

NEW LEFT REVIEW 144

SEGUNDA ÉPOCA

ENERO-FEBRERO 2024

EDITORIAL

ALEXANDER ZEVIN Gaza y Nueva York 7

ENTREVISTA

SERGE HALIMI La situación de Francia 25

ARTÍCULO

OLIVER EAGLETON El moldeado del mundo de
Therborn 49

HITO STEYERL ¿Formación del sentido común? 77

SAUL NELSON El *kitsch* en la alta cultura 91

LOÏC WACQUANT Sobre el afropesimismo 105

LEO ROBSON Jameson después de la poscrítica 119

CRÍTICA

FRANCIS MULHERN Tarea inconclusa 143

PATRICIA McMANUS Maneras de leer 152

CIHAN TUĞAL Viejas nuevas izquierdas 165

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE

ts
traficantes de sueños



LOÏC WACQUANT

LA ABDICACIÓN RADICAL DEL AFROPESIMISMO

Algunas notas sociológicas

EL TÉRMINO AFROPESIMISMO fue utilizado por primera vez por escrito en 1987 por el ministro francés de Cooperación (es decir, de asuntos africanos), Michel Aurillac, en un editorial publicado en *Le Monde* en el que advertía contra la opinión de que el desarrollo económico y la democratización política del África subsahariana se habían estancado de forma permanente¹. En las décadas siguientes, economistas africanos y comentaristas africanistas usaron y abusaron de esta palabra, negándose a considerar el colonialismo como la causa principal de la difícil situación del continente y haciendo hincapié, por el contrario, en la corrupción poscolonial, la disensión étnica y la patrimonialización del Estado como causas de la inmovilidad social. Más tarde, el «afropesimismo» se evocaría en el debate sobre las perspectivas y dificultades de la inversión extranjera en África².

El término, pero no así su referente original, fue luego adoptado en la década de 2010 por una nueva generación de académicos negros de los departamentos estadounidenses de estudios étnicos y humanidades. En palabras de Frank Wilderson, que se ha posicionado como uno de sus principales exponentes, el afropesimismo se refiere a la noción de que

¹ La noción es desarrollada por Aurillac en *L'Afrique à coeur*, París, 1987.

² David Rieff, «In Defence of Afropessimism», *World Policy Journal*, vol. 15, núm. 4, 1998; Gareth Austin, «Markets, Democracy and African Economic Growth: Liberalism and Afropessimism Reconsidered», *The Round Table: The Commonwealth Journal of International Affairs*, vol. 89, núm. 357, 2000. El término sigue siendo utilizado en este sentido por los economistas. Desencadenó una contraofensiva, dirigida por el politólogo nigeriano Eberé Onwudiwe, bajo la consigna del «afrooptimismo», Eberé Onwudiwe y Minabere Ibelema (eds.), *Perspectives on Africa's Advances*, Londres, 2002.

«la negritud es sinónimo de esclavitud». «*Los negros* –escribe Wilderson en su libro de referencia *Afropessimism* (2020)– *no son sujetos humanos, sino accesorios estructuralmente inertes, instrumentos para la ejecución de fantasías y placeres sadomasoquistas de blancos y no negros*»³. Frente a la narrativa del progreso racial, el afropesimismo contrapone una visión antihumanista en la que la negación de la humanidad negra está incorporada en todas partes a la propia construcción de la sociedad civil: «El afropesimismo nos da la libertad de decir en voz alta lo que de otro modo susurraríamos o negaríamos: que no hay negros en el mundo, pero, del mismo modo, no hay mundo sin negros. La violencia perpetrada contra nosotros no es una forma de discriminación; es una violencia necesaria; un tónico reconstituyente para todos los que no son negros»⁴. Es, además, perpetua y sin remedio: los trabajadores pueden oponerse y anhelar derrocar el capitalismo, las mujeres, el patriarcado, las personas LGBT, el heterosexismo, y los sujetos colonizados, el imperialismo. Para los negros, sin embargo, no hay política de liberación; están excluidos para siempre de «cualquier narrativa de redención», porque el mundo halla «su alimento en la carne negra». Todos los no negros, por muy progresistas que sean sus políticas, son «socios menores» de los blancos y cómplices objetivos de la antinegritud totalizada y totalizadora. La difícil situación de la «gente de color» –término que Wilderson utiliza para referirse a las personas que no son ni blancas ni negras– no puede compararse ni debe confundirse con el drama de la gente negra: «La analogía *mistifica*, en lugar de aclarar, el sufrimiento negro. La analogía *mistifica* la relación de los negros con otras personas de color»⁵.

I

¿Cómo interpretar estas afirmaciones? La obra de Wilderson, que comienza con una vívida descripción de una crisis mental, es un

³ Frank Wilderson, *Afropessimism*, Nueva York, 2020, p. 15, cursiva en el original. Otros pensadores destacados del afropesimismo son la escritora y literata Saidiya Hartman (*Scenes of Subjection: Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford, 1997), el poeta y crítico David Marriott (*Lacan Noir: Lacan and Afropessimism*, Londres, 2021), y el especialista en cine y medios de comunicación Jared Sexton (*Amalgamation Schemes: Antiblackness and the Critique of Multiracialism*, Mineápolis (MN), 2008). El mismo tono ontológico sombrío se recoge en los diversos textos incluidos en Carl Grant, Ashley Woodson y Michael Dumas (eds.), *The Future Is Black: Afropessimism, Fugitivity and Radical Hope in Education*, Oxford, 2020, y en Moon-Kie Jung y João Costa Vargas (eds.), *Antiblackness*, Durham (CN), 2021.

⁴ F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., p. 40.

⁵ *Ibid.*, pp. 16-17, 228.

desconcertante libro de memorias y un provocador cuaderno de viaje sobre el hecho de ser negro en Estados Unidos, escrito desde la perspectiva de la burguesía cultural de principios del siglo XXI. Educado en Dartmouth, Columbia y Berkeley, Wilderson ha vivido experiencias variadas como activista, corredor de bolsa y, ahora, autor y académico en la Universidad de California, Irvine, donde es profesor de Arte Dramático y Estudios Afroamericanos. Es hijo de un decano universitario y de una administradora escolar, que también ejercían como psicólogos. Creció principalmente en un barrio acomodado de Mineápolis y su infancia estuvo marcada por el capital cultural y los esfuerzos de sus padres por tender puentes raciales, dentro y fuera del campus. Wilderson presenta *Afropessimism* como una «narración en la que el narrador es un esclavo»⁶. Combinando pasajes de una auténtica belleza y poder lírico con un fuerte didactismo, quizá se lea mejor como un ejercicio de «autoteoría», la «mezcla de teoría y filosofía con autobiografía», que Lauren Fournier describe, en su libro sobre el tema, como una «práctica artística crítica deudora del activismo feminista de la escritura»⁷.

Afropessimism es difícil de evaluar y criticar porque, cuando se aleja de la apasionante inmediatez de su voz memorialista, se sitúa en un nivel «metateórico» tan abstracto que no se le puede aplicar ninguna realidad histórica; y cuando llega el momento de la explicación conceptual, se repliega de nuevo en la narración⁸. El libro apuesta por la postulación antes que por la demostración y por la alegoría antes que por la argumentación. Teje un tapiz de recuerdos infantiles, anécdotas familiares, experiencias profesionales y románticas, correrías políticas, encuentros académicos, alusiones a novelas, películas y textos filosóficos, disquisiciones conceptuales y relatos históricos, todo ello en un plano de igualdad epistémica. ¿Cómo evaluar esta posición intelectual desde el punto de vista de una sociología agonística de la dominación etnoracial?⁹. Obsérvese que una defensa de principio podría ser que

⁶ *Ibid.*, p. xiii.

⁷ Lauren Fournier, *Autotheory as Feminist Practice in Art, Writing and Criticism*, Cambridge (MA), 2021.

⁸ «El afropesimismo, por consiguiente, no es tanto una teoría como una *metateoría*: un proyecto crítico que, al utilizar la negritud como lente de interpretación, cuestiona la lógica tácita y presunta del marxismo, el poscolonialismo, el psicoanálisis y el feminismo», F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., p. 14. Aquí hay una oportunidad perdida: abordar la larga cadena de teorías sociales pesimistas, que van desde el estado de naturaleza de Hobbes hasta la jaula de hierro de Weber y la pulsión de muerte de Freud.

⁹ Los principios de este planteamiento se exponen en Loïc Wacquant, «Resolver el problema de la “raza”», *NLR* 133/134, marzo-junio de 2022, y se desarrollan en mi próximo libro, *Racial Domination*.

Afropessimism es una (o la) *poética* de la negritud, escrita por un dramaturgo; por lo que sus afirmaciones no deberían tomarse demasiado al pie de la letra, ni someterse a estándares científico-sociales. Pero Wilderson insiste en que su planteamiento es un «aparato teórico» y una «lente analítica», que «funciona como correctivo de la lógica humanista de la presuposición», y asevera que esta analítica esta siendo utilizada por los sociólogos para desarrollar y reorientar los argumentos empíricos o para negar su mera posibilidad¹⁰.

Afropessimism es un tipo exclusivista de primordialismo racial. Es *primordialista* en el sentido de que considera que la raza –o, más bien, la negritud, institucionalizada de forma única en Estados Unidos y luego universalizada de un plumazo– es fundamental para el ser, el conocimiento y el poder; y que es permanente, omnipresente e imposible de disociar de su función de anclaje estructural y pivote existencial¹¹. Y es *exclusivista* en el sentido de que reserva esta carga ontológica para los negros y solo para los negros. Tal y como explica la entrada de *Oxford Bibliographies*, de la que Wilderson es coautor:

El afropesimismo es una lente de interpretación que explica la dependencia de la sociedad civil de la violencia contra los negros, es decir, un régimen de violencia que sitúa a los negros como enemigos internos de la sociedad civil y que no puede compararse con regímenes de violencia que disciplinan al subalterno marxista, al subalterno poscolonial, al inmigrante occidental de color pero no negro, al *queer* no negro o a la mujer no negra¹².

¹⁰ Véase, por ejemplo, Victor Ray *et al.*, «Critical Race Theory, Afropessimism and Racial Progress Narratives», *Sociology of Race and Ethnicity*, vol. 3, núm. 2, 2017; George Weddington, «Political Ontology and Race Research: A Response to “Critical Race Theory, Afropessimism and Racial Progress Narratives”», *Sociology of Race and Ethnicity*, vol. 5, núm. 2, 2018; Sirma Bilge, «The Fungibility of Intersectionality: An Afropessimist Reading», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 43, núm. 13, 2020; Anthony Hatch, «The Data Will Not Save Us: Afropessimism and Racial Antimatter in the Covid-19 Pandemic», *Big Data & Society*, vol. 9, núm. 1, 2022.

¹¹ «Lo esencial no es la orientación interpersonal o institucional hacia la negritud, sino el hecho de que la negritud es la esencia de aquello que orienta. Dicho de otro modo, la coherencia de la realidad (ya sea coherencia institucional o interpersonal) está asegurada por la ansiedad ante la idea y la presencia de los negros», Patrice Douglass, Selamawit Terrefe y Frank Wilderson, «Afropessimism», *Oxford Bibliographies*, 2018.

¹² P. Douglass *et al.*, «Afropessimism», cit.; «Black suffering is of a different order than the suffering of other oppressed people» y «Black suffering is the life force of the world», F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., p. 200.

El afropesimismo afirma la singularidad de la difícil situación de los negros, no a través de la genealogía y la comparación metódicas, sino sobre la base de la autoridad de la identidad, las experiencias y el virtuosismo metateórico del autor.

La noción central del afropesimismo es la de «*slavness*» [esclavitud, condición de esclavo]: «El afropesimismo se basa en una afirmación exhaustiva e iconoclasta: que la negritud coincide con la esclavitud; la negritud *es* la muerte social, lo que equivale a decir que nunca hubo un metamomento anterior de plenitud, nunca un momento de equilibrio, nunca un momento de vida social»¹³. Los afropesimistas afirman que su uso de la esclavitud no es metafórico, sino tautegórico, y que se basa en la sociología de la esclavitud de Orlando Patterson: «El negro se posiciona, *a priori*, como esclavo. La definición de esclavo —explica la entrada de *Oxford Bibliographies*— está tomada de Orlando Patterson, que teoriza la esclavitud como una dinámica relacional entre la “muerte social” (el esclavo) y la “vida social” (el ser humano)»¹⁴. Para Patterson, sin embargo, la esclavitud no es una institución racial, sino una organización de dominación extrema que puede o no estar racializada. Es, además, una institución que no solo varía enormemente a lo largo de la historia de la humanidad, desde lo familiar a lo genocida, sino que en todas partes fracasa a la hora de anular la humanidad del esclavo. De hecho, la esclavitud, según Patterson, se ve acechada por el rechazo del esclavo a la negación de su humanidad. Por eso necesita la fuerza bruta para mantenerse. Por eso cualquier análisis de las relaciones internas de la esclavitud debe articularse con un análisis de la esclavización (entrada) y la manumisión (salida): «La esclavización, la esclavitud y la manumisión no son meros acontecimientos relacionados: son un mismo proceso en diferentes fases»¹⁵. Así, el amo postula la posibilidad de la manumisión ante los ojos de los esclavos precisamente porque siguen siendo seres humanos bajo la esclavitud: «El esclavo no desea nada más apasionadamente que la dignidad, la pertenencia y la liberación. Al mantener la promesa de la redención, el amo se proporciona

¹³ F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., p. 102; pasaje repetido casi textualmente en p. 226.

¹⁴ P. Douglas *et al.*, «Afropessimism», cit. La noción de «muerte social» fue acuñada por el antropólogo francés Michel Izard, como señala Orlando Patterson en *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge (MA), 1982, p. 38. Una formulación del afropesimismo que lee la esclavitud a través de lentes heideggerianas es la de Calvin Warren, *Ontological Terror: Blackness, Nihilism and Emancipation*, Durham (CN), 2018.

¹⁵ O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, cit., p. 296.

a sí mismo una fuerza motivadora más poderosa que cualquier látigo. De este modo, la esclavitud era una institución autocorrectiva: lo que negaba al esclavo lo utilizaba como principal medio para motivarlo».

En otras palabras, la esclavitud contiene su propia negación, razón por la cual Patterson considera que el estado del esclavo es un estado liminal, no ontológico. Una vez más, esto se debe a que la servidumbre humana reduce, pero no aniquila, la humanidad del esclavo: «En todas partes, el entusiasmo del esclavo por la vida y el compañerismo confundió a la clase esclavista; y en todas las sociedades esclavistas la dignidad existencial del esclavo desmentía la negación de su existencia por parte del esclavista»¹⁶. Concebir al «negro» como «el esclavo» en singular también elude el hecho de que los esclavos no están solos; viven en una comunidad de esclavos, que es el crisol que sostiene su humanidad, tal y como demuestra Patterson en su innovador estudio de 1967 sobre las relaciones sociales y los valores comunitarios específicos de los esclavos en las plantaciones de Jamaica en los siglos XVIII y XIX¹⁷.

De ello se deduce que la violencia de la esclavitud no es «gratuita», indiscriminada y pavloviana, como pretenden Wilderson y sus seguidores¹⁸. Patterson tiene claro que «era necesario repetir continuamente el violento acto original de transformar al hombre libre en esclavo», porque la esclavización nunca se aceptó. La violencia continua en el orden esclavista también era necesaria por la escasa motivación del esclavo para trabajar¹⁹. Lejos de ser innecesaria y gratuita, la fuerza bruta del amo era estratégica y calibrada y, por lo tanto, muy variable tanto en la forma como en la frecuencia entre sociedades y épocas. Era necesaria para reducir al ser humano a una cosa viva (*res*) que solo existía como extensión del amo, pero que en cualquier caso seguía siendo humana.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 337-338.

¹⁷ Orlando Patterson, *The Sociology of Slavery: Black Society in Jamaica 1655-1838*, Cambridge, 1967. Esta audaz tesis fue validada unos años más tarde por los estudios clásicos de Eugene Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, 1974, y de John W. Blassingame, *The Slave Community: Plantation Life in the Ante-Bellum South*, Oxford, 1972.

¹⁸ «La relación de la esclava con la violencia es abierta, gratuita, sin razón ni restricción, desencadenada por catalizadores prelógicos que no guardan relación con sus transgresiones y que no responden a cambios históricos», F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., pp. 216-217; véanse también pp. 93-94 y 248-249. Esta afirmación se repite en Victor Eric Ray *et al.*, «Critical Race Theory, Afropessimism and Racial Progress Narratives», cit., p. 150.

¹⁹ O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, cit., pp. 2-3.

Hasta aquí la esclavitud y la violencia. ¿Qué pasa ahora con la negritud? En su crítica de *Afropessimism*, el escritor y articulista de *The New Yorker* Vinson Cunningham describe sardónicamente el libro de Wilderson como «la historia de un estadounidense que considera su negritud como normativa y, por lo tanto, como característica de la negritud en todo el mundo»²⁰. Inmerso en la doxa racial de su país de origen, Wilderson toma la negritud como una categoría evidente, fija y homogénea. Nunca se detiene a reflexionar sobre la cuestión planteada por el sociólogo F. James Davis en su clásico *Who is Black?* (1991), que establece que la definición estadounidense de la negritud a través de la hipodescendencia estricta (la «regla de una gota»), sin tener en cuenta el fenotipo, el estatus social y la ascendencia no africana, es un caso atípico a escala mundial²¹. Incluso dentro de Estados Unidos, en estados sureños como Carolina del Sur y Luisiana operó hasta mediados del siglo XIX un sistema rival de clasificación etnorracial que, basado en gradaciones de color, reconocía categorías intermedias entre negros y blancos (mulato, cuarterón, ochavón, sambo, mango, etcétera), bajo la influencia de la migración caribeña y las importaciones de las culturas católicas francesa y española²².

Así pues, la nítida dicotomía blanco-negro o negro-otro no es universal ni transhistórica: la clasificación racial de los «negros» varía según las sociedades y las épocas, al igual que su estratificación racial. En su poco conocido, pero fundamental ensayo «Four Modes of Ethno-Somatic Stratification», Orlando Patterson —el sociólogo favorito de Wilderson— muestra cómo una misma población de origen —los descendientes de esclavos africanos— se definió e incorporó de forma diferente en Estados Unidos («movilización binaria»), en América Latina («blanqueamiento hegemónico»), en el Caribe («subdesarrollo pluralista») y en el norte de Europa («incorporación proletaria»). «Cada modalidad se refiere a una configuración única de ideología etnorracial, mezcla etnodemográfica,

²⁰ Vinson Cunningham, «The Argument of “Afropessimism”», *The New Yorker*, 13 de julio de 2020.

²¹ Floyd James Davis, *Who Is Black? One Nation's Definition*, University Park, Pensilvania, 1991.

²² Joel Williamson, *New People: Miscegenation and Mulattoes in the United States*, Nueva York, 1980; Arnold Hirsch y Joseph Logsdon (eds.), *Creole New Orleans: Race and Americanization*, Baton Rouge (LA), 1992.

estratificación etnoclasista y nivel de racialización social»²³. Esta variación histórica en los modos de dominación racial es justo lo que la retórica del afropesimismo niega sin saberlo y hace desaparecer como por arte magia.

Pero hay algo más que decir específicamente sobre la negritud en Estados Unidos. La noción de que se trata de un constructo compacto es una ficción social y, por lo tanto, una convención literaria, que ignora la larga historia de diferenciación y discriminación por el tono de la piel, tanto entre los negros como entre los no negros. Está demostrado que, desde los días de la Emancipación, los afroamericanos se han visto «afectados por el color», estableciendo entre ellos distinciones odiosas basadas en la tez a lo largo de un gradiente anidado dentro de la categorización a partir de la ascendencia, que ha operado para difractar las oportunidades vitales e influir en estrategias sociales como el matrimonio, la pertenencia a clubes sociales y la lealtad política²⁴. Los blancos también distinguen a los afroamericanos, nativos y migrantes, por el fenotipo, incluida la tez, los rasgos faciales, el tamaño corporal y la corpulencia. Además, en una serie de artículos innovadores, el sociólogo de Harvard Ellis Monk ha revelado que la disparidad entre los negros de piel clara y los de piel oscura es mayor que la que existe entre blancos y negros con respecto a una serie de variables vitales fundamentales, como la educación, los ingresos familiares, la salud y el envejecimiento, el contacto con la policía y el encarcelamiento²⁵. Esto sugiere que, al menos, la proposición de Wilderson según la cual «la negritud es un foco de abyección que se instrumentaliza a capricho» debe matizarse para que conecte con la realidad histórica²⁶.

²³ Orlando Patterson, «Four Modes of Ethno-Somatic Stratification: The Experience of Blacks in Europe and the Americas», en Glenn C. Loury, Tariq Modood y Steve M. Teles (eds.), *Ethnicity, Social Mobility and Public Policy: Comparing the USA and UK*, Cambridge, 2005, p. 67.

²⁴ J. Williamson, *New People: Miscegenation and Mulattoes in the United States*, cit.; St Clair Drake y Horace Cayton, *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, Nueva York, 1945; y Kimberly Norwood (ed.), *Colour Matters: Skin Tone Bias and the Myth of a Post-racial America*, Nueva York, 2013.

²⁵ Ellis Monk, «Skin Tone Stratification among Black Americans, 2001-2003», *Social Forces*, vol. 92, núm. 4, 2014. Véase también Ellis Monk, «The Cost of Colour: Skin Colour, Discrimination and Health among African-Americans», *American Journal of Sociology*, vol. 121, núm. 2, 2015 y «The Colour of Punishment: African Americans, Skin Tone and the Criminal Justice System», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 42, núm. 10, 2019.

²⁶ F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., p. 12.

El tenor prominente y sofocante de la negritud, bellamente transmitido por la prosa rapsódica de *Afropessimism*, ¿es una propiedad del mundo social o más bien una proyección de la mirada obsesiva y racialmente obsesionada, que Wilderson dirige a ese mundo, es decir, el producto de unos hábitos completamente racializados?²⁷ La respuesta es que ambas cosas. No cabe duda de que Estados Unidos es una formación histórica que descansa sobre una cesura profunda y duradera que relega a los descendientes de esclavos africanos a una posición subordinada en el espacio simbólico, social y físico, y en la que el binomio negro/no negro opera en múltiples ámbitos, cada uno de los cuales se hace eco de los demás y los refuerza. También es muy evidente que, como miembro debidamente socializado de esa sociedad, Wilderson ha sido entrenado para ver, sentir y actuar de formas racialmente condicionadas, tal y como demuestran vívidamente todos los episodios de su infancia relatados en *Afropessimism*²⁸. El encuentro de la estructura social y la estructura mental, la posición y la disposición, produce un acuerdo espontáneo, de forma que el mundo racializado y la mirada racializada se fortalecen y validan mutuamente. La proposición de que «sin los negros la existencia humana sería ininteligible» podría aplicarse, con las debidas reservas, a «sociedades divididas por raza», como Estados Unidos y Sudáfrica, donde Wilderson residió para unirse a la lucha contra el *apartheid*, y donde la división etnorracial sigue siendo muy prominente, ubicua y trascendental²⁹. Pero es cuestionable que sea válida en «sociedades con raza», donde la división etnorracial es accesorio a la composición del espacio social, el Estado y la subjetividad³⁰: pensemos en China y sus mil quinientos millones de ciudadanos, por ejemplo, en comparación con los aproximadamente 164 millones de personas de ascendencia africana –en parte o en su totalidad– que residen en Europa y América. Wilderson habla del Mundo, con M mayúscula, de la Vida, con V mayúscula, del

²⁷ La misma pregunta podría hacerse a Ta-Nehisi Coates, *Between the World and Me*, Nueva York, 2015.

²⁸ Esto queda especialmente claro en un episodio en el que Wilderson, en un taxi de camino al aeropuerto, (sobre)interpreta las interacciones banales con el conductor pakistaní y los pasajeros blancos que iban con él –todo lo que pasa y todo lo que *no* pasa– en términos de una profunda lógica racial, «basada en la intensificación del sufrimiento y la muerte de los negros», *Afropessimism*, cit., pp. 210-17.

²⁹ F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., p. 164. Wilderson relata su estancia en Sudáfrica en *Incognegro: A Memoir of Exile and Apartheid*, Boston (MA), 2008.

³⁰ Para una elaboración de este contraste ideal-típico, véase Loïc Wacquant, «Racial Capitalism Decoupled: A Rejoinder and Reformulation», *European Journal of Sociology*, vol. 64, núm. 2, 2023, y la coda de mi libro de próxima aparición, *Racial Domination*.

Esclavo, con E mayúscula, y del Humano, con H mayúscula, pero se trata de arquetipos escolásticos, que borran distinciones esenciales entre épocas históricas y formaciones geográficas, que una teoría adecuada de la dominación racial debe imperativamente captar.

El excepcionalismo racial de Estados Unidos se ve fortalecido por lo que podría describirse como una retórica del extremismo. En múltiples momentos de su narración, ya sea cuando relata escenas de la vida cotidiana, episodios políticos o encuentros académicos, Wilderson presenta casos extremos o interpretaciones extremas como la línea de base con la que se mide la antinegritud. Así, su relato de la violencia de la esclavitud en el sur de Estados Unidos bebe de las impresionantes memorias de 1853 del antiguo esclavo Solomon Northup, *Twelve Years a Slave*, que describen con todo lujo de detalles la brutalidad sádica y aparentemente gratuita de su amo. Pero este relato debe leerse junto a los que evocan el carácter paternalista de la esclavitud estadounidense, un hecho bien constatado por los historiadores de la «peculiar institución» del Sur³¹. Decir que la esclavitud estadounidense era paternalista no quita nada al horror, la violencia y la inmoralidad de la esclavización humana. Es simplemente la afirmación de un hecho histórico que nace del estudio comparativo de los diferentes regímenes de esclavitud, tanto en América como en el resto del mundo, que iban de lo doméstico a lo despótico, pasando por lo paternalista³². Contrariamente a la tesis de Wilderson de que tal violencia contra los negros está «fuera del alcance de la razón» y «asegura el orden de la vida misma», el castigo horrible es perfectamente inteligible en términos prosaicamente materialistas –en oposición a los términos ontogenéticos– de infundir terror en los esclavos que lo presencian para imponer disciplina y facilitar la extracción de trabajo en la plantación, así como a tenor de la lógica simbólica de afirmar la superioridad de la casta³³.

Otra técnica análoga que utiliza Wilderson es recurrir a la hipérbole analítica, como si la dramatización de una afirmación fuera su propia

³¹ Peter Kolchin, *American Slavery: 1619-1877* [1993], Nueva York, 2003, pp. 111-132. Para un análisis más completo del paternalismo como forma de dominación que da lugar a una reducción de la violencia física, véase Mary Jackman, *The Velvet Glove: Paternalism and Conflict in Gender, Class and Race Relations*, Berkeley y Los Ángeles, 1994.

³² Seymour Drescher y Stanley Engerman, eds., *A Historical Guide to World Slavery*, Nueva York, 1998.

³³ F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., pp. 90, 92.

validación, ya que silencia al posible crítico: «No se puede establecer una analogía entre la violencia a la que están sometidos los migrantes, los nativos americanos y los trabajadores, y la violencia a la que están sometidos los negros. Es *absolutamente necesario* que los negros sean castrados, violados, mutilados genitualmente y ultrajados, golpeados, tiroteados y lisiados»³⁴. O cuando presenta «la lógica del feminismo blanco, la lógica de la lucha de la clase obrera, la lógica de las coaliciones multiculturales y la lógica de los derechos de los migrantes» no como desconectadas de las luchas de los negros o como impedimentos para las mismas (en la medida en que tal noción siga teniendo sentido), sino como parte del «terror implacable» que amenaza al pensamiento negro, «un terror esencial, tan constitutivo de un mundo antinegro como el ejército o la megaiglesia». Otro ejemplo: «Quien dice “violación”, dice negro, quien dice “prisión”, dice negro; y quien dice “SIDA”, dice negro: *el negro es un objeto fobogénico*: un pasado sin herencia, el mapa de la violencia gratuita y un programa de completo desorden»³⁵. Estas asociaciones pueden ser operativas en la historia y la cultura pública estadounidenses, pero ¿pueden serlo en todas partes y en todo momento? Incluso en Estados Unidos, es muy cuestionable que estas connotaciones sean transhistóricas: la imagen dominante del convicto en las décadas de posguerra, por ejemplo, cuando la población carcelaria del país era blanca en el 70 por 100, era la de un hombre blanco torpe y socialmente incompetente, no la de un hombre negro violento.

3

¿Adónde nos lleva en el frente político esta ontologización de la negritud, fijada en el tiempo y tan centrada en Estados Unidos, basada en el «antagonismo estructural» entre seres humanos y negros? Es difícil ver la luz al final de un túnel intelectual cavado sobre la negación por principio del poder negro, individual y colectivo. De hecho, el único objetivo que cabalmente puede perseguirse en opinión de Wilderson es acelerar «el fin del mundo», si real o metafórico, es difícil de decir³⁶. El

³⁴ *Ibid.*, p. 219, las cursivas son mías.

³⁵ *Ibid.*, pp. 220, 221, 249.

³⁶ «Deberíamos utilizar el espacio abierto por la organización política orientada hacia objetivos reformistas –como detener la brutalidad policial y acabar con las políticas migratorias racistas– como una oportunidad para explorar problemas para los que no existen soluciones coherentes. La violencia contra los negros es un paradigma de opresión para el que no existe ninguna forma coherente de reparación,

diagnóstico afropesimista de la difícil situación de los negros lleva a la convicción de la futilidad o, peor aún, de la imposibilidad de toda política en pro de la libertad. Para Wilderson, «la negritud es una posición de “desamparo absoluto”, de indefensión, frente a la sociedad civil y, por lo tanto, no puede liberarse ni hacerse legible mediante intervenciones contrahegemónicas». En lugar de tratar de liberar la negritud, Wilderson nos insta a «abrazar su desorden, su incoherencia»³⁷. Esta puede ser una actitud cómoda para un profesor universitario titular y especialistas afines en producción cultural, que comercian con representaciones simbólicas –cuanto más cautivadoras, mejor–, pero ¿y para un conserje negro, un trabajador negro de comida rápida, un contable negro o un médico negro en su día a día?

En el mejor de los casos, el paradójico quietismo del afropesimismo produce una ética, sostenida por los que «saben», sobre la necesaria eternidad de la esclavitud de los negros, que alimenta una solidaridad negativa de exclusión eterna. De cuando en cuando Wilderson vacila, quizá intuyendo que su radical esencialismo racial podría estar hundiéndose al lector en un abismo de desesperación, y hace un gesto en dirección al constructivismo: «Al igual que la clase y el género, que también son *constructos* y no designaciones divinas, la muerte social puede ser destruida. Pero el primer paso hacia la destrucción es asumir la propia posición (*asumir, no celebrar ni repudiar*) y luego quemar el barco o la plantación, en sus encarnaciones pasadas y presentes». Pero esta concesión es rápidamente retirada: los negros «a menudo son psíquicamente incapaces y no están dispuestos a asumir esta posición», lo que «es tan comprensible como imposible», y así, escribe Wilderson, «los negros forman una masa de carne indistinguible en el inconsciente colectivo, no una formación social de intereses, agendas o ideas»³⁸.

Esto plantea un interrogante: ¿cuál es el estatus del propio discurso de Wilderson en tanto que «narrativa» de un «esclavo»? ¿No cree su autor

aparte del “fin del mundo” de Frantz Fanon», F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., p. 171. Para una ilustración inadvertida de la parálisis generada por el afropesimismo en el ámbito de la política, véase Jared Sexton, «Afropessimism: The Unclear Word», *Rhizomes*, vol. 29, núm. 1, 2016. Véase también cómo Wilderson elude la cuestión de la *praxis* afropesimista en Linette Park, «Afropessimism and Futures of... A Conversation with Frank Wilderson», *Journal of Black Studies and Research*, vol. 50, núm. 3, 2020, p. 35.

³⁷ F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., pp. 222, 250.

³⁸ *Ibid.*, pp. 103, 162, cursiva en el original.

que *Afropessimism* ofrece una evaluación sobria y precisa del dilema de la negritud? ¿No significaría eso que hay un «exterior» a la condición de «esclavitud» desde el que un autor negro puede hablar y, posible-mente, «decir la verdad al poder»?³⁹ Un «esclavo» erudito que escribe para un público atento de lectores cultos, negros y no negros, es sin duda algo más que un «Esclavo» genérico, con mayúscula. Su mera existen-cia apunta, si no a un exterior de la esclavitud, al menos a gradaciones dentro de la categoría. La capacidad de Wilderson para reflexionar sobre su propia posición social y las heridas existenciales sufridas por el mero hecho de ser negro en la sociedad estadounidense, su capacidad para compartir sus ideas, difundir su punto de vista dentro y fuera del mundo académico e ilustrar a sus lectores, ¿no invalida su visión de la negritud como una esclavitud *paralizante*?⁴⁰ De lo contrario, ¿qué sentido tendría hacer propaganda de «un credo de saqueadores: crítica sin redención»?⁴¹.

El afropesimismo no es tanto una teoría como un estado de ánimo, que confluye en la resaca de los años de Obama, así como una expresión paradójica del anhelo que la burguesía cultural afroamericana siente de solidaridad negra, ya sea negativa, más tenue por la movilidad ascen-dente de clase, o por herencia. Ofrece una radicalización retórica del nihilismo racial frente a la cambiante pero duradera opresión negra, que conduce directamente a la abdicación política. Resulta paradójico y reve-lador que el afropesimismo prospere en el mundo académico y seduzca a la generación de los *millennials* negros con educación universitaria en el mismo momento en que Black Lives Matter, la corriente de movi-lización negra más importante desde el Movimiento por los Derechos Civiles, surge en las calles, desafiando las premisas del dominio blanco en toda la gama de instituciones estadounidenses, empezando por la universidad⁴². En última instancia, el afropesimismo fracasa, porque

³⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁰ Para una descripción perspicaz de la microdinámica del agravio racial en la socie-dad estadounidense contemporánea, véase Elijah Anderson, *Black in White Space: The Enduring Impact of Colour in Everyday Life*, Chicago (IL), 2022.

⁴¹ F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., p. 174. «NO HAY REDENCIÓN INTERRACIAL; no hay redención afrocéntrica. La redención es la herencia narrativa de los Humanos. No hay desenlace para la muerte social», F. Wilderson, *Afropessimism*, cit., p. 325.

⁴² Keeanga-Yamahtta Taylor, *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*, Chicago (IL), 2016 [ed. cast.: *Un destello de libertad. De #blacklivesmatter a la liberación negra*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017] y Christopher Lebron, *The Making of Black Lives Matter: A Brief History of an Idea*, Nueva York, 2017. Una valoración menos optimista del movimiento es la que hace Cedric Johnson en *After Black Lives Matter: Policing and Anti-Capitalist Struggle*, Londres y Nueva York, 2023.

niega las variedades de la negritud y la historicidad de la dominación racial, que se han demostrado una y otra vez, fundamentalmente y sobre todo, de la mano de la larga serie de duramente combatidas victorias de las luchas negras por la dignidad libradas en Estados Unidos, África y otros muchos lugares⁴³.

⁴³ Nan Elizabeth Woodruff, *American Congo: The African American Freedom Struggle in the Delta*, Cambridge (MA), 2003; Aldon Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*, Nueva York, 1984; Zebulon Vance Miletsky, *Before Busing: A History of Boston's Long Black Freedom Struggle*, Chapel Hill (NC), 2022; George Reid Andrews, *Afro-Latin America: Black Lives, 1800-2000*, Cambridge (MA), 2016 [ed. cast.: *Afro-Latinoamérica, 1800-2000*, Madrid, 2007]; Tianna Paschel, *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*, Princeton (NJ), 2016; George Fredrickson, *Black Liberation: A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa*, Oxford, 1995; Julian Brown, *The Road to Soweto: Resistance and the Uprising of 16 June 1976*, Rochester (NY), 2016; Marcel Paret, *Fractured Militancy: Precarious Resistance in South Africa after Racial Inclusion*, Ithaca (NY), 2022; John Munro, *The Anticolonial Front: The African American Freedom Struggle and Global Decolonization, 1945-1960*, Cambridge, 2017; Hakim Adi, *Many Struggles: New Histories of African and Caribbean People in Britain*, Londres, 2023.