiaría de una mayor atención a las cuestiones de rectificación.

Mills abre su debate basándose en mi libro y en su título para hablar de la "guetización" del trabajo filosófico sobre la raza y la justicia correctiva. No tengo nada en contra de sus opiniones

al respecto. Así que concluyo con un breve comentario mío. Quizá mi libro pueda leerse como una forma de disidencia impura de las prácticas dominantes en la filosofía académica. Transgredo algunas de las normas de la profesión como forma de protesta. ¿Qué normas transgredo? Me ensucio las manos involucrándome en el desordenado mundo real. No me limito a especificar los principios ideales de la justicia, sino que estoy dispuesto a decir abiertamente que nuestra propia sociedad es, según esos criterios, profunda e intolerablemente injusta. No considero mi vocación de filósofo como una vocación aislada, sino que me relaciono con colegas de otras disciplinas y considero sus contribuciones dignas de seria atención y estudio. Considero que la vida de los negros es un tema adecuado para la reflexión y el estudio filosóficos, y para ello recurro libremente y sin disculparme a la tradición intelectual negra. Elijo las cuestiones que voy a tratar, no siguiendo debates trillados en revistas de filosofía, sino reflexionando sobre el mundo que me rodea.

Postscriptum

Charles W. Mills falleció el 20 de septiembre de 2021 a la edad de 70 años. Su inesperada muerte ha supuesto un duro golpe para muchos filósofos y una enorme pérdida personal para mí. El trabajo de Mills ha sido una enorme inspiración para muchos, tanto dentro como fuera de la filosofía. Se puede afirmar con seguridad que sus vastos escritos y sus memorables (y a menudo increíblemente divertidas) conferencias públicas han cambiado el campo de la filosofía política. *The Racial Contract* (1997), su primer libro, es hoy un clásico en la materia y se enseña en un amplio abanico de cursos. Sus contribuciones a la filosofía de la raza y a la filosofía africana son bien conocidas, emuladas y justamente celebradas. Además, el propio Mills fue un mentor amable, generoso, comprensivo y leal con numerosos jóvenes investigadores que se iniciaban en este campo, entre los que me incluyo.

En mis escritos publicados, he tratado de basarme en la obra de Mills y, en ocasiones, comprometerme críticamente con ella. Nuestros desacuerdos filosóficos son en gran medida disputas internas o familiares. Compartimos un parentesco filosófico distintivo, arraigado no sólo en nuestras experiencias comunes como filósofos negros en un mundo filosófico blanco (como podría haber dicho Mills), sino también en nuestro esfuerzo común por extraer ideas de marxismo y el liberalismo para desarrollar la filosofía política afro-moderna. Me resulta doloroso aceptar que el comentario al que aquí respondo puede ser el último compromiso de Mills con mi trabajo. Pero estoy realmente agradecido de tenerlo. Estoy aún más agradecido por haber conocido a un hombre tan grande, por haber disfrutado a menudo de su malvado ingenio, por haber aprendido de él y por haber podido contarle entre mis queridos amigos.

Notas

1. Véase Ekow Yankah, "Whose Burden to Bear? Privilege, Lawbreaking and Race," *Criminal Law and Philosophy* (este volumen); Erin Kelly, "The Ethics of Law's Authority," *Criminal Law and Philosophy* (este volumen); y Charles W. Mills, "Dark Mores: Some Comments on Tommie Shelby's *Dark Ghettos*," *Criminal Law and Philosophy*.
2. Véase Erin Kelly, *The Limits of Blame: Rethinking Punishment and Responsibility* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2018).
3. Véase T. M. Scanlon, *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), cap. IV. 4.

-
4. Véase Tommie Shelby, "Racial Realities and Corrective Justice: A Reply to Charles Mills", *Critical Philosophy of Race* 1.2 (2013): 145-162.
 5. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), p. 13.
 6. Tommie Shelby, "Race and Social Justice: Rawlsian Considerations", *Fordham Law Review* 72 (2004): 1697-1714. Véase también Tommie Shelby, *Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2016), pp. 22-35.
 7. Rawls, *Justice as Fairness*, p. 5.

5.- El marxismo afroanalítico y el problema de la raza

Tommie Shelby

"Afro-Analytical Marxism and the Problem of Race," Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 95 (2021): 37-60.

Discurso presidencial pronunciado en la centésimo decimoséptima reunión de la División Este de la Asociación Filosófica Americana el 16 de enero de 2021. La reunión se celebró virtualmente debido a la pandemia de coronavirus.

Introducción

La filosofía africana, en cuanto a su temática y cuestiones básicas, atraviesa subcampos tradicionales: la filosofía moral y política, obviamente, pero también la metafísica y la epistemología, la estética y la historia de la filosofía. Como área de investigación y escritura filosófica, la filosofía africana se caracteriza por el pluralismo metodológico y, a menudo, por una reflexión explícita sobre el método. De hecho, la filosofía africana es metodológicamente consciente de sí misma de un modo que otras áreas de la filosofía no suelen tener.

Esta autoconciencia metodológica no debería sorprender. Muchas figuras canónicas de la filosofía occidental han tenido prejuicios abiertos y profundos contra los africanos y las personas de ascendencia africana. Gran parte de lo que generalmente se considera la tradición "occidental" ha sido un ataque a la humanidad negra y, en particular, a la inteligencia y la racionalidad negras. Además, debido al racismo contra los negros, los practicantes de la filosofía africana trabajan bajo la sospecha de que los negros no son capaces de filosofar, al menos no a un nivel de sofisticación o profundidad que justifique un estudio serio y un compromiso crítico. Históricamente, y en gran medida incluso ahora, la disciplina filosófica ha sido inhóspita para los filósofos negros, sobre todo cuando no nos ajustamos a las expectativas metodológicas y a las convenciones de escritura dominantes. Dentro de la profesión académica de la filosofía, la reflexión sobre la "condición humana" con demasiada frecuencia no incluye las experiencias y percepciones de los pueblos de África y su diáspora más amplia.

Los intelectuales negros que eligen la filosofía como vocación, a pesar de su accidentado pasado y presente, desconfían a menudo de sus métodos reconocidos y se interesan menos por sus preocupaciones tradicionales. Los filósofos africanos suelen mirar con escepticismo, cautela y, a veces, hostilidad lo que hoy se considera la filosofía dominante en el mundo académico.

Así, algunos han recurrido a las fuentes de sabiduría y los métodos de reflexión de las sociedades africanas precoloniales. Otros se remiten a métodos e ideas que se han forjado en los movimientos de resistencia negra. Otros han intentado ampliar el canon filosófico para incluir a

más pensadores negros, sobre todo a los que no encajan en el molde tradicional del filósofo occidental. Luego están los que recurren a tradiciones filosóficas que se centran explícitamente en acabar con la opresión basada en grupos. Los métodos que están firmemente anclados en el objetivo de lograr la justicia y la libertad para los más oprimidos -como el marxismo y la teoría crítica- se miran con algo menos de recelo, incluso cuando estos métodos son de origen europeo.

A veces he tenido este escepticismo metodológico o he experimentado esta ansiedad. A veces me ha preocupado haber confiado en métodos comprometidos, métodos contaminados por el racismo, métodos que son intrínsecamente conservadores, que no están suficientemente vinculados a objetivos emancipadores, que son en gran medida inaccesibles para la gente negra corriente y, por tanto, elitistas. Sin embargo, debo confesar que, con el tiempo, he llegado a sentirme como en casa dentro de la filosofía analítica dominante (interpretada aquí en sentido amplio como un enfoque general del pensamiento y la escritura, no como un conjunto de compromisos doctrinales específicos). Esta actitud, esta sensación de relativa comodidad, exige una explicación, si no una defensa. Como ha señalado Paul Taylor, "los filósofos analíticos [como Bernard Boxill y Michele Moody-Adams] . . . normalmente se han contentado con hacer el trabajo del pensamiento africano y normalmente se niegan a permitirse una reflexión metafilosófica sobre la idoneidad de sus recursos conceptuales y metodológicos".¹

Mi principal objetivo será explicar por qué considero que los enfoques analíticos de la filosofía africana son adecuados y apropiados para los tipos de problemas o cuestiones que suelen preocupar a los filósofos africanos. Ya he intentado algo parecido en otra ocasión, centrándome en la obra de Boxill y en la tradición liberal.² En esta ocasión, ofrezco esta explicación a través del compromiso con el marxismo, el radicalismo negro y lo que Leonard Harris ha denominado acertadamente "filosofía nacida de la lucha", es decir, filosofía arraigada en la cultura de grupos sociales que luchan juntos por la supervivencia y la liberación.³ Estos son enfoques que he tratado en otras ocasiones de sintetizar en una filosofía social y política general, lo que aquí llamo "marxismo afroanalítico".

Recientemente, la filosofía de la raza se ha convertido en un subcampo reconocido de la filosofía académica. Algunos de estos trabajos tienen sus raíces en la filosofía africana, se solapan con ella o se inspiran en ella. Otros no tienen nada que ver. La filosofía de la raza y la filosofía africana, aunque a menudo se agrupan, son áreas de investigación distintas (aunque relacionadas). Algunos filósofos, como yo, trabajan en ambos subcampos y tratan de establecer conexiones fructíferas entre ellos y otras áreas de la filosofía, como la filosofía política y la epistemología.

Por supuesto, no existe un único problema filosófico de la raza, ni siquiera en la filosofía analítica. Por ejemplo, existe un animado debate sobre qué es el concepto de raza y sobre si hay razones para creer que existen razas. Hay debates sobre cuál es la mejor manera de conceptualizar el racismo, sobre qué tiene el racismo que lo hace objetable y sobre cuál es la mejor manera de responder al problema del racismo. Hay desacuerdo sobre si las llamadas identidades raciales están arraigadas en la ilusión de una diferencia racial inherente. Y existe una controversia sobre si la "solidaridad racial" es siempre racista o contraria a la consecución de la justicia. Un objetivo secundario de este discurso, por tanto, es aclarar cómo concibe el marxista afroanalítico los problemas de raza.

Marxismo analítico

Desde mi primer encuentro con el marxismo en la universidad, me atrajo su crítica de la explotación económica, en particular la explotación del trabajo manual. Este enfoque es apto

para diagnosticar elementos clave de la condición negra. Las experiencias de los pueblos de ascendencia africana en el mundo moderno, desde la trata transatlántica de esclavos hasta la actualidad, han estado profundamente marcadas por la brutal extracción de mano de obra involuntaria. Esta explotación laboral ha servido en gran medida para aumentar la riqueza, el consumo material, el ocio y el poder de los pueblos de ascendencia europea.

También me atraen desde hace tiempo la teoría y la crítica marxistas de la ideología. Las ideologías, en mi opinión, son sistemas de creencias ampliamente extendidos que funcionan para disfrazar o tergiversar realidades sociales importantes y, por tanto, para provocar o reforzar la opresión estructural. Los marxistas tradicionales se han centrado principalmente en desacreditar y atacar las ideas "burguesas", el nacionalismo, el pensamiento religioso y el fascismo. Pero el marco básico también puede aplicarse al racismo⁴.

Parte de lo que admiro de la filosofía analítica es el gran valor que concede a la claridad conceptual, el rigor lógico y la argumentación detallada. Ahora bien, a veces se hace demasiado hincapié en estas virtudes intelectuales o se convierten en fines en sí mismas. Y, a veces, se obtienen a costa de las virtudes estéticas y la narración convincente que se encuentran en la mejor no ficción literaria y la escritura histórica. Pero el sacrificio a veces merece la pena para obtener una mayor confianza en las propias conclusiones.

También soy partidario de que la filosofía analítica se base en cuidadosos estudios científicos para sus premisas empíricas. Las historias, los experimentos mentales, la experiencia personal, la perspicacia poética, la imaginación, la reflexión moral y la especulación tienen su lugar en la investigación filosófica. Pero estas técnicas no sustituyen a los métodos experimentales, la observación sistemática, la obtención y el análisis cuidadosos de datos y la comprobación rigurosa y repetida de hipótesis empíricas.

Algunos filósofos africanos consideran que la filosofía analítica no es suficientemente autocrítica con respecto a los métodos que emplea. Creen que sus practicantes simplemente se apoyan en el actual dominio institucional de la tradición y en la aceptación de la corriente dominante para legitimar sus esfuerzos⁵. Por ejemplo, hay cierta complacencia metodológica y vigilancia en, digamos, la revisión por pares y la contratación. Los filósofos analíticos no siempre se preguntan si los métodos que favorecen son los más adecuados para cada problema que pretenden abordar. Y con demasiada frecuencia nos mostramos reacios a aumentar nuestro conjunto de herramientas, sobre todo cuando la técnica propuesta nos resulta extraña o difícil de dominar. Pero no creo que estos defectos sean inherentes al enfoque. Además, es fundamental para la filosofía analítica reflexionar críticamente sobre la lógica, la ciencia, las matemáticas y el lenguaje como herramientas de investigación. De hecho, se trata de subcampos reconocidos en la disciplina. Sería de agradecer que más filósofos africanos investigaran en estas áreas.

Al subrayar el valor de la filosofía analítica, no estoy tomando partido en la llamada división analítico/continental ni tratando de agravarla. Como la mayoría de los filósofos africanos, soy ecuménico respecto a las tradiciones filosóficas y estoy abierto a aprender de diversos enfoques. Muchos filósofos radicales negros de renombre, como Frantz Fanon y Angela Davis, trabajan en la tradición del existencialismo o la teoría crítica, y he aprendido lecciones inestimables de ellos. El marxismo es en sí mismo una filosofía continental europea, una consecuencia del materialismo hegeliano de izquierdas. Sin embargo, estoy sugiriendo que la filosofía analítica y el marxismo pueden combinarse, y se han combinado, con buenos resultados. De hecho, fue el marxismo analítico el que acabó por convencerme de que la filosofía analítica no era intrínsecamente conservadora.

El marxismo analítico es interdisciplinario. Los marxistas analíticos más prominentes incluyen no sólo filósofos, sino también sociólogos, politólogos, historiadores y economistas.⁶ Me centraré en la concepción de G. A. Cohen de la empresa, ya que su trabajo es el más abiertamente filosófico

y ha tenido la mayor influencia en mi pensamiento. Libros suyos como *Karl Marx's Theory of History and Self-Ownership, Freedom, and Equality* son ejemplos del tipo de escritos sobre cuestiones de inspiración marxista que tengo en mente.

Según Cohen, el marxismo no tiene un método propio valioso.⁷ Los marxistas pueden, y deben, hacer uso de los métodos convencionales de la lógica, la estadística, la teoría de la elección racional, la construcción de modelos matemáticos u otros métodos convencionales de la filosofía analítica, la erudición histórica y las llamadas ciencias sociales y del comportamiento positivistas. Estas técnicas enfatizan la precisión en la exposición de las afirmaciones, la necesidad de abstracción, la utilidad del razonamiento contrafáctico y el rigor lógico en la argumentación.⁸ Por supuesto, la exposición clara y la argumentación rigurosa no siempre se logran en la teoría marxista analítica. El compromiso metodológico es una aspiración práctica y un ideal. En la medida en que se realice, esto dependerá naturalmente de la voluntad de los demás para ofrecer una crítica honesta, para exigir una mayor precisión, y para corregir errores de lógica y de hecho. También dependerá de la voluntad del teórico de prestar atención a esta retroalimentación crítica y replantearse asuntos, incluso cuestiones fundamentales. Por tanto, la consecución de estas virtudes intelectuales es siempre el producto de un esfuerzo cooperativo, no una cuestión de genio individual.

También me gustaría señalar que, aunque estoy de acuerdo en que deberíamos utilizar el repertorio de métodos contemporáneos de las ciencias sociales y las técnicas filosóficas anglófonas dominantes, deberíamos añadir a este acervo de valiosos recursos las lecciones extraídas del campo de los estudios africanos (a veces denominados "estudios negros"). Este campo no sólo hace hincapié en el conocimiento interdisciplinar, sino que pone de relieve la historia, las culturas y la política de los pueblos negros, y se centra en las consecuencias sociales y psicológicas de la trata moderna de esclavos y el imperialismo europeo, en particular las consecuencias para las personas de ascendencia africana. Una de las lecciones que he aprendido de los estudios africanos es la importancia de empezar con una pregunta o un problema bien definidos y luego elegir el método más apropiado en lugar de dejar que la formación disciplinar de cada uno dicte el método. Y creo que la ansiedad metodológica y la autoconciencia que identifiqué al principio fue en parte lo que motivó a académicos y estudiantes negros para establecer y desarrollar los estudios africanos como campo académico.⁹

El marxismo analítico es más filosófico que algunas variantes de la tradición marxista más amplia. Sus practicantes ven mucho más valor en intentar identificar, clarificar y justificar *principios básicos*, dándoles una formulación cuidadosa y buscando incansablemente posibles debilidades en ellos. Estos principios fundamentales buscados pueden ser tesis explicativas, verdades conceptuales, afirmaciones metafísicas o principios morales.

Los que se dedican a la teorización marxista analítica suelen basarse en tradiciones intelectuales y políticas distintas del marxismo. No hay razón para pensar que la tradición marxista posee los recursos necesarios para responder a todas las preguntas o resolver todos los problemas que plantea. Y desde la época en que Marx investigó y escribió, se han producido muchos desarrollos sociales sorprendentes, y nos hemos enfrentado a decepciones y oportunidades que Marx no podría haber previsto.¹⁰

Un lugar en el que los marxistas analíticos han encontrado fructífero recurrir a otras tradiciones es cuando se trata de responder a cuestiones desafiantes de moralidad política. El marxismo ha sido en su mayoría silencioso, evasivo, vago o dogmático sobre cuestiones de moralidad política. Yo solía creer que los argumentos morales contra el capitalismo y a favor del socialismo eran obvios y que sólo aquellos que eran intelectualmente deshonestos, moralmente obtusos o estaban atrapados en la ideología burguesa podían negar tales verdades evidentes.¹¹ Por lo tanto, pensaba que el papel del teórico marxista era simplemente explicar los hechos históricos y sociales relevantes (que muchos niegan o ignoran) y desacreditar las ideologías reaccionarias.

Sin embargo, llegué a pensar que la verdad moral sobre la economía política no era evidente y que era necesario emprender una argumentación normativa explícita y, en ocasiones, detallada.

Siguiendo a otros marxistas analíticos, me dediqué al pensamiento liberal-igualitario porque era mucho más avanzado y sofisticado a la hora de teorizar sobre la justicia. Esperaba aprender de sus técnicas para desarrollar una crítica de la explotación laboral bajo el capitalismo y para defender una explicación de los derechos y responsabilidades de los trabajadores. Admito que este compromiso con el pensamiento liberal-igualitario me ha hecho simpatizar más con muchos ideales y conceptos liberales, y he incorporado lo que considero que son las ideas de la tradición liberal a mi enfoque del marxismo analítico.

Entonces, ¿qué actitud adoptan los marxistas analíticos hacia la teoría heredada de Marx y otros marxistas canónicos? Cohen describe acertadamente la actitud como "compromiso sin reverencia". Lo que esto significa es que los marxistas analíticos son decididamente no dogmáticos sobre las ideas y afirmaciones marxistas tradicionales. Por supuesto, pensamos que Marx planteó cuestiones cruciales sobre nuestro mundo que exigen respuestas. Creemos que Marx tenía ideas valiosas y todavía pertinentes (por ejemplo, sobre ideología, clase, historia, capitalismo y socialismo). Y creemos que la filosofía no debe limitarse a interpretar el mundo, sino que puede y debe desempeñar un papel en su configuración para mejor.

Sin embargo, no creemos que sea sabio ni racional estar dispuesto a conformar el pensamiento propio al de Marx. La revisión y la complementación son absolutamente necesarias, sobre todo a la luz de ciertos hechos destacados. Por ejemplo, el capitalismo no se autodestruye; el conflicto de clases es mucho más complejo que una lucha entre la burguesía y el proletariado; y no existe ninguna forma de socialismo en la que podamos basar nuestros acuerdos sociales. Se necesita una nueva forma de pensar.

Sin embargo, la teoría marxista tradicional es lo suficientemente poderosa como para que intentemos defender las ideas centrales que merece la pena preservar. Pero esa defensa requiere a menudo una reconstrucción considerable para cumplir unos estándares razonables de rigor analítico. Algunas tesis clásicas se han abandonado por completo. Pero aquellas afirmaciones centrales que sobreviven al escrutinio crítico proporcionan una base racional más firme para la convicción y el compromiso.

El problema racial del marxismo

A lo largo del desarrollo del capitalismo hasta convertirse en un sistema global, la explotación económica y la dominación racial han ido de la mano. No veo cómo podemos hacer progresos fundamentales en la lucha contra la injusticia económica -un objetivo central del marxismo- sin enfrentarnos simultánea y directamente a la injusticia racial. Esta insistencia en abordar sin rodeos el nexo raza-clase, en todas sus diversas y enojosas dimensiones, es un principio básico para los radicales negros y para muchos estudiosos africanos.

Desgraciadamente, las ideas del radicalismo negro y de los estudios africanos no se han incorporado, en su mayor parte, al desarrollo del marxismo analítico.¹² Por mucho que admire y haya aprendido del trabajo de gente como Cohen, Jon Elster, John Roemer y Erik Olin Wright, me decepciona que nunca desarrollaran teorías sobre el marxismo analítico.

Los autores no han tratado el racismo y la jerarquía racial con la misma profundidad y sofisticación que la explotación económica, la justicia distributiva, la política de clases y el cambio histórico. Tampoco han tenido mucho que decir sobre el lugar de la resistencia radical negra en la lucha por la justicia social y un futuro postcapitalista. De este modo, su inestimable trabajo

adolesce del problema racial que ha plagado durante mucho tiempo tanto la teoría como la práctica en la tradición marxista.

Estoy convencido de que cualquier solución viable a los problemas raciales vendrá de la combinación de las ideas del marxismo y del radicalismo negro. También creo que una síntesis de estas dos tradiciones podría contribuir a reducir la ansiedad metodológica característica de la filosofía africana. Sin embargo, aquí el "analítico" en el "marxismo afroanalítico" es especialmente relevante. La misma mirada crítica que los marxistas analíticos lanzan sobre la tradición marxista debe lanzarse también sobre la tradición radical negra.

Dos concepciones de la tradición radical negra

Con su clásico libro de 1983, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Cedric Robinson ofreció una de las críticas más detalladas y mordaces al problema racial del marxismo.¹³ Explicaré y defenderé el enfoque marxista afroanalítico contrastándolo con la influyente interpretación de Robinson de la tradición radical negra. El *Black Marxism* no es muy conocido entre los filósofos académicos. Sin embargo, es un texto canónico para los que nos dedicamos a la filosofía africana, y plantea precisamente las cuestiones que intento destacar en este discurso.

En mi libro *We Who Are Dark* (2005), expresé mi simpatía por la idea de Robinson de una "tradición radical negra"¹⁴. Debo admitir, sin embargo, que esta simpatía era, y sigue siendo, algo ambivalente. Esta ambivalencia tiene cuatro fuentes principales: (1) la crítica agresiva de Robinson y su repudio casi total del marxismo occidental; (2) su opinión sobre lo que hace que la tradición radical negra sea "negra"; (3) su concepción de la relación entre teoría y práctica; y (4) su interpretación de W. E. B. Du Bois, una figura pionera de la tradición.¹⁵

No obstante, creo que el *Black Marxism* ofrece muchas lecciones perdurables. Estoy de acuerdo con Robinson en que existe una tradición radical negra que debería adoptarse y desarrollarse. Sin embargo, he llegado a pensar que existen concepciones contrapuestas de esa tradición. Aquí utilizo el importante libro de Robinson para distinguir dos interpretaciones de los fundamentos filosóficos del radicalismo negro.

La concepción del radicalismo negro que propuso Robinson afirma que existe una tradición política e intelectual negra única y autónoma. Según él, es independiente e incluso opuesta al radicalismo occidental (incluido el marxismo) y a la filosofía occidental en general. La concepción que yo defiendo considera que el radicalismo negro es esencialmente una tradición *sincrética*, que bebe de diversas tradiciones, incluidas las ideas y métodos occidentales, para forjar algo nuevo.

Robinson no consideraba que el marxismo estuviera totalmente en bancarota. Reconoció que contiene algunas "ideas valiosas".¹⁶ Pero sus discrepancias con el marxismo eran fundamentales. Marx hizo un famoso llamamiento a la unidad de los trabajadores del mundo. Sin embargo, durante la época de Marx, el llamado internacionalismo de la clase obrera se limitaba a la clase obrera industrial y al campesinado europeos. Un verdadero "proletariado revolucionario internacional" nunca fue más que una reivindicación teórica. Y sus perspectivas nunca han sido terriblemente brillantes, ni siquiera hoy. Este fracaso de la solidaridad obrera global exige una explicación, y no está claro que el marxismo tenga los recursos teóricos para dar cuenta de ello.

El marxismo occidental siempre se ha centrado en la opresión económica dentro de la metrópoli, prestando escasa atención a las formas extremadamente violentas de explotación laboral que se producen en los territorios coloniales. Pero los pueblos de África y su diáspora han sufrido

mayoritariamente la opresión económica lejos de las metrópolis de Europa. Cuando se aborda este imperialismo moderno, las dimensiones raciales de estos proyectos coloniales sólo reciben un tratamiento teórico superficial.

Robinson no rechazaba por completo el materialismo histórico, pero lo consideraba extremadamente limitado. Sostuvo que la teoría materialista de la historia es incapaz de explicar plenamente el racismo y los conflictos étnicos.¹⁷ Los marxistas tradicionales sostienen que la ideología racial (como el nacionalismo) no es más que una forma de legitimar y consolidar el dominio del capital sobre los trabajadores; esas actitudes racistas y etnocéntricas, según ellos, no son un motivo primordial.

Los radicales negros, según Robinson, se apartan marcadamente del análisis marxista tradicional al creer que el racismo explica en parte por qué se eligió a los africanos para la explotación laboral, la expropiación de recursos y la colonización. No se trataba simplemente de que la mano de obra y los recursos fueran necesarios para acumular riqueza y los pueblos africanos que estaban disponibles para el saqueo. La existencia de un racismo contra los negros en Europa, durante siglos antes del desarrollo del capitalismo como sistema global, explica por qué estos explotadores no daban importancia a los intereses de los pueblos negros e incluso se sentían justificados para tratarlos brutalmente.

De este modo, la tradición radical negra hace varias aportaciones a la teoría radical. Ofrece un diagnóstico de los males de las sociedades modernas que identifica el racismo como una malignidad antigua y profundamente destructiva. La tradición representa la oposición más coherente, basada en principios, informada y seria al racismo en todas sus formas. Pretende trascender un sistema económico mundial racializado, en el que la mano de obra negra está intensamente explotada y los pueblos negros están devaluados y estigmatizados. Y está comprometida con el antiimperialismo y la descolonización, en particular con la resistencia agresiva y a veces revolucionaria a la subyugación colonial del mundo negro por el mundo blanco, como podría haberlo expresado Du Bois.

En todos estos puntos, estoy en gran medida de acuerdo con Robinson. La forma de marxismo afroanalítico que yo defendería los acepta y, creo, puede acomodarlos fácilmente. Pero permítanme pasar ahora a algunos puntos en los que me aparto de la concepción de Robinson de la tradición radical negra.

¿Una "negación" de la civilización occidental?

Las primeras partes del libro de Robinson están dedicadas en gran parte a establecer que el pensamiento racial invidioso impregna la civilización europea y que dicho racismo ha sido endémico en la cultura occidental mucho antes del nacimiento del capitalismo.¹⁸ Así, cuando surgió el capitalismo, el racismo impregnó su desarrollo y sus estructuras sociales. Para Robinson, esta afirmación sobre la cultura europea se extiende a la propia filosofía occidental, donde incluso se dice que Aristóteles "articuló una construcción racial intransigente" en su discusión sobre la esclavitud.¹⁹ De hecho, una parte significativa del escepticismo de Robinson hacia el marxismo es que "en su sustrato epistemológico, el marxismo es una construcción occidental, una conceptualización de los asuntos humanos y del desarrollo histórico que surge de las experiencias históricas de los pueblos europeos mediadas, a su vez, a través de su civilización, sus órdenes sociales y sus culturas".²⁰

El radicalismo negro, en la concepción de Robinson, es, por tanto, "una negación de la civilización occidental"²¹ Defiende que el radicalismo negro no puede ni debe entenderse como una "variante" negra del marxismo. Y negó explícitamente que la teoría occidental pudiera servir de "fundamento" para el pensamiento radical negro. La sociedad occidental, admitía, había sido el "lugar" y la ocasión para su desarrollo. Sin embargo, el radicalismo negro es una "respuesta específicamente africana" a la dominación europea moderna.

Ciertamente estoy de acuerdo en que el radicalismo negro evolucionó a través de una confrontación con la civilización occidental y su maltrato a los africanos y a los pueblos de ascendencia africana. Es una filosofía nacida de la lucha. Sin embargo, no veo la necesidad de defender un radicalismo negro que insista en desmarcarse tajantemente de las ideas y teorías occidentales o que evite conscientemente inspirarse en tradiciones o pensadores europeos. Me considero -con cierta ambivalencia- parte de la tradición intelectual occidental, como creo que también es el caso de Du Bois, Richard Wright, Frantz Fanon, Angela Davis y muchos otros a los que Robinson cita como teóricos de la tradición radical negra.

Por supuesto, nadie debería recibir la tradición occidental de forma acrítica, ni ninguna otra tradición. Y cuando los radicales negros recurren a pensadores occidentales, deben someter su trabajo a un minucioso escrutinio crítico. En la medida de lo posible, deberían apropiarse de estos pensadores para la lucha negra por la libertad y la justicia, combinando sus mejores ideas con lo mejor del pensamiento negro. No hay razón para creer que todo marco filosófico originario de Europa deba funcionar como una forma de consolidar o ampliar la explotación europea de los pueblos no blancos. De hecho, hay ideas en la tradición occidental que son valiosas para resistir y, en última instancia, superar los males gemelos de la injusticia económica y la opresión racial. En este sentido, me vienen a la mente los escritos de Martin Luther King, Jr.²²

¿No es posible criticar y descartar los elementos racistas y antinegros de la cultura occidental y preservar lo que hay de valioso en esa tradición? ¿No deberíamos intentar aumentar esa tradición y contribuir a desarrollarla en una dirección que promueva más la justicia? Esto parece obvio. Pero hay algunas razones por las que algunos radicales negros podrían negar esta posibilidad o, al menos, negarse a actuar en consecuencia.

Algunos sostienen que la civilización occidental es irremediablemente racista y que, por tanto, los negros deberían, en la medida de lo posible, eludir su órbita de influencia. Otros insisten en que, para lograr la autodeterminación, los negros deben basarse y apoyarse en gran medida en sus propios materiales culturales como parte de un proyecto colectivo para luchar por la libertad y una vida en común en sus propios términos, independientemente de las ideas e instituciones occidentales. Una posible tercera razón es que no siempre es posible detectar con fiabilidad cuándo hay elementos racistas presentes en el pensamiento y la cultura occidentales, ya que éstos pueden ser sutiles o implícitos. Así pues, debido al temor razonable de que uno pueda incorporar involuntariamente una idea racista en su pensamiento y su práctica, los negros deberían evitar las ideas occidentales (incluso las aparentemente "buenas") siempre que sea posible.

Las dos primeras razones son conocidas de la tradición del nacionalismo negro. No las abordaré aquí, ya que las he tratado extensamente en otro lugar.²³ La tercera es más relevante para nuestros propósitos. Es otro ejemplo de la ansiedad metodológica que perturba el sueño de muchos pensadores negros. Esta postura escéptica es, sospecho, más un síntoma de la opresión negra que un auténtico dilema epistemológico. Dudo que esta ansiedad pueda superarse por completo mientras los pueblos negros ocupen un lugar subordinado y estigmatizado en el mundo. Sólo la liberación y la rectificación de agravios de larga data podrían remediarla por completo. Pero intentar negar la influencia de la cultura occidental en nuestro pensamiento no sólo es inútil, sino innecesario. Y el radicalismo negro no puede tener el potencial emancipador que

reclamamos para él si carece de las herramientas para diagnosticar y extirpar de forma fiable el racismo allí donde exista.

En definitiva, Robinson no puede argumentar de forma plausible o coherente que la civilización occidental es simplemente el "lugar" para el desarrollo del radicalismo negro, como si la cultura circundante no tuviera un impacto sustantivo en la conciencia de la resistencia radical negra. El despliegue del cristianismo entre los abolicionistas negros y el nacionalismo negro mesiánico del siglo XIX sugieren claramente lo contrario.²⁴ El propio Robinson afirma que "la prueba de la persistencia y vitalidad ideológica de la tradición [radical negra] entre las masas negras esclavas se encontraba no sólo en las rebeliones y la clandestinidad, sino también en los gritos, los espirituales, los sermones y el propio cuerpo textual del cristianismo negro".²⁵ Ahora bien, si un "cristianismo negro" sincrético puede formar parte de la tradición radical negra, no veo por qué no podría haber también un "marxismo afroanalítico" sincrético.²⁶

"El negro", "el africano" y los pueblos negros

Robinson consideraba que la categoría europea moderna de "negro" era una "invención", una "construcción ideológica".²⁷ Esta construcción, basada en mitos antiguos e interesados, tenía tres características clave. Los negros africanos eran considerados tan fundamentalmente diferentes de los europeos blancos que eran tratados como no plenamente humanos. También se consideraba a los negros como una mano de obra barata que se podía explotar de forma permisible porque, según se pensaba, no empeoraba su situación si se les sometía a un trabajo agotador, poco gratificante e involuntario. Y, por último, los negros (al igual que los pueblos indígenas de América, pero a diferencia de los europeos "civilizados") eran considerados "salvajes", carentes de la inteligencia y el temperamento necesarios para gobernarse a sí mismos. Esta ideología racial, arraigada en la cultura europea, se utilizó para justificar la esclavización y colonización de los africanos.

Robinson operaba con una distinción entre "el negro" y los verdaderos africanos. Pero dado que en África había y hay varios pueblos -con diferentes lenguas, costumbres, religiones y formas de organización política-, ¿cómo justificaba Robinson hablar del "pueblo africano" como si fuera una civilización cohesionada capaz de fundamentar la tradición radical negra?

Hay una forma de contar la historia negra que trata el Pasaje Medio, y la trata de esclavos africanos en general, como una mera captura, traslado forzado e intercambio comercial de cuerpos negros útiles. Sin embargo, Robinson insistió en que estos "cargamentos de trabajadores también contenían culturas africanas, mezclas críticas y mezclas de lenguaje y pensamiento, de cosmología y metafísica, de hábitos, creencias y moralidad".²⁸ Estos trabajadores negros no fueron "desculturizados", sino que consiguieron conservar elementos cruciales de su conciencia nativa y reproducir partes clave de su herencia cultural a pesar de la dominación racial y la esclavitud que soportaron. Y es sobre esta base de "africanidad", nos dice Robinson, sobre la que se construyó y sostuvo la oposición negra al "capitalismo racial".²⁹ Esta conciencia nativa africana conservada constituye la materia prima de una filosofía negra nacida de la lucha: "los materiales contruidos a partir de una filosofía compartida desarrollada en el pasado africano y transmitida como cultura, a partir de la cual se realizó la conciencia revolucionaria y se formó la ideología de la lucha".³⁰

Sin embargo, como ha señalado Cornel West, Robinson nos dio una concepción mítica, romántica y homogeneizada de la "africanidad".³¹ Nunca proporcionó suficiente especificidad a estos recursos culturales africanos para que pudiéramos juzgar si son tan diferentes o preferibles a los europeos. Robinson tampoco situó con precisión sus orígenes en el tiempo histórico o en el espacio geográfico para que pudiéramos investigar estos recursos culturales por nosotros mismos. Leonard Harris, en gran medida de acuerdo con esta valoración, también ha objetado que Robinson reificó la categoría "pueblo africano" cuando trató a estas poblaciones extremadamente diversas como un sujeto histórico cohesivo con intereses indiferenciados.³² Además, la guerra, la conquista, los conflictos étnicos, la estratificación social y la explotación económica no eran desconocidos en África antes de la llegada de los europeos. Por lo tanto, la "africanidad" no puede desempeñar el papel de fundamento epistemológico que Robinson quería que desempeñara.

Sin duda, Robinson señaló acertadamente cómo los europeos (y otros) crearon la construcción ideológica de "el negro", y esta invención no es de origen africano. Sin embargo, está siempre presente la tentación de recurrir a una variante de esa construcción degradante para establecer una base filosófica para la solidaridad panafricana. Es un impulso poderoso, pero hay que resistirse a él, como ha aconsejado Anthony Appiah.³³ Desgraciadamente, Robinson sucumbió a él, al igual que muchos otros antes y después de la publicación de *Black Marxism*.

Permítanme esbozar brevemente una concepción alternativa de lo "negro" en la "tradición radical negra". Deberíamos pensar que los propios pueblos negros globales se han forjado a través de la lucha y la resistencia. Antes del encuentro con el imperialismo europeo, no estábamos allí para ser descubiertos como un pueblo "negro" distinto, aunque los ingredientes estaban presentes. Los negros en su conjunto no podrían haber sido entendidos como una única civilización o cultura o pueblo panafricano de no ser por esa misma confrontación. El "negro" -como construcción ideológica y como conjunto de pueblos orgullosos y conscientes de sí mismos- se creó gracias a ese encuentro. Sugerir lo contrario sería cosificar la noción de raza y negar la inmensa diversidad cultural de África.

Rechazamos el constructo ideológico "el negro", un pueblo sin pasado ni civilización, sin razón, moral ni arte, como todos iguales, como infrahumanos y salvajes, como meras herramientas útiles para el enriquecimiento de pueblos más "ilustrados". Pero nuestro *tratamiento* como "los negros" nos ha llevado, a lo largo de muchas generaciones, a convertirnos en un conjunto de pueblos emparentados con un rico y valioso abanico de culturas diaspóricas. También hemos construido, de nuevo a lo largo de muchas generaciones, un sentimiento de solidaridad, que hunde sus raíces en nuestra experiencia común de una gran injusticia sistémica y en nuestro compromiso conjunto de acabar triunfando sobre ella.

Los afroamericanos, en particular, tienen una larga e inspiradora tradición de lucha política. A veces nos hemos basado en las tradiciones de nuestros antepasados africanos, a veces sin ni siquiera saber que lo estábamos haciendo. Pero con la misma frecuencia, hemos tomado los objetos que hemos encontrado entre nuestros verdugos y los hemos convertido en armas de autodefensa e instrumentos de emancipación, y a veces en fuentes de significado y alegría. Esto es quizá más evidente en nuestras tradiciones musicales, donde hemos doblado los instrumentos, las técnicas y las canciones de origen europeo y los hemos convertido en delicias audiovisuales que afirman la negritud, son bellas y dignas de emulación por derecho propio, desde los espirituales hasta el hip hop.

La filosofía analítica -aunque a menudo aburrida e innecesariamente abstracta y técnica- es, o al menos podría ser, uno de esos instrumentos encontrados, una de esas canciones cursis que

pueden convertirse en algo negro y funky. Charles Mills ya lo ha animado con humor negro y réplicas. Creo que se puede hacer más.

Es más fácil confiar en ideas y métodos que se han formado en el contexto de una resistencia exitosa a la opresión. De este modo se reduce el temor a caer inconscientemente en las garras de una ideología, engañado por un conjunto de creencias que legitiman y afianzan el bajo estatus social y la desventaja material. Esta fe, si se quiere, no está arraigada en una identidad compartida heredada ni en una cultura común. Está arraigada en formas significativas de solidaridad. Es el objetivo común de la liberación y el compromiso mutuo mediante el sacrificio, la lealtad y la cooperación para alcanzar ese objetivo lo que constituye la base de esta fe. Y esta fe se fortalece a través de las victorias, grandes y pequeñas, que se consiguen mediante la lucha colectiva. Uno confía en los dioses que le han ayudado a sobrevivir y que le dan esperanzas de victoria sobre sus opresores.

Teoría heredada y movimientos de masas

Independientemente de cómo se resuelvan estas cuestiones sobre la autonomía, la procedencia o el contenido de la tradición radical negra, la pregunta sigue en pie: ¿Cómo deben relacionarse en la práctica con la tradición quienes la han heredado?

Según Robinson, la tarea y la obligación de los pensadores radicales negros es redescubrir, explicitar, preservar y desarrollar la esencia de la tradición radical negra³⁴. El objetivo espontáneo de la resistencia negra es conservar la conciencia radical heredada de nuestro pasado africano, que se nos ha transmitido a través de prácticas culturales a lo largo de generaciones. Robinson imagina a los intelectuales radicales negros -quizá después de vagar un tiempo por el desierto del radicalismo occidental- dando voz al espíritu de la resistencia negra encarnado en este patrimonio cultural. Estos intelectuales no exponen principios básicos originales, ni critican ideas erróneas pero largamente defendidas, ni ofrecen nuevos marcos teóricos. Su papel es articular algo que ya está inmanente o latente en generaciones de resistencia negra. Los pensadores radicales negros no crearon la tradición radical negra. Fueron creados por ella. Su responsabilidad es comunicar públicamente el ethos de la tradición, hacer que la resistencia negra sea más consciente de sus objetivos y de su coherencia.

Una tesis clave del libro de Robinson es que las masas negras del pasado estaban dispuestas a ser revolucionarias y que se formó una intelectualidad negra radical en respuesta a la acción de las masas, y no al revés. Pero va más allá. Se dice que la crítica de la civilización occidental por parte de los pensadores radicales negros "se fundamenta desde abajo en la conciencia histórica de las masas negras"³⁵. La idea es que las objeciones de los teóricos radicales negros a la sociedad occidental o al marxismo tradicional se derivan de la conciencia de la gente negra corriente comprometida en la disidencia activa. Y la implicación parece ser que cualquier aspirante a pensador radical negro debería remitirse a las acciones espontáneas de las masas negras en lugar de a las teorías de la intelligentsia negra. Robinson se esfuerza por negar que la teoría radical negra sea autónoma de la lucha de masas o de los movimientos sociales negros.

Tengo varias preguntas y preocupaciones acerca de esta forma de pensar sobre la teoría radical negra. En primer lugar, tiene algo fundamentalmente conservador. Según esta concepción, la "tradición" no es algo que la intelectualidad negra deba cuestionar o reevaluar. Es algo que nosotros, herederos negros de la tradición, debemos honrar y mantener. De este modo, se niega a adoptar la misma actitud autocrítica hacia el radicalismo negro que los marxistas analíticos adoptan hacia la teoría y la práctica del marxismo.

Sin duda, muchas de las poderosas objeciones a la sociedad occidental y al marxismo proceden de experiencias de primera mano o de observaciones de la resistencia negra sobre el terreno. Pero algunas se basan presumiblemente en la reflexión crítica y el estudio independiente de los propios pensadores radicales negros. ¿Por qué no decir, en cambio, que debería haber un *intercambio* productivo entre la resistencia espontánea y la teoría radical, cada una fortaleciendo a la otra? De lo contrario, no está claro qué significaría "desarrollar" la tradición, como pedía Robinson. Al hablar del desarrollo de una conciencia colectiva, ¿hablaba Robinson simplemente de la *difusión* de una cultura política redescubierta, o permitía su posible crecimiento en profundidad y sofisticación? En general, no estoy seguro de cómo concibió Robinson en última instancia la relación dialéctica, si se quiere, entre la conciencia africana redescubierta y la lucha continua por la libertad de los africanos y los pueblos de la diáspora africana.

El hecho de que Robinson se centre en el "redescubrimiento" de una tradición antigua y venerable puede ocultar que las tradiciones cambian en respuesta al debate interno y a la alteración de las circunstancias sociohistóricas. Los principales pensadores de una tradición pueden a veces adaptarla para que nos ayude a afrontar mejor los nuevos retos. Además, uno puede identificarse fuertemente con una tradición y, sin embargo, tratar de alterar elementos centrales de esa tradición de diversas maneras con la esperanza de mejorarla. Pensemos en cómo las feministas negras radicales -Claudia Jones, Angela Davis, Patricia Hill Collins y otras- han desarrollado marcos para comprender mejor la compleja relación entre raza, clase y género (o entre racismo, capitalismo y patriarcado).³⁶ Y, lo que es más importante, uno puede identificarse con más de una tradición y ser producto de ellas -por ejemplo, marxismo, liberalismo, nacionalismo negro y feminismo.

No podemos simplemente remitirnos a la conciencia colectiva de la resistencia negra espontánea y articularla. Por un lado, esa conciencia no está lo suficientemente unificada, estable o consistente como para ser la base de la construcción de teorías. No podemos remitirnos al movimiento social negro, en parte porque suele haber más de una lucha de resistencia negra en marcha en un momento dado, luchas con diferentes objetivos, tácticas, estrategias y diagnósticos de la opresión negra. Pensemos en las diferencias entre el movimiento por los derechos civiles (dirigido por organizaciones como la SCLC y la NAACP) y el movimiento por el poder negro. O pensemos en la gran variedad de ideologías del Poder Negro, desde el capitalismo negro hasta el nacionalismo negro revolucionario.³⁷ Pero lo que es más importante, no todas las ideas ampliamente compartidas que surgieron a través de la lucha común y que podrían haber sido útiles en la práctica merecen nuestro respaldo tras una reflexión sistemática y un estudio cuidadoso. Consideremos algunas variedades del cristianismo negro (Evangelio de la prosperidad) y del islam negro (Nación del Islam) que parecen más una capitulación ante el capitalismo racial que una resistencia al mismo.

Estoy de acuerdo en que los teóricos radicales negros no deben actuar como observadores neutrales, como si contemplaran lo Verdadero y lo Bueno simplemente por la iluminación que podría aportar. Como críticos sociales comprometidos, deben tener cierto compromiso con los principios o ideales de justicia. Pero pueden inspirarse en una tradición concreta por sentido del compromiso sin respaldar todos los movimientos sociales que se identifiquen con esa tradición. Incluso cuando uno comparte objetivos generales con un movimiento, el hecho de que uno deba comprometerse con el movimiento en sí (en lugar de simplemente respaldar sus objetivos) dependerá del grado en que ese movimiento opere de acuerdo con una ética política sólida, tenga un liderazgo fiable y muestre suficiente fidelidad a los ideales que profesa. La historia del comunismo debería dejar clara la necesidad de tales juicios independientes.

Si los filósofos africanos tienen un papel que desempeñar en las luchas por la libertad de los negros, no puede consistir simplemente en sistematizar el sentido común negro, aunque extraiga de él sabiduría e inspiración. Los filósofos desempeñan a veces el papel de divulgadores o

intelectuales públicos. No me opongo a ello. Tiene su valor. Pero insisto en la necesidad de distinguir entre un filósofo y un ideólogo. Los filósofos están llamados, incluso destinados, a pensar por sí mismos. Pueden cambiar de opinión debido al intercambio dialéctico, pero no pueden limitarse a diferir su juicio a otros sobre principios básicos. Nuestra tarea primordial consiste en reflexionar sobre las cuestiones fundamentales con el mayor cuidado y espíritu crítico que podamos; sí, en diálogo con los demás; sí, siempre receptivos a la crítica. Pero tenemos que llegar a nuestras propias conclusiones.

W. E. B. Du Bois: ¿Marxista afroanalítico?

Permítanme terminar con algunas observaciones sobre W. E. B. Du Bois. Casi todos los que se identifican con la tradición radical negra o con la filosofía africana reivindican a Du Bois como antepasado intelectual. En *Black Marxism*, Robinson lo trató como un ejemplo del intelectual radical negro comprometido.³⁸ No creo, sin embargo, que Du Bois encaje plenamente en la concepción del radicalismo negro que articuló Robinson, especialmente en las tres dimensiones que he destacado: la relación de la tradición con el marxismo occidental, la "africanidad" de la tradición y la relación de la teoría con la práctica.

Du Bois fue, como señaló Robinson, uno de los primeros en llamar la atención sobre el problema racial del marxismo. En un artículo de Crisis de 1933 titulado "El marxismo y el problema de los negros", Du Bois elogió a Marx como un "genio" e hizo un breve resumen de la teoría social y la filosofía política de Marx, incluida su teoría del cambio histórico.³⁹ Sin embargo, la principal preocupación de Du Bois era explicar los límites del marxismo para comprender y resolver lo que a menudo llamaría "el problema de los negros".

Du Bois estaba de acuerdo en que los negros sufrían mucho a causa del sistema capitalista. También reconoció que los capitalistas fomentan y se benefician del racismo y de los conflictos étnicos. Pero insistió en que el racismo de los trabajadores blancos contra los trabajadores negros representaba un grave problema de injusticia por derecho propio. Como dice: "Es el trabajo blanco el que priva al negro de su derecho al voto, le niega la educación, le niega la afiliación a sindicatos, le expulsa de casas y barrios decentes y amontona sobre él los insultos públicos de la discriminación abierta por razón de color".⁴⁰ Los trabajadores blancos sí tenían un sentido de conciencia de clase y solidaridad. Sólo se limitaba a los trabajadores blancos.

Du Bois sostenía que, debido a la expansión imperial capitalista y a la subyugación colonial, surgió un proletariado mundial de color. Esto aumentó el poder de los capitalistas al proporcionarles nuevas materias primas y mano de obra para explotar. Muchos de la clase obrera blanca habían sido cooptados en esta empresa porque se les daban salarios más altos y autoridad directiva sobre las razas más oscuras. Muchos trabajadores blancos también soñaban con la riqueza personal y se enorgullecían de su blancura, con su elevado estatus social.

Lo que todo esto significa, según Du Bois, es que los trabajadores de color no podían cooperar de manera significativa con los trabajadores blancos, ya que demasiados trabajadores blancos no estaban dispuestos a sacrificar sus ventajas relativas dentro del sistema capitalista. La unidad interracial en igualdad de condiciones era necesaria para que la clase obrera resistiera con éxito el dominio del capital. Pero el racismo de la clase obrera blanca impedía que floreciera esa solidaridad. Este análisis le llevó a sostener que la solidaridad negra y la autoayuda dentro del grupo negro seguían siendo necesarias. Gran parte de la perspectiva de Du Bois es perfectamente coherente con la concepción de Robinson del radicalismo negro.

Sin embargo, Du Bois adoptó un enfoque bastante diferente respecto a la teoría heredada y los movimientos sociales. A pesar de ser un feroz e incansable defensor de los intereses negros, Du

Bois era un pensador independiente, ecléctico y cosmopolita.⁴¹ A menudo iba contracorriente de la opinión negra y en ocasiones se oponía a los movimientos sociales negros populares, incluido el movimiento Garvey, que Robinson alabó como paradigma de la resistencia radical negra.⁴² Du Bois, que no era un seguidor de las masas negras, intentó, a través de sus diversos escritos, proporcionar liderazgo intelectual a los pueblos negros, a menudo intentando alejarlos de ideales y éticas políticas que consideraba reaccionarias, antiliberales, inigualitarias o indignas.⁴³

En su libro de 1940, *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*, Du Bois desarrolló las ideas meramente esbozadas en "Marxism and the Negro Problem" (El marxismo y el problema negro).⁴⁴ Aquí lo encontramos criticando un abanico de ideas políticas y modos de resistencia que son familiares para los negros, pero también extrae ideas del marxismo y del pensamiento radical negro. Combina estas ideas para defender lo que considera una nueva filosofía, que aboga por una comunidad cooperativa negra que brinde apoyo grupal en un mundo racista y, al mismo tiempo, prefigure el socialismo democrático.

El enfoque sincrético del radicalismo negro que he defendido probablemente le parecería a Robinson excesivamente occidental e insuficientemente crítico con las estrechas concepciones europeas (por ejemplo, la "kantiana") de la razón. No cabe duda de que Du Bois era muy crítico con muchos aspectos de la sociedad occidental. También sentía un profundo apego por África (véase su libro de 1947 *The World and Africa*) y acabó emigrando a Ghana, donde está enterrado. Sin embargo, no buscó nada parecido a la "negación" de la civilización occidental. Más bien, a lo largo de su dilatada vida, recurrió con frecuencia a muchas ideas y prácticas de origen europeo, incluidas la teoría marxista y la filosofía occidental, y las defendió.

En "El marxismo y el problema negro", Du Bois proclamó: "Hay ciertos libros en el mundo que todo buscador de la verdad debe conocer". Dos de los cuatro libros que menciona son la *Biblia* y *El origen de las especies*. Pero los otros dos son de filósofos occidentales: *La Crítica de la Razón Pura* de Kant y *El Capital* de Marx. E incluso cuando trataba de reelaborar y descartar aspectos de la teoría marxista tradicional, los escritos de Marx siguieron teniendo una profunda influencia en su pensamiento. De hecho, en el prólogo de *The World and Africa*, Du Bois dijo que consideraba a Marx como "el más grande de los filósofos modernos".⁴⁵

El papel de Du Bois en el avance de los campos de la sociología, la historia y los estudios africanos es hoy ampliamente reconocido. Pero su relación con el campo de la filosofía no es tan conocida. En junio de 1890, Du Bois se licenció, con honores, en filosofía por Harvard. En su última autobiografía (publicada poco después de su muerte en 1963), Du Bois nos dice: "Cuando era estudiante universitario, había hablado francamente con William James sobre la enseñanza de la filosofía, mi asignatura principal. Du Bois continúa: "Para entonces sabía que prácticamente mi única posibilidad de ganarme la vida combinada con el estudio era enseñar, y después de mi trabajo con [Albert Bushnell] Hart en historia de Estados Unidos, concebí la idea de aplicar la filosofía a una interpretación histórica de las relaciones raciales".⁴⁷

Aunque Du Bois eligió finalmente la sociología y la historia, y no la filosofía, como su principal vocación académica, muchos de los que nos dedicamos a la filosofía africana hemos encontrado inspiración y hemos aprendido mucho de sus extraordinarios escritos y de su vasta obra. En muchas de sus principales obras se puede discernir fácilmente un talante filosófico, que reflexiona sobre las grandes aspiraciones humanas a la Verdad, la Belleza y la Justicia. Las cuestiones sobre la condición humana que preocupaban a Platón y Kant también preocupaban a Du Bois.

Como filósofo y académico de estudios africanos, soy, en más sentidos de los que puedo relatar aquí, un Du Boisiano. Las cuestiones que planteó sobre raza, racismo, identidad, clase, autoestima, resistencia, solidaridad y justicia son también las mías. Y sus respuestas son a menudo -aunque no siempre- las mías.⁴⁸ No hay ningún pensador con el que tenga una deuda

intelectual más profunda. Du Bois es, como señaló Robinson, el pensador radical negro por excelencia. También es uno de los primeros ejemplos de marxismo afroanalítico.

Agradecimientos

Doy las gracias a Derrick Darby, Robert Gooding-Williams, Thomas Scanlon, Brandon Terry, Cornel West, Vanessa Wills y Jonathan Wolff por sus útiles comentarios y opiniones sobre versiones anteriores de este discurso.

Notas

1. Paul C. Taylor, "A Future for Africana (Post-)Analytic Philosophy", *South Atlantic Quarterly* 108 (2009): 503.
2. Tommie Shelby, "Reflections on Boxill's Blacks and Social Justice", *Journal of Social Philosophy* 41 (otoño de 2010): 343-53.
3. Leonard Harris, *Philosophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917* (Dubuque, IA: Kendall Hunt Publishing Company, 1983).
4. Véase mi "Is Racism in the 'Heart'?", *Journal of Social Philosophy* 33 (otoño de 2002): 411-20; "Ideología, racismo y teoría social crítica", *Philosophical Forum* 34 (verano de 2003): 153-88; y "Racism, Moralism, and Social Criticism", *Du Bois Review* 11, no. 1 (2014): 57-74.
5. Véase, por ejemplo, Lewis Gordon, "African American Philosophy, Race, and the Geography of Reason", en *Not Only the Master's Tools: African American Studies in Theory and Practice*, ed., Lewis Gordon y Jane Gordon. Lewis Gordon y Jane Gordon (Boulder, CO: Paradigm, 2006), 51-84.
6. Una muestra representativa de este tipo de escritos puede encontrarse en John Roemer, ed., *Analytical Marxism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); y Robert Ware y Kai Nielsen, eds., *Analyzing Marxism: New Essays on Analytical Marxism* (Calgary: University of Calgary Press, 1989).
7. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense, Expanded Edition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), xvii-xxviii.
8. Existe un sentido más restringido de "analítico" que a veces se asocia con el marxismo analítico. Algunos insisten en que los fenómenos sociales deben explicarse en términos de los microconstituyentes y microprocesos que componen o subyacen a entidades y procesos sociales más generales. Rechazan el "holismo", es decir, la idea de que los fenómenos sociales obedecen a leyes que no están en función del comportamiento de los individuos que los componen. Este sentido más estrecho de "analítico" está, por tanto, comprometido con el individualismo metodológico. La versión del marxismo analítico que yo apoyaría no está comprometida con este principio metodológico.
9. Para una magnífica historia del desarrollo del campo de los estudios negros, véase Martha Biondi, *The Black Revolution on Campus* (University of California Press, 2012). Véase también Fabio Rojas, *From Black Power to Black Studies: How a Radical Social Movement Became an Academic Discipline* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2007).
10. "Marxismo" no era el nombre preferido de Marx para su filosofía y teoría social. Él y Federico Engels (su antiguo colaborador) lo llamaron "socialismo científico". Esta teoría se basaba en el materialismo histórico y en un compromiso crítico con la economía política británica. Criticó la economía política clásica (o "burguesa"), pero no la rechazó del todo y se basó en lo que

consideraba sus mejores elementos e ideas. Adopto una postura similar con respecto a la filosofía analítica y las llamadas ciencias sociales positivistas.

11. Véase Tommie Shelby, "Marxism and the Critique of Moral Ideology", tesis doctoral, Universidad de Pittsburgh, 1998.

12. Charles Mills expresa un lamento similar (aunque con más vehemencia) en *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003), cap. 6.

13. Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (University of North Carolina Press, 2000).

14. Tommie Shelby, *We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2005), 7-8.

15. También tengo fuertes discrepancias con la interpretación que hace Robinson de Richard Wright, otra figura clave de la tradición radical negra. Véase Tommie Shelby "Richard Wright: Realizing the Promise of the West", en *African American Political Thought: A Collected History*, ed. Melvin Rogers y Jack Turner (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2021), 413-38.

16. Robinson, *Black Marxism*, xxix.

17. Cohen sí reconoce que una grave debilidad del materialismo histórico es que no puede explicar adecuadamente la profunda necesidad de identidad social de los seres humanos. Sus principales ejemplos son la religión y el nacionalismo. Véase G. A. Cohen, "Reconsidering Historical Materialism", *Nomos* 26 (1983): 227-51.

18. La clave del planteamiento poco ortodoxo de Robinson sobre el racismo es observar que piensa que hubo (y quizá sigue habiendo) un racismo "intraeuropeo" (por ejemplo, entre ingleses e irlandeses) y que, por tanto, tiene una concepción expansiva de la "raza". Esto concuerda con el discurso de Du Bois "Conservación de las razas", donde identifica cuatro "razas" europeas: Los eslavos de Europa oriental; los teutones de Europa central; los ingleses de Gran Bretaña y América; y las naciones romances de Europa meridional y occidental.

19. Robinson, *Black Marxism*, xxxi.

20. Robinson, *Black Marxism*, 2.

21. Robinson, *Black Marxism*, 72.

22. Véase la colección *The Radical King*, ed. Cornel West (Boston, MA: Beacon Press, 2015). Para profundizar en el lado radical de la filosofía de King, véase Tommie Shelby y Brandon M. Terry, eds., *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2018). Véase también Thomas F. Jackson, *From Civil Rights to Human Rights: Martin Luther King, Jr., and the Struggle for Economic Justice* (University of Pennsylvania, 2007).

23. Véase mi *We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2005).

24. Véase Wilson Jeremiah Moses, *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

25. Robinson, *Black Marxism*, 311.

26. Cornel West defiende ese cristianismo radical negro en su *Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity* (Filadelfia, PA: Westminster Press, 1982).

27. Robinson, *Black Marxism*, cap. 4.

28. Robinson, *Black Marxism*, cap. 6.
29. Robinson, *Black Marxism*, 308-10.
30. Robinson, *Black Marxism*, 309.
31. Cornel West, "Black Radicalism and the Marxist Tradition" (El radicalismo negro y la tradición marxista), *Monthly Review* 40 (1988): 51-56.
32. Leonard Harris, "Historical Subjects and Interests: Race, Class, and Conflict", en *The Year Left, Vol. 2: Toward a Rainbow Socialism*, ed. Mike Davis, Manning Marable, Fred Pfeil y Michael Sprinkler (Nueva York: Verso, 1986), 91-106.
33. Para un diagnóstico detallado de esta tendencia, véase Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
34. Robinson, *Black Marxism*, 170-72.
35. Robinson, *Black Marxism*, 315.
36. Véase Claudia Jones, *Beyond Containment: Autobiographical Reflections, Essays, and Poems*, ed. Carole Boyce Davies (Ayebia Clarke Publishing, 2011). Carole Boyce Davies (Ayebia Clarke Publishing, 2011); Angela Y. Davis, *Women, Race, and Class* (Nueva York: Vintage, 1983); y Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, segunda edición (Nueva York: Routledge, 2000). Véase también Ashley D. Farmer, *Remaking Black Power: How Black Women Transformed an Era* (University of North Carolina Press, 2017); y Keisha N. Blain, *Set the World on Fire: Black Nationalist Women and the Global Struggle for Freedom* (University of Pennsylvania Press, 2018).
37. Véase Robert L. Allen, *Black Awakening in Capitalist America: An Analytic History* (Trenton: Africa World Press, 1990); y Manning Marable, *Race, Reform, and Rebellion*, Third Edition (Nueva York: Palgrave, 2007), caps. 5-6.
38. Robinson, *Black Marxism*, cap. 9.
39. W. E. B. Du Bois, "Marxism and the Negro Problem", *The Crisis* (mayo de 1933). Reimpreso en *W. E. B. Du Bois: A Reader*, ed. David L. Lewis (Nueva York: Henry Holt, 1995), 538-44.
40. Du Bois, "Marxism and the Negro Problem", 541.
41. Véase Kwame Anthony Appiah, *Lines of Descent: W. E. B. Du Bois and the Emergence of Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).
42. Robinson, *Black Marxism*, 213-15.
43. Véase Robert Gooding-Williams, *In the Shadow of Du Bois: Afro-Modern Political Thought in America* (Cambridge: Harvard University Press, 2009).
44. W. E. B. Du Bois, *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1984).
45. W. E. B. Du Bois, *El mundo y África: An Inquiry into the Part which Africa Has Played in World History* (Nueva York: International Publishers, 1965), ix.
46. W. E. B. Du Bois, *The Autobiography of W. E. B. Du Bois: A Soliloquy on Viewing My Life from the Last Decade of Its First Century* (Nueva York: International Publishers, 1968), 148.
47. Du Bois, *The Autobiography*, 148.
48. Mi libro *We Who Are Dark* debe algo más que su título a Du Bois. Algo parecido podría decirse de mi libro *Dark Ghettos*, que aborda debates -sobre racismo, segregación, clase, desempleo,

familia y delincuencia urbana- que Du Bois retomó en *The Philadelphia Negro*. Y "oscuro" era uno de los tropos literarios favoritos y más utilizados por Du Bois.

Índice

Textos traducidos:.....	1
1.- Un cuento de dos décimas partes: raza, clase y solidaridad (2024).....	2
Desafío 1: Las élites negras no se benefician de la solidaridad que mantienen otros negros	4
Desafío 2: La solidaridad negra es una forma de "politicación de la identidad" que refiere la "raza" y las romantiza la llamada negritud y de esta manera oscurece la diferencia de clase y los intereses divergentes entre los negros	6
Desafío 3: Las elites negras, en general, tienen en general desprecio por los negros pobres o, en el mejor de los casos, actúan sobre la base del paternalismo de <i>noblesse oblige</i> [nobleza obliga]	10
Desafío 4: Las élites negras se preocupan por el racismo, pero no tienen interés en acabar con la pobreza negra.....	11
Desafío 5: Las élites negras tienen un incentivo para hablar de la unidad negra pero luego apoyan medidas políticas que promueven sus estrechos intereses de clase.	12
Desafío 6: Las élites negras ven el mundo a través de una lente neoliberal.....	13
Desafío 7: Dadas las lealtades divididas de la élite negra, los negros pobres (que en realidad son miembros de la clase trabajadora) deberían simplemente hacer causa común con los trabajadores de otros grupos raciales.	14
Conclusión.....	14
Notas.....	15
2.- Raza, reparaciones y justicia como equidad.....	17
1. Las reparaciones y el marco de Rawls.....	18
2. Rectificación de la injusticia.....	20
3. Justicia reparadora	21
4. Cierre, reconciliación y justicia reparadora	23
5. Justificación de las reparaciones	24
6. Rectificación y justicia distributiva	26
7. Conclusiones.....	30
Notas.....	31
3.- Richard Wright. Hacer realidad la promesa del Oeste	32

El negro en América	34
<i>Native Son</i> y el significado de “Bigger”	38
El colonialismo y sus consecuencias	41
Hacer realidad los ideales occidentales	44
Conclusión	47
Notas	48
4.- Tiempos oscuros, luz negra: Una respuesta a Yankah, Kelly y Mills	55
Resumen	55
Palabras clave	55
Postscriptum	63
Notas	63
5.- El marxismo afroanalítico y el problema de la raza	65
Introducción	65
Marxismo analítico	66
El problema racial del marxismo	69
Dos concepciones de la tradición radical negra	70
¿Una "negación" de la civilización occidental?	71
"El negro", "el africano" y los pueblos negros	73
Teoría heredada y movimientos de masas	75
W. E. B. Du Bois: ¿Marxista afroanalítico?	77
Agradecimientos	79
Notas	79
Índice	83

El DOSSIER TOMMIE SHELBY es una edición del Grupo de Investigación de Teoría Crítica de la Universitat de Valencia, realizada por razones de docencia e investigación.

Las traducciones están realizadas por los miembros del Grupo de Investigación.

Se pueden utilizar libremente, siempre que se indique la procedencia.

GI Teoría Crítica UV (2024): Dossier Tommie Shelby, disponible en www.uv.es/critica
critica@uv.es