

La “acumulación originaria”, la crítica de la razón colonial y la esclavitud moderna (1^{ra} parte)¹

Eduardo Grüner

Universidad de Buenos Aires

egruner1@yahoo.com.ar

Resumen

El propósito central de este texto querría ser el de mostrar la enorme importancia que reviste el famoso capítulo XXIV de *El Capital* de Marx para pensar críticamente nuestros procesos coloniales, y en particular el rol de la esclavitud afroamericana en dicha acumulación originaria de Capital en los países llamados “centrales”. Un segundo —aunque no secundario— objetivo será el de asimismo mostrar la importancia que las sugerencias de Marx en ese capítulo de su *opera magna* ha tenido para un conjunto de pensadores críticos preocupados por encontrar las huellas de aquella historia en nuestro presente, como parte de los problemas a resolver, las luchas a desarrollar y las reflexiones críticas que tales problemas y luchas nos ponen por delante.

Sólo se puede narrar verdaderamente el pasado como es, no como era, ya que el rememorar el pasado es un acto social del presente, hecho por hombres del presente y que afecta al sistema social del presente

Immanuel Wallerstein

El propósito central de este texto querría ser el de mostrar la enorme importancia que reviste el famoso capítulo XXIV de *El Capital* de Marx —dedicado, como es sabido, a lo que se denomina la “acumulación originaria”— para pensar críticamente nuestros procesos coloniales, y en particular el rol de la esclavitud afroamericana en dicha acumulación originaria de Capital en los países llamados “centrales”. Como veremos, una consecuencia que puede extraerse de este análisis es la de que no es para nada seguro que el capitalismo haya sido un fenómeno de “exportación” del centro a la periferia, sino que la periferia fue *desde el principio* (es decir, desde su *transformación* en periferia) esencial para la construcción misma del capitalismo a escala mundial.

Un segundo —aunque no secundario— objetivo será el de asimismo mostrar la importancia que las sugerencias de Marx en ese capítulo de su *opera magna* ha tenido para un conjunto de pensadores críticos (tanto latinoamericanos como europeos y estadounidenses) preocupados por encontrar las huellas de aquella historia en nuestro presente, como parte de los problemas a resolver, las luchas a desarrollar y las reflexiones críticas que tales problemas y luchas nos ponen por delante.

Buena parte de lo que sigue está basado en una investigación (y posterior libro) que realizamos hace algunos años, y que giraba alrededor de la Revolución Haitiana de 1791/1804 y las consecuencias filosófico-culturales que para un pensamiento crítico “periférico” o “postcolonial”, pero con orientación marxista, podían desprenderse de semejante acontecimiento, y que nos obligó a profundizar en el tema de la esclavitud afroamericana en sus vínculos con el capitalismo colonial. Evidentemente no vamos a tener aquí el espacio suficiente como para recrear siquiera someramente toda esa problemática, pero no queremos dejar pasar la oportunidad de al menos abrir algunos de los grandes interrogantes que la misma permite plantear.

Quisiéramos, sin embargo, empezar por establecer desde el inicio una de esas conclusiones, usándola un poco como marco de lo que sigue. A saber, el hecho de que, como ya lo insinuamos, la esclavitud africana y la semi-esclavitud indígena en América *forman parte* indisoluble de aquel proceso de acumulación de capital, y es *en sí misma* una vasta y muy “racional” empresa capitalista mundial. Es decir, esta esclavitud, lejos de representar alguna rémora pre-moderna, es *consustancial* a la modernidad misma, por más perturbador o doloroso que nos parezca. Empecemos, pues, por allí.

1.

La conjunción de *modernidad* y *esclavitud* es, sin duda, sumamente inquietante para quienes tienden a pensar la modernidad como un homogéneo “bloque de progreso”, e incluso para nosotros. Quiero decir: para quienes —aún desde una perspectiva *crítico-dialéctica* que por un lado no quiere dejarse seducir por el anti-modernismo reaccionario de ciertas postulaciones “postmodernas”, y por el otro visualiza a la modernidad como un *espacio de conflicto* al cual también pertenecen pensadores críticos de la versión dominante de la modernidad, como Marx o Freud—, aún para nosotros, digo, un elemento atractivo de la modernidad fue siempre su promesa de emancipación y autorrealización.

Promesa *no cumplida*, desde ya, pero que por esa misma razón sigue vigente, aunque es nuestra convicción que *no podrá* cumplirse dentro de los límites del actual sistema imperante: la modernidad no es un "proyecto inconcluso", como pretende célebramente Habermas, sino, justamente, un proyecto que no puede encontrar su conclusión *dentro* del capitalismo.

Por un lado, ya las comunas tardo-medievales produjeron aspiraciones de ciudadanía que dieron una expresión temprana a los conceptos de *libertad cívica*; la Reforma protestante, por su parte, ofreció una versión religiosa de esa promesa con su noción de la *conciencia individual*. La emergencia del *sentimiento nacional*, que reclamaba la participación de la "sociedad civil" en la soberanía estatal, fue una parte sustantiva de la estructura de la modernidad tal como surgió en los siglos XVI y XVII. Todo ello hace más aparentemente *paradójico* el hecho de que fueran *precisamente* las naciones noroccidentales de Europa las que desarrollaran más acabadamente (y también más cruelmente) el sistema esclavista afro-americano. Es decir, aquellos "pueblos" que supuestamente más detestaban la idea misma de esclavitud fueron los que más sistemáticamente la practicaron con sus "otros". Y este está lejos de ser el único fenómeno "paradójico" de la modernidad, si recordamos que, por ejemplo —y contra lo que suele creer un sentido común muy encarnado— las peores persecuciones y ejecuciones de la Inquisición y la más sistemática "caza de brujas" no se produjeron en la Edad Media sino a partir de los siglos XVI y XVII, y sus formas más concentradas no se dieron tanto en España como en el norte de Europa (en Alemania, en Suiza, en Holanda y parcialmente en Francia).

Ahora bien, la única explicación posible, y que refuerza nuestra insistencia en la nada casual *articulación* entre la esclavitud en la periferia y la "modernización" capitalista en el centro, es que, una vez más, fueron las necesidades "objetivas" insoslayables de la lógica de *acumulación del Capital* las que plantearon esa solución —la de la esclavitud— como "inevitable", y requirieron la inconsciente pero sofisticada elaboración de una ideología justificadora que "racionalizara" esa flagrante incongruencia, que construyera un *mito "racial"* que —a la manera de lo que explica Lévi-Strauss sobre la lógica misma del mito— "resolviera" en el plano imaginario esas contradicciones irresolubles en el plano de la realidad. Cuando se plantea la cuestión desde esta perspectiva, aparece como perfectamente "lógico" que fueran las sociedades más *avanzadas* en el proceso de acumulación las que practicaran más sistemática y "racionalmente" la esclavitud colonial.

Bien. Me permito entonces comenzar citando textualmente un párrafo ya canónico, extraído del capítulo XXIV de *El Capital* de Marx. El párrafo dice así:

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de población aborígen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de la producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria. Pisándoles los talones, hace su aparición la guerra comercial entre las naciones europeas, con la redondez de la tierra como escenario" (Marx, 1987: 939).

La verdad es que este párrafo es extraordinario. En pocas líneas plantea, de manera ultra-condensada, prácticamente todas las cuestiones que deberemos desplegar a lo largo de buena parte de esta exposición. Empecemos, entonces, por hacer el listado de esas cuestiones que está planteando el párrafo:

1. La expansión colonial, y la consiguiente conquista —con superexplotación de sus

habitantes incluida— de lo que a partir de entonces se transformará en la “periferia” (América, África, las Indias Orientales) son “factores fundamentales” de la acumulación originaria del capitalismo; y entre tales “factores fundamentales” figura la esclavitud afro-americana (“... la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras...”).

2. Esta época caracteriza *ya* “los albores de la era de la producción capitalista”; es decir — como lo dirá Marx mismo más adelante — forma parte ya de la *historia* de ese capitalismo.

3. El escenario de este “drama” es ya, desde el inicio, *mundial* (“...con la redondez de la tierra como escenario”)

4. En parte como consecuencia de lo anterior, se desplegará sobre este escenario también otro “drama” que se intersecta con el de la colonización: el de la rivalidad entre las grandes potencias “centrales” por el control del nuevo *mercado mundial*.

5. La “ideología dominante” —esa *colonialidad del poder/saber*, como la llama Quijano, que se conformará a partir del proceso de “mundialización” del capital y de “capitalización” del mundo— presentará al proceso de expoliación de la ahora periferia como una serie de “procesos idílicos” destinados a exportar la “civilización” a las sociedades “salvajes”.

A partir de este escenario, el primero y más esencial problema “metodológico”, para un autor como Immanuel Wallerstein por ejemplo, será el de definir lo que suele llamarse la *unidad de análisis*. Ya sabemos cuál es para este autor esa unidad de análisis: el *sistema-mundo*, categoría con la cual se propone polemizar con todas aquellas perspectivas que pretenden poder explicar el Todo a partir de las relaciones entre sus Partes, o peor, a partir de *una sola* “parte”: que pretenden, por ejemplo, explicar el origen y la configuración del *sistema-mundo* capitalista a partir del desarrollo *nacional* (o, a lo sumo, “subregional”) de las economías europeas, para *luego* —en el mejor de los casos— extender el análisis a la “periferia” (Wallerstein, 1979).

Más allá de las intenciones, la criticada por Wallerstein no puede dejar de ser una perspectiva objetivamente “eurocéntrica”. Hay que ser muy duro respecto de cierto eurocentrismo *constitutivo* de las corrientes dominantes en las ciencias sociales modernas, en tanto estas son también un producto del moderno *sistema-mundo*, y por lo tanto son también, al menos en buena medida, herederas de aquella configuración del *poder/saber*. Las ciencias sociales —incluyendo la Historia— forman parte, pues, de lo que podríamos llamar la *geo-cultura* de la *economía-mundo*. En este campo específico, el “eurocentrismo” está caracterizado por cinco rasgos nucleares:

1. Su *historiografía*, o concepción “filosófica” de la historia; según esta, la hegemonía europea en la modernidad se explicaría en virtud de ciertos atributos específicamente europeos, no compartidos por el resto del mundo: el famoso “milagro europeo”, que le habría permitido a esa región “lanzar” una serie de fenómenos *exclusivos*: la revolución industrial y el capitalismo, el modernismo político y social, las ideas de libertad individual, las revoluciones políticas democrático-burguesas, etcétera; y por supuesto no se discute que estas cosas son esencialmente *buenas*, de modo que Europa las ha “legado” a la humanidad como una contribución cultural *superior* a la de cualquier otra sociedad.

2. El carácter *parroquial* de su “universalismo”, según el cual las “invenciones” particulares de Europa (de su *logos* filosófico a sus métodos científicos, pasando por sus formas de organización económica, social, política, su sistema de valores, y así siguiendo)

son *verdades "eternas"*, válidas para cualquier otra sociedad o cultura, y aquellas sociedades que no las han "descubierto" o "incorporado" es porque están *atrasadas* respecto de Europa: el "universalismo" va, pues, junto con el "evolucionismo" lineal y la teleología.

3. Sus presupuestos sobre la civilización occidental como *la civilización*, mientras que la mayor parte de las otras culturas estarían todavía en una fase "bárbara", "primitiva", a lo sumo "tradicional" o "pre-moderna"; y esta última noción revela, una vez más, el prejuicio "evolucionista" subyacente en la idea de que *todas* las culturas, en algún momento, llegarán —o *deberán* llegar— a la "modernidad" de naturaleza europea.

4. Su "*orientalismo*", entendido en el sentido de Edward Said (1978) o de Anwar Abdel-Malek (1981), como una imagen "estilizada" y en buena medida *ficcional* de las culturas no-occidentales, a través de oposiciones binarias que, si durante el Medioevo cristiano se articularon alrededor del eje paganismo/monoteísmo, en la modernidad lo hicieron sobre el eje occidental/"oriental" (una denominación amplia que abarcaba también a África y a veces a parte de América, usualmente, y no por casualidad, el Caribe con sus "africanos"), donde "oriental" era todo lo *exótico*, lo *extraño*, lo *ajeno*, en una palabra la radical *alteridad* respecto del "occidente" (europeo); además de que esto implica una *negación* del papel europeo en la conformación de *este "oriente"* (puesto que "oriente" designa inequívocamente al mundo *colonizado*), se trata indudablemente de un saber/poder destinado a legitimar ideológicamente la posición dominante de Europa.

5. Sus intentos de *imponer* una unilateral noción de "*progreso*", cuya "realidad" e "inevitabilidad" se transformó en un tema básico del Iluminismo, y luego, con más fuerza y con el presunto respaldo de una visión "científica", fue *el* tema del positivismo del siglo XIX, con el que se justificaban las "virtudes" de la colonización de la India o de toda África (y que, como ideologema de fondo, continuó hasta bien entrado el siglo XX bajo la bandera igualmente "científica" del llamado *desarrollismo*, así como de las teorías sociológicas "estructural-funcionalistas" con su dicotomía entre "sociedades tradicionales" y "sociedades modernas"): al igual que con la idea del occidente moderno equiparado a *la civilización*, esa misma modernidad occidental era *el progreso*, y su modelo debía *imponerse* al mundo "atrasado".²

Como se ve, todos estos rasgos parten de considerar a Europa como el punto de llegada de una historia "necesaria" y *autónoma*, y por lo tanto ven a toda la historia desde un punto de vista, digamos, *regional* —e incluso, como dice Wallerstein, "parroquial"—. Wallerstein, por el contrario, adopta, por así decir, una perspectiva *mundial*, o, si se quiere, "mundo-céntrica", lo cual es una manera, justamente, de *des-centrar* la perspectiva, aunque sin por ello pasar por alto el carácter *decisivo*, para la modernidad, de la "intervención" europea sobre el resto del mundo (pues de otra manera, correríamos el peligro de *disimular* inadvertidamente el violento ejercicio de poder que supuso tal "intervención", licuándolo detrás de un falso "pluralismo" de la perspectiva).

Este es también el punto de vista luego adoptado por la así llamada *teoría postcolonial* (a partir de autores como el propio Said, Gayatri Spivak o Homi Bhabha), aunque ellos, en general, no estimen necesario referirse a Wallerstein ni a la teoría del *sistema-mundo* en su conjunto, mucho menos al capítulo XXIV de Marx, y adopten una metodología "culturalista" y "textualista", típica del pensamiento llamado *post*, que ya no se apoya en la "base material" de la historia económica o la sociología histórica.

Pero el de Marx y Wallerstein es también el punto de vista adoptado por muchos antropólogos que sí toman en cuenta esas realidades "duras". Un caso típico, y particu-

larmente destacable, es el de Eric R. Wolf y su ya clásica obra *Europa y la gente sin historia* (1982) donde ya en la primera página deja en claro que

Esta historia analítica no podría surgir del estudio de una sola cultura o nación, ni de una sola área cultural, y ni siquiera del estudio de un continente en un cierto período de tiempo. Era necesario regresar a los criterios de una antropología más antigua y recobrar la inspiración que guió a antropólogos tales como Alfred Kroeber y Ralph Linton que tanto se esforzaron por crear una historia universal de la cultura (...) Esa antropología más antigua dijo, sin embargo, muy poco acerca de las grandes fuerzas que han impulsado la interacción de las culturas a partir de 1492, o sea, las fuerzas que impulsaron a Europa hacia su expansión comercial y hacia el capitalismo industrial. Sin embargo, las vinculaciones que estos antropólogos buscaron delinear solo pueden volverse inteligibles cuando se sitúan en su contexto político y económico (Wolf, 1982: 9).

Epistemológicamente dicho, se trata de lo que podríamos llamar —siguiendo a Jean Piaget o a Lucien Goldmann— una perspectiva *estructuralista-genética*: por un lado, la *estructura de la génesis* del capitalismo es *sincrónica*: articula tiempos históricos diferentes en una *simultaneidad* que siguiendo a Marx denominaremos “desigual y combinada”; por el otro, la *génesis de la estructura* del nuevo *sistema-mundo* capitalista es *dialéctica*: no es que hay “formaciones” preexistentes que, por equis razones, se ponen en relación, sino que es la *relación* la que explica el propio *origen* de esas “formaciones”, por ejemplo, como “centros” y “periferias”; una vez más, es el Todo el que le asigna su *lugar* y su *función* a las Partes.

Como se sabe, esta noción de “Totalidad” ha sido puesta muy virulentamente en cuestión, en las últimas décadas, por las teorías más o menos “postmodernas”, dando lugar a ciertas posiciones que ponen el acento en las *diferencias* entre las partes antes que en la *relación* entre esas partes y una “totalidad” que, para estas posturas, sería una mera ilusión “sustancialista”. No obstante, a nuestro juicio se trata de un falso debate. La “totalidad” a la que nos referimos aquí no es una totalidad *cerrada* ni *acabada*. “No se debe confundir totalidad con completitud. El todo es más que la suma de las partes, pero también es sin duda menos” (Wallerstein, 1979: 16).

Pero el peligro de no tomar en consideración la “totalidad” así entendida es no solamente el de un estrechamiento *teórico-metodológico* de la perspectiva, sino el de una *dilución política* de las *relaciones de poder* en las que consiste el vínculo entre la “totalidad” y las “partes”. Siguiendo la perspectiva de la *dialéctica negativa* adorniana (Adorno, 2005), digamos que la “totalidad” es *falsa* cuando no toma en cuenta su conflicto (irresoluble, “trágico”, dentro de los límites de la lógica sistémica de la que parte) con las *partes* que esa misma totalidad *produce* como dominadas. Solo puede ser “verdadera” una noción de totalidad que *incorpore* ese conflicto y *denuncie* esa imposibilidad que tiene la *falsa totalidad* de resolverlo. Por definición, entonces, ese Todo que es al mismo tiempo *más* y *menos* que la suma de sus partes, es una totalidad *abierta* y en *movimiento*: es un permanente proceso de *totalización/des-totalización/re-totalización*, como diría Sartre (1964), muy en el espíritu de *Historia y conciencia de clase* de Lukács.

2.

Ahora bien: en todo esto se presenta un problema adicional, que ha motivado innumerables debates, y que está muy lejos de haber quedado resuelto: ¿por qué el capitalismo emergió *antes* y *justamente* en Europa, y no en cualquier otra región, facilitando así la

identificación "eurocéntrica" entre Europa y la "modernidad"? No hay un nítido consenso al respecto, aunque en términos generales se pueda apostar a que las hipótesis se terminen reduciendo, en definitiva, a variantes de dos propuestas básicas: la de Marx y la de Weber. O una combinación de ambas, como la ensayó en su momento Karl Löwith.

Pero, por otra parte, es posible que *la pregunta misma* sea una manifestación de fetichismo eurocéntrico, en la medida en que parece implicar que la emergencia de esa modernidad capitalista fue necesariamente un "progreso" para la humanidad, no importa cuál haya sido el precio a pagar. Que se nos entienda bien: desde luego que en muchos sentidos *existió* ese "progreso", como lo ha dejado bien establecido Marx. Sería ridículo creer, por ejemplo, que la esclavitud antigua o la servidumbre feudal eran *mejores* que la explotación del proletariado "libre". Pero sería igualmente esquemático o mecanicista no ver que esas formas de explotación no desaparecieron de la noche a la mañana "superadas" por la fuerza de trabajo libre, sino que fueron *reinscriptas* en la nueva lógica dominante del modo de producción capitalista, y el colonialismo es la mejor prueba de ello.

Aquí nuevamente los antropólogos —y especialmente los más "heterodoxos" entre ellos— podrían darnos una buena lección de *des-centramiento* de nuestro *poder/saber*. Tomemos, por ejemplo, las teorías de Marshall Sahlins (1986) o de Pierre Clastres (1980). Ellas nos mostrarían que las sociedades llamadas "primitivas", a las que cualquier sociólogo "modernista" calificaría de "sociedades de mera subsistencia", son, por el contrario, sociedades de *superabundancia*: ¿por qué? Por una razón muy sencilla: en esas sociedades, por comparación con las nuestras, *se "trabaja" muy poco*, y en cambio abunda el "tiempo libre", el "ocio", el tiempo dedicado a los rituales religiosos, las festividades, los ceremoniales, la vida social y "familiar", porque no son sociedades cuya ideología sea la *acumulación de capital* o la *producción de mercancías* o la *reproducción ampliada* de riquezas o la *obtención de "plusvalía"*: esto es *solamente* la lógica del capitalismo, europeo-occidental y "moderno". Los análisis de Sahlins sustituyen la economía primitiva afectada del signo *menos* —tanto por los formalistas como por muchos marxistas—, presentada como una economía de subsistencia, sin excedente, en falta permanente de acumulación, por el cuadro de una primera sociedad de abundancia. Una sociedad que instituye otra relación entre medios y fines, otra relación entre necesidades y recursos técnicos. El llamado *modo de producción doméstico* aparece como un sistema profundamente hostil a la formación de excedente y de plusvalía —una máquina "anti-producción" — que tiende a inmovilizarse cuando se alcanza un punto de equiparación de la producción a las necesidades. Es decir, para apelar a la terminología de Marx, una sociedad que privilegia los *valores de uso*. La sociedad primitiva es un tipo de hecho social en el que no hay "autonomía" de lo económico; es posible considerar, incluso, que lo económico, en tanto sector que despliega una lógica autónoma en el campo social, *no existe* en ella. Es una sociedad de rechazo de la economía —o mejor, una sociedad "contra la economía", como escribe Clastres, para agregar: "los salvajes producen para vivir, no viven para producir" (Clastres, 1980: 65). Que es, en sustancia, lo mismo que sostiene Marx en los *Gründrisse*, cuando dice que en las sociedades pre-capitalistas el fin es el hombre y el medio la producción, y que ha sido tarea del capitalismo invertir esa relación.

Lo importante, como decíamos hace un momento, es que la teoría del *sistema-mundo* permite apreciar hasta qué punto decisivo la *construcción* de eso llamado *centro* se hizo sobre los cimientos de la *periferización* del resto del mundo, y muy particularmente la de América. La paradoja es que, "dialécticamente", esa "periferización" se llevó a cabo *a costa* de las lógicas no-capitalistas de las sociedades "pre-modernas", que fueron incor-

poradas a la lógica de la producción de mercancías *ya siempre como* periféricas y subordinadas, como predestinados “perdedores” del tren de la Historia, según lo creía Hegel. Para una gran parte del mundo, pues, la incorporación violenta al capitalismo, lejos de representar un *progreso*, significó una monumental *regresión* tanto en el campo “económico” como socio-cultural.

Es imprescindible introducir en el análisis, asimismo, la variable *clase*. Dentro de la periferia, las clases coloniales fundamentalmente terratenientes, dominantes a nivel “local”, obtuvieron inmensas ganancias a costa de la superexplotación coercitiva de la fuerza de trabajo esclava o semi-esclava. Al revés, en las sociedades “centrales”, la mayoría de los habitantes rurales, progresivamente despojados de sus tierras y forzados a la proletarianización, vieron seriamente afectada su calidad de vida y su seguridad económica. Aquí es importantísimo, pues, introducir la discusión de la perspectiva “clasista” en el análisis del capitalismo, ya que esta perspectiva, en opinión de muchos autores, es *antagónica* con la del *sistema-mundo* o las teorías post/de-coloniales. En nuestra opinión, por el contrario, ambas son estrictamente *complementarias* y perfectamente *articulables*. Nos basaremos, para demostrarlo, en un interesante artículo de Samuel Bowles aparecido en la propia revista *Review*, dirigida por Wallerstein.

Para empezar, nos dice Bowles (1988), hay una casi plena unanimidad entre los marxistas “ortodoxos” a propósito de que el resorte central de la estructura tanto como de la dinámica del capitalismo es la expropiación “clasista”, por un lado, del *producto* excedente, y por el otro, del *tiempo de trabajo* igualmente excedente. Esta conclusión —con la cual, enunciada así, no podemos menos que coincidir *en principio*— está inmejorablemente condensada en un famoso párrafo del Volumen III de *El Capital* de Marx:

...es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos (...) donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del estado existente en cada caso (Marx, 2001: 1007).

Este párrafo es crucial. Si nos tomamos en serio y hasta sus últimas consecuencias la lógica del razonamiento de Marx, extraemos la muy “heterodoxa” conclusión de que el gran *protagonista* —el *sujeto*, si se pudiera decir así— de la modernidad capitalista, no es justamente un “sujeto” en el sentido tradicional, sea “individual” o “colectivo”, sino un *proceso* conflictivo, llamado *lucha de clases*. Al igual que lo veíamos para la dialéctica del Todo y las Partes, es esa “totalidad en movimiento”, la lucha de clases, la que asigna su *identidad* a los contendientes —según la lógica del célebre pasaje del *en-sí* al *para-sí*— en el espectro “explotadores/explotados”.

Ahora bien, no cabe duda (y el capítulo XXIV vuelve a certificarlo) que la línea divisoria entre esas clases pasa por la propiedad o no de los medios de *producción*. Pero la formulación precisa del concepto de *explotación* ha sido muy debatida. Como sabemos, para Marx la ganancia del capitalista se *genera* en la esfera de (las relaciones de) producción, con la extracción de plusvalía no remunerada de la fuerza de trabajo, y se *realiza* en la esfera del intercambio, transformada en renta monetaria. ¿Pero es eso todo? Uno de los temas más complejos es el del rol cumplido por los mercados y las relaciones económicas internacionales en la determinación de aquellos excedentes de *producto* y de *trabajo* que, “expropiación” mediante, son los objetos de la “explotación” por parte de las clases (y, en el caso del colonialismo, de los “Estados-naciones”) dominantes.

Repitamos, según Marx el secreto de la "ganancia" capitalista se revela no en la esfera de la *circulación y el intercambio* sino en la de las relaciones de *producción*, que es donde se genera la "plusvalía" que luego se va a *realizar* en el mercado bajo la forma de "ganancia". La clave de la "ganancia" capitalista es, pues, la explotación *objetiva* de una clase por otra. El "mercado" realmente *decisivo* para esta operación es, entonces, el *mercado de trabajo*.

Sobre esto no hay discusión posible, al menos desde una perspectiva nítidamente "marxista". El problema es cuánto *peso efectivo* le damos a la esfera de la circulación en tanto "contribuyente" a las relaciones de explotación. Del hecho de que las relaciones de producción sean correctamente tomadas como analíticamente *anteriores y prioritarias* respecto del mercado, no se deduce necesariamente que las relaciones de intercambio deban ser tomadas como meros epifenómenos secundarios: "Los economistas de esta convicción", dice Bowles, "...parecen haber pasado por alto la ironía de Marx, cuando este se refiere a la esfera de la circulación como el mismísimo Paraíso de los derechos naturales del hombre" (1988: 444).

Lo que significa esto es que, si tratamos de ir más allá de un "economicismo" marxista —que por cierto no es el de Marx— que por así decir congela a la "fábrica" como el *locus* exclusivo de la lucha de clases, e introducimos también otro tipo de variables "superestructurales" (políticas, culturales, etcétera), entonces podemos comprender que los mercados pueden ser también *escenarios* nada menores del conflicto de clases. Por ejemplo: especial pero no únicamente en el caso de las relaciones económicas internacionales, la *formación de precios* y el *flujo de capitales* en el mercado global pueden ser unos determinantes centrales de la tasa de explotación, así como del tamaño del producto excedente. Pero, obsérvese que, mientras a los precios de intercambio los fija, en última instancia, el capital "imperial" de manera unilateral, el "flujo de capitales" se produce en las dos direcciones. En el colonialismo "clásico", y nuevamente ahora, en la etapa llamada de "globalización" (que en *este* sentido, podríamos decir, se parece más a aquel colonialismo clásico que al "imperialismo" teorizado por Lenin) ese flujo es, a través de varias operaciones, *más intenso* desde la "periferia" al "centro" que viceversa.

Desde la perspectiva del *sistema-mundo*, pues, de esa "redondez de la tierra" de la que habla Marx, la lucha de clases no solamente no queda "secundarizada", sino que se *complejiza*: las *clases* dominadas del *país* dominado están en lucha simultáneamente contra la fracción de *su* propia clase dominante que más se beneficia con la relación colonial y con las clases dominantes del "centro", mientras otra fracción de las clases dominantes "periféricas" puede desarrollar conflictos secundarios con las clases dominantes "centrales" (conflictos que, en el siglo XIX, son el trasfondo de la mayoría de los procesos independentistas, que en muchos casos se llevaron a cabo en beneficio de otras clases dominantes "centrales": las inglesas en lugar de las españolas, por ejemplo).

Todo esto es fundamental para otra discusión clásica. Ya desde el siglo XIX se creyó poder diagnosticar el sistema colonial, y muy especialmente el español, como "feudal", si bien esta era una denominación referida antes a aspectos de organización institucional jurídico-política que a la lógica económico-social. Pero fue bien entrado el siglo XX que se planteó de manera fuerte (y con una significación a menudo inmediatamente *política*, y no sólo historiográfica) el debate sobre el carácter "feudal" o "capitalista" del colonialismo en América. Pensadores *tanto* latinoamericanos como europeos o norteamericanos entraron entusiastamente en la discusión. Recordemos algunos nombres representativos de una lista mucho más vasta: José Carlos Mariátegui y Lesley B. Simpson ya en los años 20; Luis Chavez Orozco, Gilberto Freyre, Rodolfo Puiggrós,

Silvio Zavala en los 30 y 40; Woodrow Borah, Francois Chevalier, Jacques Lambert en los 50 y 60.

También habría que agregar una impresionante obra histórico-cultural-ensayística que va del argentino Ezequiel Martínez Estrada al mexicano Octavio Paz, pasando por el brasileño Darcy Ribeiro y los norteamericanos Richard Morse, Frank Tannenbaum o Stanley y Barbara Stein. Y, por supuesto, a la en su momento muy influyente corriente de la *teoría de la dependencia*. Todas estas exploraciones son *anteriores* a la teoría del *sistema-mundo*. Y ninguna, o casi ninguna, de ellas adoptaron de manera directa la hipótesis “feudalizante” del colonialismo americano. Sin embargo, en muchas ocasiones, al subrayar un tanto unilateralmente la indudable *persistencia* de ciertas herencias culturales “feudales” trasladadas a América por las “madres patrias”, contribuyeron inintencionalmente a la tesis “feudalizante”.

Ya desde la década del 40, sin embargo, autores como Sergio Bagú, Jan Bazant, Alexander Marchant, José Miranda o Caio Prado Jr. esgrimieron fuertes dudas sobre este “sentido común”. Sus análisis se concentraron, más bien, en lo que creyeron identificar como los impulsos “empresariales” y las motivaciones a la ganancia —en un sentido “burgués” del término— entre los colonizadores, así como en la evidencia de una “explotación mercantil” como lógica reestructuradora de la vida económica y las relaciones sociales locales, para subordinar el “nuevo” continente a su papel de proveedor de materias primas y excedentes económicos para el mercado mundial en expansión de una Europa que ya atravesaba el auge del capitalismo comercial.

En lo que respecta al Caribe y a la esclavitud afroamericana, la interpretación de la experiencia colonial como la extensión de un “capitalismo de explotación” a América tuvo su máxima expresión, ya en las décadas del 30 y 40, en las extraordinarias obras de C. L. R. James y Eric Williams. Y habría que agregar, en la del 50, al antillano Frantz Fanon, quien si bien es mucho más conocido por sus escritos sobre (y su participación en) la revolución argelina, ha escrito algunos textos notables sobre el colonialismo en el Caribe.

Para Latinoamérica en su conjunto, el comienzo de una crítica más sistemática a la tesis “feudalizante” se puede asociar *grosso modo* a la crítica de la teoría de las “ventajas comparativas” en el comercio internacional, vinculada especialmente a la CEPAL. En el seno de la izquierda, la pasión por el debate tenía motivaciones políticas muy obvias: simplificando un tanto la cuestión, si la herencia colonial era feudal, faltaba aún cumplimentar la “etapa democrático-burguesa”, lo cual autorizaba a una alianza táctica entre las fuerzas revolucionarias y las “burguesías nacionales” subordinadas; si, por el contrario, la colonización había sido *ya* capitalista y las principales tareas democrático-burguesas estaban cumplimentadas, se podía pasar directamente a la estrategia de una revolución “socialista”, que la experiencia cubana parecía demostrar como perfectamente a la orden del día.

(La segunda parte de este texto se publicará en el número 9 de *Hic Rhodus*).

Notas

¹ Este texto es una versión modificada de la conferencia que dictamos en el Congreso Internacional *Sobre El Capital de Marx* (Bogotá, Colombia) en junio de 2014. Una versión reducida apareció en la revista *Ideas de Izquierda* (edición digital)

² La cita es una adaptación propia del texto de Wallerstein, Immanuel "Eurocentrism and Capitalist Development" publicado en *New Left Review* No. 226 (1997).

Referencias

Abdel-Malek, Anwar (1981) *La Dialectique Sociale*. Paris: Seuil.

Adorno, Theodor W. (2005) *Dialéctica Negativa*. Madrid: Akal.

Bowles, Samuel (1988) "Class versus World-System Analysis? Epitaph for a False Opposition", en *Review*, Vol. XI, No. 4.

Clastres, Pierre (1980) *La Societé contre l'État. Recherches en Anthropologie Politique*. Paris : Minuit.

Grüner, Eduardo (2007) "Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria", en Miguel Abensour (comp.): *El Espíritu de las Leyes Salvajes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Marx, Karl (1987) *El Capital*. Tomo I, Vol 3. México: Siglo XXI.

Marx, Karl (2001) *El Capital*. Tomo III, Vol. 8. México: Siglo XXI.

Marx, Karl (2007) (*Grundrisse*) 1857-58. México: Siglo XXI.

Sahlins, Marshall (1986) *La Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.

Said, Edward (1978) *Orientalism*. Londres: Penguin Books.

Sartre, Jean-Paul (1964) *Crítica de la Razón Dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

Wallerstein, Immanuel (1997) "Eurocentrism and Capitalist Development" en *New Left Review* No. 226.

Wallerstein, Immanuel (1979) *El Moderno Sistema Mundial*. México: Siglo XXI.

Wolf, Eric (1982) *Europa y la gente sin Historia*. México: FCE.