

# Marxismo afrodiaspórico<sup>1</sup>

William Mina Aragón / Universidad del Cauca

*El posicionamiento de los marxismos negros ha tenido una tradición política compleja, donde se suelen enfrentar al menos a dos grandes frentes de batalla, en el seno de los movimientos emancipatorios. Por un lado, tienen la tarea de descolonizar la propia tradición marxista clásica, denunciando su eurocentrismo y sus pretensiones homogeneizadoras. Por otro, habrá de criticar el abandono de la perspectiva de clase y la tendencia particularista exacerbada de los movimientos negros liberales. (Montañez Pico, 2020, p. 42)*

*Desde otro ángulo, fue la época del nacimiento del marxismo negro como corriente intelectual del socialismo negro, como movimiento político, liderada por figuras como Harry Haywood y Claude McKay en la tercera internacional y C. L. R. James en la cuarta internacional. (Laó-Montes, 2020, p. 132)*

*El dogma, la certeza y la facticidad, son fenómenos sociales y políticos. En el marxismo, han surgido de un contexto de demandas organizativas específicas y necesidades individuales y colectivas definidas y enmarcadas en dinámicas históricas y políticas particulares. (Robinson, 2021, p. 367)*

## Consideraciones generales

En el año 2018, al cumplirse el bicentenario del natalicio de Carlos Marx, sin conocer sobre la temática del marxismo negro y participando en La Habana (Cuba) con una conferencia sobre marxismo y negritudes, me hacía las siguientes preguntas: ¿cuál fue la recepción que tuvo el pensamiento marxista entre los intelectuales y pensadores de la afrodiáspora?, ¿qué pensadores habían dialogado con las ideas de Marx en el campo teórico y en la praxis revolucionaria?, ¿qué intelectuales de la afrodiáspora habían sido capaces de criticar la sociedad capitalista como lo hizo Marx, pero utilizando una perspectiva étnica y racial?<sup>2</sup> En una sola pregunta, quería saber cómo los líderes políticos afros habían asimilado las ideas de este pensador alemán que en las *Tesis sobre Feuerbach* nos había enseñado que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1981a, p. 11).

Quería, sencillamente, saber y comprender sobre la existencia de un pensamiento crítico hecho por pensadores e intelectuales afros que enriqueciera la teoría marxista y que a través de sus geografías diversas pudiese responder a la naturaleza del poder, la revolución, el movimiento obrero, los movimientos sociales y el sindicalismo. Asimismo, quería ser capaz de explicar la relación de raza y clase más allá de los criterios homogeneizantes y universales que el marxismo predicaba, sostenida en máximas como: “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases” (Marx, 1981b, p. 11) y que “los proletarios

no tienen nada que perder en ella [la revolución] más que sus cadenas” (Marx, 1981b, p. 140). Sorpresa para mí cuando descubrí que paralelamente otros autores como Ramón Grosfoguel, Daniel Montañez Pico y Roberto Almanza estaban trabajando sobre este tema y habían publicado un número monográfico en la revista *Tabula Rasa*, dedicada a dicha materia.<sup>3</sup> Es así como, a continuación, reelaborando lo que yo había indagado e inspirado en los autores antes descritos, haré una cartografía o genealogía política de intelectuales y pensadores afros para quienes el socialismo y el comunismo de Marx siempre fueron un horizonte de reflexión y pensamiento en aras de un mundo mejor en África, en el Caribe y en Afrolatinoamérica.

En primera instancia analizo el concepto de “racismo epistémico”; en segundo momento exploro las posibilidades de un socialismo africano desde la singularidad de ese mundo histórico-social concreto a partir de la experiencia singular utilizando la categoría y experiencia del término *ujamaa* (que significa el tipo de vida que vive un hombre y su familia, la madre, el padre, los hijos y sus parientes cercanos) y *ubuntu* (soy porque somos); seguidamente me detengo a analizar la carta de 1956 de Aimé Césaire dirigida a Maurice Thorez en la que renuncia como miembro del Partido Comunista Francés, y a partir de esta lúcida carta de renuncia, haremos una discusión teórica sobre las pretensiones de imponer una visión única de socialismo en una singular isla caribeña como Martinica. Me interesa sobremanera ligar la discusión sobre el marxismo en el contexto de dos grandes teóricos, militantes e intelectuales panafricanistas como lo son C. L. R. James (Montañez Pico, 2018) y Walter

Rodney (Almanza, 2018). A continuación, ofrezco una breve exploración del partido político de izquierda Pantera Negra en EEUU para aproximarnos a su radicalidad inspirada en Mao Tse-Tung, Vladimir Lenin, Frantz Fanon y en el uso de la violencia como herramienta para obtener objetivos políticos. Por último, finalizo en Colombia, buscando responder a un socialismo de la diáspora africana en este país presente en el pensamiento de dos ciudadanos afrocolombianos: Diego Luis Córdoba y Manuel Zapata Olivella. Particularmente, me enfoco en dos de sus textos: “Un negro visto por otro negro,” entrevista que Natanael Díaz le realizó a Diego Luis Córdoba en 1947, y “El 9 de abril. Interpretación comunista” de Zapata Olivella, publicado en 1948.

### Racismo epistémico

*Ocultar los orígenes negros de teorías críticas lo que hace es reproducir el racismo epistémico que construye como inferior al pensamiento negro y como superior al pensamiento blanco.*  
(Grosfoguel, 2018, p. 11)

Racismo epistémico quiere decir muchas cosas: es una categoría que tiene muchas acepciones, como ser excluido de un campo de saber-poder por la geografía donde nazco, por el cuerpo que poseo—o, como señala Mignolo (2006, p. 27), por la corpo-política—; quiere decir, además, invisibilidad académica y universitaria, y exclusión de los investigadores e intelectuales afros de las grandes editoriales. No citar a nuestros intelectuales afros o de la diáspora, aunque se conozcan sus libros; leer que lo afro solo tiene validez y sentido si lo escriben investigadores mestizos (blanquitud); tomar marcos conceptuales en las ciencias sociales y humanas o en cualquier disciplina y no citar a los autores de la afrodiáspora como creadores de la misma es silenciar un pensamiento radical pero lúcido que se sabe que sí existe. Ramón Grosfoguel (2018, pp. 13-16) nos recuerda, por ejemplo, que el concepto de *colonialidad* no es de Aníbal Quijano sino de Cedric Robinson y que la idea de *sistema-mundo* que volvió famoso Immanuel Wallerstein tampoco es de él, sino de Oliver Cox.

Es relevante y significativo en la búsqueda del conocimiento por el conocimiento que los teóricos del pensamiento descolonial hayan identificado estas injusticias epistémicas, en términos de Boaventura de Sousa Santos, denominadas “justicia cognitiva” (2009, p. 151). Al apreciar a esta tipología de intelectuales que no son de piel “negra,” pero que han dedicado su vida y obra a destacar y reconocer lo que los intelectuales afros de todo el mundo han logrado en el campo de las ciencias humanas y sociales para valorar y visibilizar la producción cultural de los países de africanía—así como las contribuciones de los intelectuales “negros,” marxistas “negros” o aquellos que siguen la tradición intelectual y hereje “negra” (Palacios, 2020, p. 34)—, se puede afirmar que

siempre ha existido una “episteme negro-africana” (Senghor, 1995, p. 148), conocida también como afrodiaspórica, afrodescendiente, creadora y lúcida (Mina, 2014). Esta episteme es independiente del “lugar de enunciación” (ya sea el Caribe, África, el Pacífico o Norteamérica), permitiendo que yo, como sujeto y subjetividad, como ciudadano crítico, piense, reflexione, invente, cree, y produzca ideas, generando así un marco conceptual lleno de elucidación y argumentación para elaborar una visión de la realidad histórica-social. Esto fue negado por la academia, invisibilizado por la universidad y excluido por las editoriales, debido a la herencia de la esclavización de los africanos y sus descendientes en las Américas y en el mundo afrodiaspórico.<sup>4</sup>

Los descendientes de esclavizados, según el pensamiento hegemónico y conservador, no podían pensar en el ser, ni ser nada; solo podían ser objeto de estudio y no podían estudiar a los otros ni a las otras sociedades y culturas con sus respectivos imaginarios. Se nos globalizó en el horizonte de la ignorancia con la idea que todo el África subsahariana es bárbara, salvaje por ser hombres y tierras de negros a secas. El discurso científico, filosófico, religioso e intelectual de Europa moderna generalizó dicho imaginario. Siguiendo a Frantz Fanon y a los teóricos del pensamiento descolonial-decolonial como Walter D. Mignolo, la denominada corpo-política y geo-política del conocimiento, no sería otra cosa que mi exclusión, invisibilidad y marginación del campo ontológico y epistémico por el cliché y prejuicio racial de mi color étnico y mi procedencia espacial.<sup>5</sup> De esta perversa herencia venimos y fue contra esa tradición de un pensamiento de la blanquitud europea, moderna, occidental, norteamericana, hegemónica de la universidad colombiana y latinoamericana que los propios intelectuales de la afrodiáspora, con revistas, periódicos, movimientos artísticos y literarios, universidades y libros empezaron a enarbolar su propia episteme creativa y conceptual (afromodernidades, afrorrealismo, muntu americano, negritud, razón cimarrona, Renacimiento negro de Harlem, malungaje, afrotopía, razón negra, capitalismo racial, tradición hereje y profética, doble consciencia, etc.).<sup>6</sup>

Se demostró que no éramos lo exótico, ni fuerza física pura, aptos para los deportes y la música, que nuestra herencia geográfica no era de pueblos sin historia, sino que eran tradiciones culturales, redes simbólicas, orales y escritas de ciudadanas y ciudadanos que sentimos pasión por el saber del mundo, de la vida, del espíritu y de esta realidad histórica social concreta. Es en este contexto que el pensamiento crítico afrodiaspórico valora y halaga al pensamiento descolonial, reconociendo la maestría de una serie de intelectuales afrodescendientes que han ennoblecido la teoría social afrodiaspórica. En síntesis, no por ser personas e intelectuales de piel negra y mulata, por proceder de un “pasado esclavista,” significa que mi herencia y tradición sea constitutiva de un pensamiento acrítico. Esta precisión y aclaración me permitirá reflexionar, ahora sí, con lujo de detalles, para poder hacer una génesis de un marxismo crítico afro recurriendo a

una perspectiva de pensadores de la diáspora africana como Nyerere en África y Aimé Césaire en el Caribe, así como la del movimiento radical Panteras Negras en los años sesenta y su ideólogo Huey P. Newton, y por último, a partir de una experiencia literaria y militante de dos grandes afrocolombianos simpatizantes del socialismo siguiendo la relación entre raza y clase: Manuel Zapata Olivella y Diego Luis Córdoba.

### **Ubuntu: modo africano de socialismo**

*La riqueza en su conjunto pertenecía a la familia y cada miembro de ella tenía derecho a hacer uso de la propiedad familiar. Nadie usaba la riqueza para dominar a otros. Queremos que la nación entera viva como una familia.*

*Ésta es la base del socialismo.* (Nyerere, 2001, p. 20)

A partir de la descolonización de los países africanos (subsaharianos) de los regímenes colonialistas europeos (Francia, España, Portugal, Holanda, Bélgica e Inglaterra), empiezan a sobresalir una serie de liderazgos como los de Nyerere, Lumumba, Nkrumah, Cabral, Neto, Senghor, Kenyatta, entre otros, que al buscar el camino de la independencia nacional tomaron la vía del marxismo, del socialismo y del comunismo como opción política. Países como Angola, Tanzania, Cabo Verde, Kenia, Guinea, etc., que durante la Guerra Fría (1945-1986) se vieron involucrados en la disputa entre la URSS y EEUU de modo que la ideología política de izquierda o de derecha, roja o azul, afectó el destino de esos países por las enormes riquezas naturales y por los intereses singulares de muchos presidentes y gobiernos locales que se convirtieron en caudillos y dictadores para apoyar unos a la Unión Soviética y otros a los Estados Unidos. No es casual que existiera una universidad soviética con el nombre de un líder africano como Patricio Lumumba, ubicada en Moscú, donde asistían los estudiantes y la juventud comunista de los países aliados en nombre de la camaradería revolucionaria y de la solidaridad del proletariado internacional.<sup>7</sup>

Antes de que las corrientes ideológicas del marxismo y del comunismo llegaran al África subsahariana, varios líderes como Nyerere en Tanzania, siguiendo tradiciones comunales y ancestrales, ponían en práctica la experiencia autónoma de las *ujamaa* como un modo de socialismo africano. Estas experiencias de trabajo y vida en comunidad donde no existía propiedad privada y ninguna forma de Estado centralizado siempre fueron una herencia ancestral y se transmitieron de generación en generación. Aún muchas comunidades las continúan practicando en África y, por ese vínculo heredado con la madre África, muchas comunidades afrocolombianas del Pacífico sur colombiano y del norte del Cauca en los consejos comunitarios siguen con dichas prácticas, donde

la propiedad individual desaparece y el criterio colectivo reina sobre todo. Tenemos, así, una justicia comunitaria otra y formas de propiedad colectiva de la tierra diferentes, que nada tienen que ver con las normas y códigos del derecho positivo que rige nuestra sociedad colombiana.<sup>8</sup> El modo africano de socialismo fue la forma como los africanos y sus distintas etnias antes de la colonización y esclavización europea organizaban sus comunidades, dándole prioridad al concepto ancestral de propiedad colectiva, menoscabando lo individual y lo privado bajo la categoría de *ubuntu* (soy porque somos). Antes que teorías políticas eran vivencias y experiencias territoriales y comunales de trabajar y vivir en la aldea, distribuyendo todo, compartiendo todo, siendo solidario, importando más el todo y el conjunto de las partes que una sola persona. Nyerere, para el caso de Tanzania, dice: “he elegido la palabra *ujamaa* para explicar el socialismo” (2001, p. 20).

Antes de que las concepciones filosóficas y políticas como el socialismo y el marxismo llegasen desde la teoría política de manos de un sinnúmero de intelectuales de izquierda, como Nkrumah, Cabral o Neto, ellos ya vivían y experimentaban esos principios en sus aldeas como una práctica del buen vivir que nos llevaría a una vida digna, guiada bajo el principio justo y ecuánime de la autonomía, de compartir todo de acuerdo con el principio de equidad, pues un principio ontológico regía su vida: la tierra no es de nadie, sino de todos. Lo anterior lo podemos plasmar según la vivencia de Nelson Mandela en los siguientes términos: “mientras Mandela estuvo en el gran lugar aprendió mucho. Los ancianos contaban historias de África antes de que llegaran los europeos y los héroes xosas y zulúes, quienes lucharon contra los colonizadores europeos. Él escuchaba callado y con entusiasmo” (Kramer, 2006, p. 23). El modo africano de socialismo es entonces representado por categorías como *ujamaa* y *ubuntu*, como maneras de existir y vivir, trabajando y distribuyendo los productos del mismo, en criterios equitativos, de igualdad y de dignidad, haciendo de ellos un contenido práctico, sin ningún libro de teoría política o filosófica. Esto es oralidad, esto es sabiduría, esto es episteme y una concepción del saber otro, creado e inventado por los propios mayores, por la comunidad en su conjunto, de modo que el supuesto del salvajismo y barbarie existente en dichas comunidades por parte del discurso colonial a África subsahariana fue un despropósito.<sup>9</sup>

Occidente desconocía lo que para los africanos de culturas como las bantúes era la filosofía muntu, entendida como amor fraternal hacia todo lo creado y el vínculo ancestral con todos los seres de la Creación en una red donde orishas, ancestros, antepasados, mayores y vivos se articulaban con toda la naturaleza y con todos los reinos de la Creación: “la filosofía muntu recoge la primera experiencia de la humanidad para sobrevivir en la tierra, cualquiera que sea el

grupo humano, la sociedad y su religión” (Zapata Olivella, 1997, p. 361).

En estas prácticas ancestrales subvaloradas por la razón científica y positivista la filosofía de la praxis como la vivencia del *ubuntu* son claves para traerle fraternidad, hermandad, paz y equilibrio al hombre que, en su frenesí de explotar, consumir y dominar a las especies y a los otros hombres, ha reducido a los seres humanos al egoísmo extremo y a la naturaleza la ha visto como una fuente inagotable de recursos para el mercado. Estas comunidades eran ambientalistas y ecologistas, practicaban la economía sustentable sin escribir ningún libro, solo era la práctica vivencial de no ser los seres principales en la Creación, sino simplemente hombres, mujeres y comunidades que siempre aprendieron de un orden mayor al que rendían culto y veneraban. Finalmente, el que pensadores del movimiento panafricanista hayan querido reencontrarse con la tierra madre africana, es porque el socialismo afrodiaspórico fue una realidad vivida. Por ello pensadores afros que sí escribieron libros y crearon teoría política marxista fueron a Ghana como Du Bois, para vivir y fallecer allá; Rodney enseñaría en la Universidad de Dar es-Salaam en Tanzania y aprendió los principios de la *ujamaa* al lado de Nyerere; Fanon luchó como socialista por la liberación argelina y con *Los condenados de la tierra* (2014) escribió un verdadero manifiesto anticapitalista de los países del “tercer mundo”; Richard Wright, Malcolm X, Stockely Carmichael y George Padmore también viajaron al África buscando redescubrir su identidad y raíces de africanía, pero sobre todo buscaban en ellas las fuentes de un socialismo-otro en aras de la justicia social y racial afrodiaspórica y la unidad mundial de todos los afros.

### El socialismo-otro de Aimé Césaire y la tradición descolonial caribeña

*Quiero que el marxismo y el comunismo estén puestos al servicio de los pueblos negros y no los pueblos negros al servicio del marxismo y del comunismo.* (Césaire, 2006, p. 82)

Aimé Césaire nació en Martinica y vivió entre los años 1913 y 2008; fue político, poeta y escritor de obras como *Discurso sobre el colonialismo* (2006)—una especie de pequeña biblia del pensamiento descolonial al que todos los clásicos estudios de dicha categoría remiten incesantemente: Mignolo (2006, pp. 197-221), Grosfoguel (2006, pp. 147-172) y Maldonado (2001, pp. 673-682).<sup>10</sup> En las Antillas nacieron movimientos como la Revolución haitiana (1804), el movimiento de la negritud (1932) encabezado por Aimé Césaire, la teoría del sistema-mundo de Oliver Cox (Grosfoguel, 2018, p. 13; Montañez Pico, 2020, p. 67), el movimiento panafricanista con su animador Henry Sylvester William, el rastafarismo como movimiento artístico, musical e identitario de Bob Marley, la

Revolución cubana (1959) y muchas otras manifestaciones intelectuales y culturales. En este mar, propiamente en Haití, el presidente Alejandro Petión le dio hospitalidad a Simón Bolívar y a héroes que jalonaron la libertad de las Américas como Carlos Manuel Piar, José Prudencio Padilla, Francisco Miranda y Mariano Montilla (Zapata Olivella, 1986, p. 154).

Consideramos que este es uno de los momentos cimeros de la historiografía de América que el pensamiento heredado pasó por alto y que el pensamiento descolonial, el pensamiento crítico diaspórico, ha reelaborado, rescatando magnos acontecimientos como lo fue la Revolución haitiana. Como subjetividades críticas y entes de reflexión profundos, nos hemos vuelto al pasado de este suceso para ver allí creatividad y releer desde la razón argumentativa para ver que estamos ante un proyecto revolucionario, original y político emancipatorio de las gestas del afro por la libertad (Mina, 2011, pp. 45-57; Zapata Olivella, 1989, pp. 147-179; 1992, pp. 276-325; Laó-Montes, 2020, pp. 167-187). En este discurso antillano, libertario, poético, estético y musical también han nacido autores como Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado y Agustín Laó-Montes que, en el campo de las ciencias sociales, han hecho enormes contribuciones al pensamiento decolonial-descolonial, trabajando académicamente en los Estados Unidos, pero en la praxis en contacto permanente con el “sur global” a partir de sus investigaciones sobre etnicidad, racialidad y movimientos sociales y políticos. Destacaría de este pensamiento su hermanamiento y sensibilidad para recontextualizar y revalorar a partir del horizonte de las ciencias humanas la aportación intelectual de los autores y pensadores de la diáspora africana en las Américas.<sup>11</sup>

Los grandes teóricos del pensamiento descolonial como Escobar, Mignolo, Dussel, Sousa Santos, Laó-Montes y Grosfoguel son también compañeros de barco, pues con categorías como “transmodernidad,” “locus de enunciación” (Dussel, 2001, p. 70), “pensamiento fronterizo” (Mignolo, 2003, pp. 157-197), “justicia cognitiva” (De Sousa Santos, 1992, p. 283), “territorios de diferencia”, “pluriverso,” y “posdesarrollo” (Escobar, 2014, 2015, 2018). Marco conceptual que ha contribuido a darle identidad y pertenencia a un pensamiento afrodiaspórico, autónomo, lúcido, libertario, original y creativo, al que se le puede denominar “imaginación creadora afrodiaspórica” (Mina, 2014).

Hemos hecho la anterior argumentación para ver cómo desde el libro clásico de Aimé Césaire *Discurso sobre el colonialismo* (1950) se generó todo un debate creador e interdisciplinario en las ciencias sociales y humanas en la teoría social afrodiaspórica. Anterior a Césaire y posterior a él surgió en el Caribe la teoría política del marxismo negro con intelectuales como C. L. R. James y Walter Rodney, pues George Padmore publicó *The Gold Coast Revolution* (1953) y C. L. R. James junto con Raya Dunayevskaya *The Invading Socialist Society* (1947), demostrando así las potencialidades creadoras de los intelectuales afros del Caribe para contextualizar la discusión

teórica del marxismo, la revolución y la lucha de clases en el discurso caribeño. Walter Rodney merece un capítulo aparte porque, aunque es de la Guyana inglesa, pasó parte de su vida en África (Tanzania), Londres y en Jamaica como animador del movimiento panafricanista, anticolonialista y antiimperialista (Almanza, 2018, pp. 79-105; Montañez Pico, 2020, pp. 323-351). De Rodney su libro más conocido es *De cómo Europa subdesarrolló a África* (1972); de igual manera tenemos que decir que su aporte radica en internacionalizar la lucha de los afros como un problema planetario ligado al panafricanismo, pues era una unidad de lucha, de resistencia racial y de clase en África, en el Caribe, en los Estados Unidos o allí donde hubiese explotación e injusticia del hombre por el hombre, de los trabajadores y en especial del hombre afrodiaspórico, ya que hay una herencia y una simultaneidad de problemas heredados del colonialismo, como el racismo, las injusticias sociales y la enajenación psíquica. De ahí que uno de sus proyectos bandera haya sido el de desarrollar una historiografía descolonial de las culturas africanas subsaharianas y que hace en su tesis doctoral *Una historia de la costa alta de Guinea (1545-1800)* (Almanza, 2018, p. 94). Rodney revive así la historia de la tradición afrodiaspórica como una historia otra, autocreadora, hecha por los propios africanos como subjetividades libres; se vincula así con la clave descolonial y anticipa el racismo epistémico de los que van a ser con el tiempo los propios intelectuales africanos de la nueva historia de la África negra (UNESCO, 1982).

C. L. R. James pasó su vida entre Trinidad, EE. UU., Inglaterra y Jamaica, y es conocido en lengua castellana por su clásico libro *Los jacobinos negros* (1938) sobre la Revolución haitiana; pero escribió una obra extensa de teoría política y ciencias sociales donde sobresalen *Modern Politics*, *World Revolution* y *Facing Reality*. James desarrolló el marxismo de Marx recurriendo a la vertiente propia, original y creadora bajo el seudónimo de Freddie Forest (Montañez Pico, 2018, p. 152). Su aporte principal como pensador marxista afrodiaspórico consistió en haber criticado al socialismo en su vertiente estalinista y trotskista, así como al socialismo en un solo país y al partido como vanguardia del proletariado.<sup>12</sup> Para James el partido ni es vanguardia, ni es herramienta del Kremlin, ni es un Estado obrero degenerado, sino que lo que se estableció en la URSS fue un partido-Estado burocratizado y un capitalismo de Estado.<sup>13</sup>

Los análisis de James son pioneros por lo que hace a la “autodeterminación” de las masas, de los obreros y los trabajadores, anticipándose a lo que muchos llamarán sociedad burocrática, totalitaria, real, dogmática y ortodoxa para apellidar al régimen de partido único que confiscó el poder de la autodeterminación de los obreros y de la democracia directa de los sóviet. Desde su lectura descolonial y liberadora, el socialismo de James se anticipó a la perestroika y a la glasnost y a todos los movimientos de desobediencia civil en Europa oriental, socialista, pues era una revolución que había sido confiscada por el partido-Estado y donde los

trabajadores y obreros no incidían en la autogestión de las empresas, en la economía y en las fábricas. Creo que la última gran aportación de James—descolonial, radical y más allá de Marx—, es contribuir a pensar en una perspectiva global las luchas globales y planetarias de los afros, con una perspectiva étnica y racial, asunto que va más allá de las clases tal cual Carlos Marx lo estudió. Esta articulación es una constante en el pensamiento político y afrodiaspórico: anteponer la etnia y la raza a la clase (Montañez Pico, 2020, pp. 313-318; Zapata Olivella, 1989, p. 151).

En suma, Walter Rodney y C. L. R. James plasmaron una visión novedosa del marxismo al contexto específico del Caribe afro y la lucha política y racial de liberación revolucionaria afro; ambos intelectuales, a partir del pensamiento político y social afrodiaspórico, contribuyeron a luchar contra el racismo epistémico en el mundo universitario de las ideas heredadas y a pensar como ciudadanos afrocreadores dentro de una perspectiva socialista, racial-otra. Al respecto, James señala que “el socialismo no tiene por qué basarse en la lógica de la organización industrial moderna, puede basarse en las tradiciones precapitalistas de democracia y las relaciones sociales comunitarias” (James, como se citó en Kelley, 1994, p. 50).

Volviendo al mismo hilo de la discusión con Aimé Césaire, quien dará un giro descolonizador al marxismo francés y soviético cuando en su legendaria carta de renuncia al partido comunista de Francia en 1956 (*Carta a Mauricio Thorez*) se opone a que bajo el liderazgo del susodicho intelectual se continúen los dictámenes de una visión única de socialismo que sale de Moscú, llega a París y de allí viaja a Martinica, y les diga a los trabajadores, al movimiento obrero, a los sindicatos, qué es lo que debe hacer el partido en nombre de la sociedad civil. Césaire renunció porque creía que el partido-Estado en la URSS estaba confiscando el papel de la sociedad civil, pues Thorez, como buen vanguardista, marxista y leninista, seguía por completo los propósitos absolutistas del comunismo como ideología mundial y era firme con todas las órdenes que venían de Moscú, las cuales todos los partidos socialistas y comunistas del mundo tenían que adoptar. El valor inédito de Aimé Césaire es que fue un disidente, su valor fue atreverse a criticar al presidente intocable del partido y decirle: renuncio porque ese modelo francés de socialismo no lo puedo copiar, ni calcar al pie de la letra para las Antillas, ni para Martinica propiamente hablando: “creo que los pueblos negros están dotados de energía, de pasión, que no les falta vigor, ni imaginación; pero que estas fuerzas se marchitarán en organizaciones que no le sean propias; hechas para ellos; hechas con ellos y adaptadas a objetivos que solo ellos pueden determinar” (Césaire, 2006, p. 81).

No se puede entender la renuncia de Aimé Césaire como miembro del partido comunista francés sin señalar que en 1956 suceden múltiples hechos de trascendencia internacional vinculados con el destino del socialismo mundial, pues

previamente Nikita Krushev había llegado al poder de la URSS (1953) haciendo un balance crítico en el XX Congreso del Partido Comunista, donde señaló que la era del socialismo real de Stalin convirtió al socialismo en campos de concentración (gulags), en un régimen basado en el culto a la personalidad y en una industrialización forzada que había dejado en la vida de los obreros, intelectuales y trabajadores de la URSS desolación, muerte, totalitarismo y un asalto ideológico del poder de los soviets, creando un poder burocrático, una élite dentro del partido; en suma, una clase que oprimía a su propio pueblo—al que decía representar—en nombre de un proyecto socialista “utópico” (Castoriadis, 1986, pp. 29-50). 1956 es un año de desilusión porque se develó el rostro oculto del socialismo real, totalitario o “estratocracia,” como lo llamó Castoriadis (1986). A propósito de esto, Aimé Césaire (2006) afirma que “no es del marxismo, ni del comunismo, de lo que reniego, lo que repruebo es el uso que algunos han hecho del marxismo y del comunismo” (p. 82). En 1956 el pueblo húngaro hizo una revolución popular de un socialismo no impuesto desde Moscú, sino que fue producto de sí mismo, de la autonomía de la propia sociedad, de la iniciativa popular; pero los tanques soviéticos mitigaron los cambios en el interior del partido, las transformaciones civiles y sociales distintas a las órdenes del comité central y del Politburó soviético.<sup>14</sup> Era la demolición de la autodeterminación del poder obrero, de las revueltas estudiantiles, de lo que se llamará con el tiempo la Primavera de Praga. Aimé Césaire, para el caso de Martinica, hace un llamado a la singularidad, a la personalidad de un socialismo que tenga arraigo y germen en el propio seno de la sociedad civil antillana y que se vincule más con el rostro y las aportaciones africanas más que europeas o francesas: “el comunismo, ha logrado incomunicarnos del África negra, cuya evolución se perfila de ahora en adelante a contrapelo de la nuestra. Y, sin embargo, es de esta África negra, la madre de nuestra cultura, de nuestra civilización antillana, la que espero la regeneración de las Antillas; no de Europa” (2006, p. 83).

Aimé Césaire dirá en su carta de renuncia ante Maurice Thorez, al criticar al partido comunista francés y mantenerse firme frente a las atrocidades del socialismo real estalinista, que los tiempos cambian, pero el presidente del partido comunista francés creía que el monstruo todavía estaba ahí y había que adorarlo; por eso para Césaire (2006) “nuestra hora ha llegado” (p. 83). Ha llegado el momento de un partido, de una organización, de una democracia interna que tenga como referente la experiencia, la singularidad del legado cultural africano con sus errores y aciertos, pero que nunca trasplante, ni copie, ni adapte al pie de la letra doctrinas de imaginarios tan distintos a sus realidades históricas y sociales y a este propósito dice: “una forma de organización susceptible de impulsar al mayor número de personas más que de enrolar a un pequeño número de ellas en una organización autoritaria. Una forma de organización en la que los marxistas ya no estarían sofocados, sino que desempeñarían, por el contrario, su papel de levadura, de inspiradores, de orientadores” (p. 80).

En síntesis, este apartado mostró cómo intelectuales y pensadores de la talla de C. L. R. James, Aimé Césaire y Walter Rodney, enmarcados en el Caribe se convirtieron en pioneros de un marxismo afrodiaspórico, de un pensamiento crítico construido y pensado desde el contexto histórico-social de las Antillas bajo el imaginario de la autodeterminación de las masas, el panafricanismo, el anticolonialismo y el modelo caribeño de socialismo, y escrito en un pensamiento radical y racial que anhelaba la unidad de las luchas del pueblo afro.

### El partido Pantera Negra y los derechos civiles

*El partido panteras negras era seguidor de las ideas de Malcolm X, mucho más de las de Marx, aunque esto raramente se haya expresado en términos ideológicos.* (Abu-Jamal, 2006, p. 105)

*Marx había revelado el camino del lucro como base única de un sistema económico: el capitalismo siempre está en peligro de infundir a los hombres más interés en ganar dinero que en desarrollar una vida.* (Luther King, 1963, p. 114)

El partido Pantera Negra fue fundado en 1966 por dos jóvenes intelectuales afroamericanos: Huey Newton y Bobby Seale, en Oakland (California, EE. UU.). El partido Pantera Negra hacía parte de uno de los tantos movimientos en defensa de los derechos civiles de los Estados Unidos de los años sesenta, en torno a la consecución de los derechos civiles afros de una sociedad con un racismo estructural heredado de la colonización inglesa, de la esclavización, y de las leyes segregacionistas Jim Crow.<sup>15</sup> Dos fechas significativas para entender la lucha por los derechos civiles y la resistencia afro de los panteras negras a favor de la lucha armada contra la violencia policial son 1865 y 1964.<sup>16</sup>

El partido Pantera Negra era uno de los tantos partidos radicales de negritudes existente en los Estados Unidos en los años sesenta, como lo eran *Black Power* de Stockely Carmichael, los Musulmanes Negros de Malcolm X, o el Partido de la No-Violencia de Martin Luther King y denominado la Conferencia Cristiana de Líderes del Sur (SCLC), y otros movimientos que habían nacido en la década de los veinte como los de Marcus Garvey (UNIA) y William Du Bois (NAACP), y que aún estaban en furor por los seguidores que tenían. Cada uno con una ideología indistinta, pero con un orden tendiente a garantizar y a hacer efectiva la vida digna, y a hacer cumplir los derechos civiles, sociales, culturales en la vida práctica de las comunidades afroamericanas, porque así lo exigía la Constitución de los Estados Unidos. Constitución y democracia, Constitución y política, Constitución y justicia siempre fueron territorios aparte en la historia del afro en EEUU. Ante esta violación constante y permanente

de los derechos humanos es que seguidores del partido Pantera Negra deciden reivindicar su verdadera ciudadanía, sus derechos negados en educación, vivienda, salud, mediante el recurso político de las armas; sus dirigentes, invocando a Marx y a Lenin, hacen que la frase de Mao Tse-Tung—el poder político nace del cañón de un fusil—se convierta en su paradigma predilecto al convertir la violencia en su recurso político:

con las armas en la mano, ya no éramos más sus súbditos, estábamos en igualdad de condiciones. Cuando patrullábamos nos deteníamos donde quiera que veíamos a un policía interpelando a un hermano o a una hermana. Nos acercábamos armados como estábamos, los observábamos desde una distancia que nos ofreciera seguridad, de manera que el policía no pudiera alegar que interferíamos en su tarea. (Abu-Jamal, 2006, p. 105)

Ellos tenían el referente del pacifismo del reverendo Martin Luther King y de Rosa Park que no había conducido a “nada,” pues ante una marcha pacífica las autoridades policiales autorizaban siempre disparar contra mujeres, jóvenes y niños indefensos. Existe registro de un sinnúmero de movilizaciones que fueron ametralladas con la barbaridad de los policías y la inoperancia de los jueces y la justicia de la blanquitud contra la población afronorteamericana, pues se detiene por sospechosos, se llevan a la cárcel sin pruebas, sin abogados defensores, sin un juicio imparcial y sin presunción de inocencia.<sup>17</sup> Qué curioso que el país que más se regodea de ser moderno, demócrata y pluralista sea el país donde una gran mayoría de su población permanece excluida de los derechos fundamentales. Es llamativo que la prominente filosofía política de los Estados Unidos, representada por su obra más destacada, *Teoría de la justicia* (2006) de John Rawls, haya hecho contribuciones limitadas en el ámbito de la justicia racial en dicho país.<sup>18</sup> Inspirarán más a los panteras negras los ideales radicales de Malcolm X contra la opresión del hombre blanco sobre el afroamericano, precisando que esto es antes de que Malcolm deje su radicalismo nacionalista por el cambio que la religión del islam va a provocar en él a su regreso de La Meca: “las ideas de Malcolm X influyeron en el pensamiento inicial, la retórica, la autopercepción del partido. Estas organizaciones estaban inspiradas en Malcolm X cuyos discursos, grabaciones y artículos, eran fuente de posiciones ideológicas e integridad” (Abu-Jamal, 2006, p. 121). Esta filosofía política de este movimiento revolucionario también atrajo a intelectuales y simpatizantes de la altura de Angela Davis, Eldridge Cleaver, Emory Douglas y Assata Shakur, quien hoy está exiliada en Cuba.

El que los panteras negras formaran patrullas armadas en varios estados de EEUU y utilizaran la violencia como respuesta a la violencia policial y el racismo estructural los hace marxista-leninistas a su manera, pues la teoría política de este movimiento llama a la combinación de todas las

formas de lucha: las convencionales y las permitidas, como son las elecciones para cargos públicos a los cuales miembros de ellos accedieron, y la forma no convencional de hacer política mediante las armas, la fuerza física pura donde la teoría política convencional de la legitimidad y legalidad de los Estados se viene al piso. ¿Se puede obedecer a un gobierno que aunque ganó las elecciones excluye a la mayoría de su población y la discrimina racialmente por el color de su piel?

Esta pregunta, a decir del partido Pantera Negra, merodea y quebranta la supuesta creencia democrática y moderna de EEUU. Por ello, para los ideólogos del partido Pantera Negra, “si la revolución iba a tener éxito, necesitaba de la participación de todos para crear una nueva sociedad” (Abu-Jamal, 2006, p. 123) y Malcolm X había sostenido: “ustedes están viviendo en una época de extremismo, una época de revolución. Por mi parte me voy a unir a quien sea; siempre que quieran cambiar las condiciones miserables que existen en esta tierra” (2002, p. 36). Los Panteras Negras, al oponer a la violencia reaccionaria estatal, judicial ante la sociedad civil afroamericana, basaron su ideario político en diez puntos, entre los que sobresalen: trabajo, salud, vivienda y el más fundamental que es el derecho a ser libre. Por ello, este partido afroamericano marcó un hito político entre los años sesenta y setenta en los Estados Unidos y el afán de su internacionalismo, de su radicalismo lúcido, les hizo merecedores de una embajada honoraria en Argelia, pues allí uno de sus ideólogos como lo era Frantz Fanon combatía contra los franceses y su imperialismo. Cierro este apartado sobre los Pantera Negra como un gran homenaje a Assata Shakur y a Wesley Jamal, símbolos vivos de la resistencia radical afronorteamericana y del socialismo afrodiaspórico.

### ¿Existe un marxismo de la diáspora africana en Colombia?

*Mis padres son ricos. Nunca han intervenido en política...Y fíjense ustedes me tienen por comunista.*  
(Zapata Olivella, 1961, p. 113)

*El socialismo es la única patria posible donde puedan vivir libres los oprimidos de todas las razas.*  
(Zapata Olivella, 1992, p. 646)

*Mi generación fue la primera que tomó en serio el materialismo histórico en mi país y se dedicó a estudiarlo y predicarlo.* (Córdoba, en Díaz 1947, p. 2)

Diego Luis Córdoba, Antonio García, Gerardo Molina, Gilberto Vieira, Natanael Díaz, Manuel Zapata Olivella, entre otros intelectuales, corresponden a una generación que simpatizó con el comunismo y el marxismo. Tomando como base la perspectiva afrocentrada y el enfoque de un proyecto político afro marxista en Colombia, tanto en lo teórico como en lo práctico, debemos responder a varios textos: “El 9 de

abril. Interpretación comunista” (1948), *La calle 10* (1960) y *Cuentos de muerte y libertad* (1961) de Zapata Olivella, y “Un negro visto por otro negro” de Natanael Díaz (1947), en el que entrevista a Diego Luis Córdoba para argumentar categóricamente que sí hubo un horizonte marxista donde la raza y la clase fueron el estandarte para resistir y luchar. Respecto a la posición de Zapata Olivella nos interesa reflexionar acerca de cómo él asumió su posición comunista escribiendo como intelectual comprometido con su raza, su etnia y reinterpretando el 9 de abril de 1948 como una cuestión de clases de un joven que para aquella época cumplía 28 años.

En “El 9 de abril,” Zapata Olivella asumió su posición con el marxismo en varios aspectos. Por una parte, él hace un llamado a la conquista de la independencia económica y política de la URSS en el sentido de que si el comunismo quisiera arraigar en tierras americanas se debería garantizar la autonomía política de ciertos países y en ningún momento se tendrían que seguir los derroteros del partido y los del comité central de la URSS. Zapata Olivella estaba vaticinando lo que ocurriría con el devenir de los tiempos en el comunismo internacional cuando, después de la muerte de Lenin y la consolidación de Stalin en el poder, el movimiento socialista internacional y el movimiento obrero se convirtieron en un apéndice más de Moscú, sin pensamiento propio, sin ideas originales, sin creatividad popular de las masas y los trabajadores. Si había un partido comunista, como evidentemente lo había en Colombia a partir de 1930, este debería arraigarse en el imaginario político colombiano y no en Moscú.

Zapata Olivella parecía anticipar el desvío distorsionado del comunismo en numerosos países del mundo, en un momento en el que solo se aceptaban las directrices políticas y económicas dictadas por el Politburó de Moscú, en lugar de aquellas generadas de forma autónoma por las capitales de cada país, fundamentales en la construcción de ese imaginario político y económico. Fue por esa independencia, singularidad y modo propio de comunismo (que exigía romper con Moscú) que Zapata Olivella se desprendería en su momento oportuno de dicha concepción de la sociedad. Él siempre exigió ese principio de rectitud moral, ética y política para los militantes y simpatizantes del partido comunista colombiano; pero tendríamos que esperar la aparición de una novela como *La calle 10* para que Zapata Olivella, a través de personajes indistintos de la novela, construyera una historia propia de lucha de clases, de muerte al Estado oligárquico, de conciencia proletaria, de masas y partido organizado y disciplinado, para así hacer una crítica tajante al régimen capitalista de la época tomando una posición de izquierda radical.

En la novela *La calle 10*, de 1960, pero escenificada en 1948, en esa coyuntura y posición comunista como intelectual y narrador en la voz de Mamatoco y La Capitana, la que, ante el asesinato del líder carismático Mamatoco (léase Jorge

Eliécer Gaitán), asume la revuelta, el proceso revolucionario y de insubmisión en tanto personaje principal de la novela, pues ella convoca a todo el movimiento obrero y a la sociedad civil bogotana y colombiana para asumir la defensa y la justicia del asesinato de Gaitán, quien quería cambios profundos en la estructura política y económica del país, y quien por su honestidad y visión ciudadana del país fue asesinado. Ello se evidencia con frases tipo “malditos sean los asesinos” o “se ha herido de muerte al pueblo.” La novela hace que todo el mundo, los narradores y los personajes, estén comprometidos con la revolución social y así el artista como ciudadano intelectual dirige el periódico *La voz del pueblo*, el policía Rengifo obra como disidente porque las personas que salen a protestar se ponen de su lado y él, como ente que defiende en apariencia al Estado, pasa a ocupar su posición de trabajador de la clase explotada.

Los personajes de *La calle 10* piensan desde abajo, son del pueblo y a partir de allí organizan la resistencia social para “vengar” la muerte de Gaitán, con el fin de terminar las injusticias sociales y también al Estado. Creen que ya adquirieron la conciencia de clases necesaria y suficiente para aventurarse en un proceso político de transformación para reorganizarse, resindicalizarse y reconstruir el movimiento de masas, siendo ellos sus propios líderes allí en ese espacio real llamado la calle 10 en la ciudad de Bogotá. A partir de allí se piensa, se reflexiona, se actúa y se dice cómo luchar, cómo combinar las formas de lucha, cómo acabar la democracia burguesa para que advenga el paisaje de la libertad, la autonomía y la justicia comunista.

La novela *La calle 10*, protagonizada por un personaje principal afro como Mamatoco, es una gran metáfora imaginaria pero real de aquellos que se organizan para hacer la revolución comunista, pero que luego fracasan porque descubren que la cuestión política va más allá de la toma del poder. Quizás Zapata Olivella—con su forma lúcida y metafórica de describir—estaba barrantando los peligros de una sociedad burocrática y totalitaria donde no pudiésemos pensar distinto, ni diferenciarnos de los demás. La voz narrativa de Manuel continúa hasta cuando un personaje habla en la obra diciendo, al final de la misma: “Rengifo descolgó el fusil de su hombro y trató de romperlo contra el suelo, pero el poeta se lo impidió con ambas manos, guárdalo, hermano, mañana, muy pronto, lo necesitaremos” (Zapata Olivella, 1986, p. 124).

En los relatos de *Cuentos de muerte y libertad* (Zapata Olivella, 1961), en un capítulo que se llama “La huelga,” se habla de camaradas, de cuadros, delatores, volantes clandestinos, torturas, desapariciones, detenidos por la policía, opositores al régimen, de intereses particulares, lucha de ideales, rebelión contra el Estado conformista burgués y de organizaciones comunistas, conceptualizaciones que nos hacen pensar en la posición afrosocialista que está siendo descrita por los narradores de los sucesos. Estas referencias escritas, poéticas y literarias, al compararlas con la vida de Zapata Olivella,



nos llevan a afirmar con contundencia que sí tenemos un pensamiento socialista, un comunismo de la equidad y de la igualdad, un marxismo de la praxis donde el pueblo ejerce el poder y hace los cambios y transformaciones por una sociedad justa. George Palacios (2020), como estudioso profundo de Zapata Olivella, nos dice:

si bien Zapata Olivella no es un marginado en el sentido de los campesinos, los obreros y los analfabetas revelados el 9 de abril, por sus orígenes provincianos y humildes, su doble conciencia, su racialización y su posicionamiento crítico frente al estado de cosas que emergen en el contexto descrito y lo hacen un intelectual radical y hereje en el sentido avanzado por Bogues: cabalga en los argumentos dispuestos por los radicales de izquierda locales y complementa sus silencios sobre el problemático proceso de racialización. (p. 147)

Diego Luis Córdoba, en “Un negro visto por otro negro,” asume su postura comunista en los siguientes términos para articular las relaciones entre raza y clase al declarar que como marxista no puede ser racista ni tener complejo racial alguno, o bien de superioridad o inferioridad. Creo que fueron las condiciones de pobreza y miseria heredadas de la Colonia y la esclavización las que llevaron a un dirigente lúcido y brillante como Córdoba a militar en las huestes comunistas dentro del Partido Liberal gaitanista. Esa actitud de indignación frente a la exclusión, la invisibilidad, la marginalización económica, política y social de nuestras poblaciones es lo que hace que nos enfrentemos al mundo capitalista o a esta sociedad de tantas asimetrías sociales en cuanto hace al reparto de bienes materiales; en ese acto chocamos con esta institución y al hacerlo y vincularnos con organizaciones públicas como las universidades donde estudiamos adquirimos conciencia de clase, de sus problemas histórico-sociales, y nos metamorfoseamos en socialistas en la praxis. Éste era el decir de Córdoba, la responsabilidad de todo intelectual de la diáspora africana en las Américas: estar al servicio de las masas, de los trabajadores del pueblo, una especie de intelectual gramsciano que adquiere así su significado para darle idea, valores y orgullo racial a su etnia. Para Córdoba ser marxista supone una preocupación por la lucha de clases, pero en el contexto del Chocó también una lucha por ideales socialistas y por su propia raza.<sup>19</sup>

En el texto, Córdoba también afirma que no se debe caer en el error de un socialismo apenas teórico y pasivo porque en ese caso se vapularía del mismo Marx. Esto nos lleva de nuevo al epicentro del comunismo que no es otro que la relación entre teoría y praxis, y Córdoba, reflexionando en su región Chocó y en la coyuntura política colombiana de entonces, está pensando en las reformas sociales, políticas y económicas que clamaba Colombia en ese momento específico y singular de 1948. Aunque hoy las cosas siguen tan

parecidas tanto en las regiones del Pacífico colombiano como en la nación en general: corrupción, burocracia, ilegitimidad de la justicia, ilegalidad en el Estado y esclerosis en los partidos políticos de turno.

El proyecto de Diego Luis Córdoba, afin al modelo comunista, era garantizar, mediante una reforma al Estado, a la política y a la justicia, una democracia racial que un caudillo popular como Jorge Eliécer Gaitán, que pensaba en nombre del pueblo, pudiese representar de hecho y no de palabra. Por los actos de un dirigente como Gaitán, los habitantes marginados de las periferias al fin encontrarían inclusión, garantizando todas las condiciones asistenciales de una ciudadanía plena y una vida digna para así sentir orgullo racial por todo Colombia y sobre todo por el pueblo afrocolombiano que tanto había hecho gestas políticas y culturales en los que el país se engrandecía.

Lo dicho anteriormente se puede contextualizar con lo descrito con maestría en el riguroso libro del historiador italiano Pietro Pisano, *Liderazgo político negro en Colombia, 1943-1964* (2012), donde se busca la génesis referencial de un socialismo entre “intelectuales negros” de Colombia y los encuentra en el discurso liberal de Natanael Díaz, de Villa Rica (Cauca), y de Diego Luis Córdoba, de Neguá (Chocó).<sup>20</sup> De igual manera, Pisano (2012) afirma que “de los personajes de los cuales me ocupó, al menos tres, Diego Luis Córdoba, Natanael Díaz, y probablemente, Arquímedes Viveros, fueron atraídos por el socialismo y basaron sus ideas sobre la condición de la gente negra en la crítica al capitalismo” (p. 128). Preguntémosnos ahora: ¿cómo articular la cuestión étnica y racial con el socialismo afro y la lucha de clases? Podríamos concluir que, al leer a Zapata Olivella y Córdoba, sí existe un pensamiento de izquierda donde el marxismo, el comunismo y el socialismo son equivalentes, que los dos al escribir notas y crónicas sobre el socialismo lo vieron en primera instancia como un espacio de autonomía de todos los obreros, trabajadores y proletarios que, defendiendo y justificando dicho régimen para Colombia, llegaríamos a la justicia social y la igualdad racial. Pero quizás el momento más definitivo y crucial de la articulación y diferenciación entre raza y clase es cuando los tres descubren la singularidad y la especificidad de la cuestión racial frente a la naturaleza de la lucha de clases porque nada garantiza que una sociedad comunista acabe de raíz con el racismo, la pobreza y la discriminación racial. Una sociedad-otra, un socialismo-otro, debería garantizar que lo racial fuera más allá de la teoría de la lucha de clases defendida por el marxismo clásico, pues al provenir de las regiones abandonadas por el Estado y caracterizadas por tener hondas desigualdades sociales que afectan mayoritariamente a la población afrodescendiente, las relaciones de clase se vuelven relaciones de raza. Entonces la centralidad del problema político o de una teoría política comunista, marxista, sería garantizar no solo la justicia social sino también la justicia racial.

## Conclusiones

En este ensayo se buscó demostrar que, a pesar de la existencia de una serie de teóricos de ascendencia africana que reflexionaron en profundidad tanto en lo teórico (Césaire, James, Robinson, entre otros) como en lo práctico (Nyerere, Kenyatta o la experiencia socialista del partido Pantera Negra en los EE. UU.), aún persiste la tendencia a invisibilizar, excluir y marginalizar los estudios críticos realizados por gran parte de investigadores afros, desde la academia y las editoriales, las cuales han dejado de lado este sinnúmero de ideas, de experiencias y de conceptualizaciones teóricas críticas

afrodiaspóricas. Dichas ideas engloban nociones como la autodeterminación de James, el modo africano de socialismo basado en el concepto de *ubuntu* y *ujamaa*, y la perspectiva de raza antes que de clase, imaginarios otros que rompen la visión de un marxismo que se decía universal y hegemónico, pero que ignoraba singularidades y experiencias descolonizadoras como la de los intelectuales afrodiaspóricos que de seguro enriquecerán muchísimo el trabajo teórico ahora que se han abierto posibilidades indistintas. Con mi propia reflexión espero haber aportado desde la imaginación creadora afrodiaspórica para que este trabajo de teoría política sea al fin reconocido y valorado en la academia. Si ello se plasma, el objetivo por el cual fue redactado este ensayo habrá sido cumplido.

## Obras citadas

- Abu-Jamal, M. (2006). *El partido Pantera Negra*. La Habana: Editorial José Martí.
- Almanza, R. (2018). “El marxismo negro de Walter Rodney”. *Tabula Rasa*, 28, 79-105.
- Caicedo, J. (2013). *A mano alzada, memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentir Pensar Editores.
- Castoriadis, C. (1986). *Los dominios del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- De Sousa Santos, B. (1992) “O Estado e Direito na transição pós-moderna: para um novo senso comum jurídico”, en Bergalli, R. (coord.), *Sentido y razón del derecho. Enfoques socio-jurídicos para la sociedad democrática*. Barcelona: Ed. Hacer.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- Díaz, N. (1947). “Un negro visto por otro negro (diálogo con Diego Luis Córdoba).” *Semanario Sábado*, no. 213, 2-11
- Dussel, E. (2001). “Eurocentrismo y modernidad.” En W. Mignolo (Comp.). *Capitalismo y geopolítica el conocimiento* (pp. 57-71). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y defensa*. Bogotá: Unaula.
- Escobar, A. (2015). *Territorios de diferencia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Desde Abajo.
- Grosfoguel, R. (2018). “¿Negros marxistas o marxistas negros?” *Tabula Rasa*, 28, 11-22.
- Himes, Ch. ([orig.1963] 1997). *Un caso de violación*. Barcelona: Grijalbo-Mondadori
- Hobsbawm, E. (1995). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Kelley, R. ([orig. 1938] 1994).”Introducción.” En C. L. R. James. *Historia de las revueltas panafricanas* (pp. 1-55). Katakarak.
- Kramer, A. (2006). *Mandela. El rebelde que dirigió a su nación a la libertad*. Santillana.

- Laó-Montes, A. (2020). *Contrapunteos diaspóricos. Cartografías políticas de nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Luther King, M. (1963). *Los viajeros de la libertad*. Barcelona: Fontanella.
- Malcolm X (2002). *Malcolm X habla a la juventud*. New York: Pathfinder.
- Maldonado, N. (2001). “De Aimé Césaire a los zapatistas.” En E. Dussel (Comp.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)* (pp. 673-682). Siglo XXI.
- Marx, C. (1981a). Tesis sobre Feuerbach. En C. Marx, *Obras completas*. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, C. (1981b). Manifiesto del Partido Comunista. En C. Marx, *Obras completas*. Moscú: Editorial Progreso.
- Mignolo, W. (2006). “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corropolítica del conocimiento.” En A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 197-221). Madrid: Akal.
- Mina, W. (1997a). “El proyecto histórico social de Castoriadis.” *Claves de razón práctica*, 74, 71-75.
- Mina, W. (1997b). *La historia vista por un negro*. Cali: Artes Gráficas del Valle
- Mina, W. (2011). *Las gestas del afro por la libertad*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Mina, W. (2014). *La imaginación creadora afrodiaspórica*. Cuernavaca: Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.
- Mina, W. (2017). “Identidad y diversidad en América Latina y el Caribe.” *CoPaLa*, 2(4), 7-18.
- Montañez Pico, D. (2018). “El marxismo independiente de C. L. R. James.” *Tabula Rasa*, 28, 151-164.
- Montañez Pico, D. (2020). *Marxismo negro. Pensamiento descolonizador del Caribe anglófono*. Madrid: Akal.
- Nyerere, J. (2001). “Los líderes no deben ser amos.” En E. Chukwudi (Editor), *Pensamiento africano. Ética y política* (pp. 19-27). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Palacios, G. (2020). *Manuel Zapata Olivella: un pensador político, radical y hereje de la diáspora africana en las Américas*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Pisano, P. (2012). *Liderazgo político negro en Colombia, 1943-1964*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud. La invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Robinson, C. (2021). *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Senghor, L. (1995). *El diálogo de las culturas*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- UNESCO (1982). *Historia general del África*. Madrid: Tecnos.
- Zapata Olivella, M. (1948). “El 9 de abril. Interpretación comunista.” *Semanario Sábado*, 9 de abril de 1949, no. 1, pp. 5-12.
- Zapata Olivella, M. (1961). *Cuentos de muerte y libertad*. Bogotá: Iqueima.
- Zapata Olivella, M. (1986). *La calle 10*. Bogotá: Prolibros.

Zapata Olivella, M. (1989). *Las claves mágicas de América (Raza, clase y cultura)*. Bogotá: Plaza y Janés.

Zapata Olivella, M. (1992). *Changó, el gran putas*. Bogotá: Rei Andes.

Zapata Olivella, M. (1997). *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir.

---

### Notas

1. Por marxismo afrodiaspórico entiendo la capacidad creadora de los intelectuales y creadores de la diáspora africana a lo largo de la historia, quienes han aportado a la construcción de sociedades basadas en la justicia social y racial; una perspectiva que recoge nociones ancestrales como *ubuntu* y *ujamaa* que plantean un horizonte que se puede enlazar estrechamente con el proyecto libertario planteado por Marx, pero que desde la perspectiva afrodiaspórica se desarrolla con una urdimbre conceptual que no permite una diferenciación específica entre marxismo, socialismo y comunismo.
2. Tensión doble que Cedric Robinson (2021) ha definido como “tradicción radical negra,” que es el deber del intelectual afrodiaspórico que busca solución a los problemas de la liberación afro en el mundo, a partir de la fuente teórica de sus pensadores y vivencia de los mismos afros, y a la vez ser marxista y revolucionario con un proyecto político de otra sociedad (Robinson, 2021, pp. 301-307).
3. Este número de *Tabula rasa* estaba inspirado en el clásico libro del pensador afroamericano y politólogo Cedric Robinson titulado *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* que había sido publicado en 1983 en Inglaterra.
4. Para Robinson, el motivo de dicha exclusión y silenciamiento del pasado africano se debe al “capitalismo racial”; es decir, a la consolidación del racismo como ideología desde la época medieval que permitió inferiorizar y hacer olvidar la memoria de la diáspora africana. Esto es creer que se tenía el derecho a explotar a una raza por sus orígenes étnicos y por el color de su piel, de modo que la fuerza productiva de la mano de obra de los descendientes de africanos fue crucial en la consolidación y forma del sistema capitalista (Robinson, 2021, pp. 50, 78, 79, 138, 145).
5. Voy a ilustrar con dos ejemplos sobre cómo ha operado el racismo epistémico que escandalizarán a más de uno: un caso antropológico y otro literario. El primero tiene que ver con el afamado investigador Eduardo Restrepo, quien en su libro *Etnización de la negritud* (2013) no reconoce, de forma consciente o por desconocimiento, en ningún apartado el origen del término negritud que es propuesto por primera vez por Léopold Sédar Senghor en la década de los años sesenta. Éste señala que: “por tanto reservaré la palabra negritud para designar la manera de vivir en tanto que negro y propondré negritud para designar el conjunto de valores del mundo negro” (Senghor, 1995, p. 73, énfasis mío). En síntesis, lo que quiero expresar es que la negritud es invención de Léopold Sédar Senghor y esto no se referencia en *Etnización de la negritud*. De otro lado, tenemos a Gabriel García Márquez, a quien se le atribuye la creación del realismo mágico en Colombia; el novelista ignora que fue Manuel Zapata Olivella quien primero habló de dicha categoría en Colombia, solo que él la llamó, realismo mítico—idea consignada en su novela *Tierra mojada* (1947) y en un ensayo titulado *La negredumbre en Gabriel García Márquez* (2017). En este contexto, debo señalar que no ir a las fuentes de los autores y de los legítimos inventores conceptuales me parece un caso de racismo epistémico; por ello, el primer paso para deconstruir y descolonizar los estudios afrocolombianos es el reconocimiento de sus orígenes afros, pues fueron intelectuales invisibilizados como Rogerio Velásquez, Aquiles Escalante, Amir Smith, Manuel Zapata Olivella, entre otros, los pioneros de los estudios afrodiaspóricos en el país.
6. Hoy todo el mundo debería conocer el legado de Léopold Sédar Senghor, Cheikh Anta Diop, Aimé Césaire, William Du Bois, Ida B. Wells, Sandalio Junco, Sundiata Keita, Harry Haywood, George Padmore, Arthur Schomburg, Emory Douglas, Claudia Jones, Natanael Díaz, Lélia González, entre otros. La creación de los centros de estudios étnicos en universidades europeas y norteamericanas, así como la creación de centros de estudios culturales y centros de pensamiento descolonial en las universidades del sur global o de la periferia han contribuido enormemente para que esa tarea se afiance. Creo que nosotros contribuimos con dos textos a descolonizar la historia de Colombia y a reinventar la de la tradición de la diáspora africana en las Américas. Nos referimos a la publicación temprana de dos libros: *La historia vista por un negro* (Mina, 1997) y *El pensamiento afro: más allá de oriente y occidente* (Mina, 2003). Considero que cuando algunos teóricos del pensamiento descolonial lean la obra del pensador afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, tendrán un nuevo panorama en las ciencias sociales para reinventarlo todo y replantear muchas conceptualizaciones a partir de la profética y multifacética obra antropológica, literaria y política que dicho autor escribió con sabiduría y anticipó con lucidez.

7. Siguiendo al historiador Eric Hobsbawm (1995, p. 253), la Guerra Fría comenzó con el reparto mundial de las dos grandes potencias emergentes y triunfadoras de la Segunda Guerra Mundial, y finalizó en 1986 cuando en Reikiavik (capital de Islandia) se realizó la distensión de armas entre Gorbachov y Reagan.
8. En el norte del Cauca, en el Consejo Comunitario de Pílamó, podríamos tener el ejemplo de un socialismo comunitario, pues la tierra y los productos son distribuidos de manera colectiva y allí conviven comunidades indígenas y afros bajo principios comunitarios de justicia y derecho otros.
9. Cedric Robinson—el teórico de “la formación de la tradición radical negra”—llama “la minusvaloración de la diáspora” (2021, pp. 145-152) al proceso consciente de la ideología colonialista, capitalista e imperialista de Occidente de olvidar, silenciar y destruir el pasado africano para así someter en las condiciones de clase a una raza. Encuentro una enorme coincidencia entre el texto de Robinson y *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella (1983), pues la primera edición de los libros es del mismo año y lo que Robinson designa “Tradición radical negra,” Manuel Zapata Olivella lo llama el “muntu americano.” Es increíble que no se hayan conocido en vida porque en la obra, experiencia y vivencia ambas conceptualizaciones evocan una episteme afrodiaspórica, teórica, política y pragmática llevada a cabo desde un enfoque afrocentrado donde las subjetividades afros co-crean la historia con miras a un proyecto político libertario total. En definitiva, quiero que se note que esta *emergencia* teórica y libertaria no transcurre en el Atlántico o en el Pacífico, como algunos suponen, sino que pertenece a la creación y al imaginario social afro en todos los confines del planeta.
10. Al respecto se puede consultar el ensayo *Identidad y diversidad en América Latina y el Caribe*, publicado en la revista *Co-PaLa* (Mina, 2017). De Martinica también son el laureado autor de *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon (2015), y el autor del *Discurso antillano*, Édouard Glissant (2002).
11. Creemos que la diáspora intelectual colombiana ha aportado a dicha discusión con categorías como “afro-reparaciones” de Claudia Mosquera, “desterritorialización,” “exilio afro” de Carlos Valderrama, “razón diaspórica” de José Caicedo, “clandestinidad pública” de Santiago Arboleda, “insumisión epistémica” de Jorge García, “política ombligada” de Yeison Arcadio Meneses y “violencia étnica” de John Antón Sánchez.
12. James conoció a Trotsky en México, en 1939, a quien el presidente Lázaro Cárdenas le dio asilo político, después de que ningún gobierno en el mundo lo hizo ante la persecución de Stalin y del Partido Comunista soviético.
13. Significativas y revolucionarias son estas conceptualizaciones teóricas porque fueron desarrolladas por el filósofo, psicoanalista y pensador social greco-francés, Cornelius Castoriadis, quien llegó a las mismas conclusiones. Para ello tenemos que remitirnos a publicaciones suyas como *El partido revolucionario* (1949), *La burocracia después de la muerte de Stalin* (1953), *Un partido de viejos burócratas* (1956), *Sobre la degeneración de la Revolución rusa* (1958), *Sobre el contenido del socialismo* (1958), *¿Cómo luchar?* (1958), *Proletariado y organización* (1959) y *La sociedad burocrática* (1976). Hay que decir que todos los artículos y libros de Castoriadis traducidos al castellano fueron publicados en la legendaria revista *Socialismo o barbarie*, que él mismo dirigió con otros intelectuales franceses en los años sesenta. Al respecto ver el texto “El proyecto histórico social de Castoriadis” (Mina, 1997a).
14. Hay que precisar que en 1956 James preparaba un libro sobre el movimiento autónomo y contestatario del pueblo húngaro contra la burocracia del partido oficial estalinista, pero dado que en su accionar político dio más importancia a las revueltas de los pueblos de la diáspora, viajó a Ghana y participó en el proceso revolucionario de este país, liderado por Kwame Nkrumah, del cual escribió un libro llamado *Nkrumah y la revolución de Ghana*.
15. Las leyes Jim Crow fueron unas leyes estatales y locales con una política discriminatoria y racista que surgió en los estados del sur de los Estados Unidos para seguir defendiendo el régimen esclavista y sus insensatas leyes, cuando en la guerra interna norteamericana entre estados del sur y el norte, y al vencer los industrializados del norte al sur agrícola después de 1865, se inventaron esta discriminadora tendencia para que, a pesar de que la abolición de la esclavitud ya se había producido, se siguiera obedeciendo al antiguo régimen esclavista.
16. Aunque la Constitución de Estados Unidos abolió la esclavitud en 1865, siendo los afroamericanos ciudadanos libres e iguales, ante la vida política y jurídica continuaban siendo totalmente desiguales en la sociedad, con un racismo estructural que ha cambiado poco a pesar de las reformas constitucionales, llevadas a cabo durante la presidencia de Lyndon Johnson para tener una ciudadanía plena, con las enmiendas de 1964, 1965 y 1966.

17. En el campo de la novela tenemos una obra clásica del novelista Chester Himes, *Un caso de violación* (1963); en el campo de la sociología política y de los movimientos sociales tenemos el libro llamado *De #Blacks Lives Matters a la liberación negra* (2017), de Keeanga-Yamattha Taylor, y como ensayo político *The Gunning Down of Michael Brown: An Afrocentric Response* de Ian Isidore Smart (2014). Los tres autores presentan, desde perspectivas distintas, lo imparcial, lo injusto, lo arbitrario y lo cínico, donde la justicia lleva el sello de la blanquitud desmedida contra los afros, una situación que se condensa en lo expresado por Himes (1997): “la esencia misma del tribunal era la de un instrumento inquisitorial destinado a reafirmar la inferioridad de toda la raza negra” (p. 33).
18. En este libro de Rawls (2006) podemos leer lo siguiente: “Hay problemas respecto a los cuales nos sentimos seguros de que deben ser resueltos de cierta manera. Por ejemplo, estamos seguros de que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas. Pensamos que hemos examinado estas cosas con cuidado y que hemos alcanzado lo que creemos es un juicio imparcial con pocas probabilidades de verse deformado por una excesiva atención hacia nuestros propios intereses. Estas convicciones son puntos fijos provisionales que suponemos debe satisfacer cualquier concepción de la justicia” (p. 32).
19. Con esta expresión de 1948, Cedric Robinson le hubiese dado la bienvenida a la postura de la formación de la tradición radical negra.
20. Ambos parlamentarios y políticos afrocolombianos comprometidos con su etnia y con su orgullo racial, lo que el escritor afrocolombiano José Antonio Caicedo, en su clásico libro *A mano alzada*, denomina la intelectualidad política de la diáspora (2013, pp. 213-287).