

Cedric J. **Robinson**

# Black marxism

Genealogia della tradizione radicale nera



Con un approccio originale e provocatorio – spaziando dalla storia all'antropologia, dalle scienze politiche alla filosofia, dalla sociologia alla letteratura – questa monumentale ricerca di Cedric Robinson obbliga a riaprire la cassetta degli attrezzi del marxismo, a fare i conti con il suo eurocentrismo e con la sottovalutazione della dimensione strutturale della cultura nella nascita dell'economia politica moderna. Contrariamente alle aspettative di Marx ed Engels, secondo i quali l'avvento della società borghese avrebbe progressivamente razionalizzato i rapporti sociali, il razzismo ha finito per permeare anche le società emerse con il capitalismo, segnando le possibilità stesse di azione politica della classe lavoratrice.

Robinson prova ad andare oltre questi limiti ripercorrendo biografie e analisi di pensatori neri come W. E. B. Du Bois, C. L. R. James e Richard Wright, ma la tradizione radicale nera che indaga ha un significato più antropologico che teorico: è il retroterra culturale africano – il vissuto quotidiano, la musica, le forme specifiche di religiosità – ad aver fatto da base per le originali esperienze di resistenza delle popolazioni nere in America e non solo.

Robinson identifica così una politica rivoluzionaria proveniente da forme di vita e di pensiero non-occidentali, in grado di coniare concetti come «razzialismo» e «capitalismo razziale» e di estendere l'efficacia analitica delle categorie classiche marxiane.

Marxiana



# **Black marxism**

Genealogia della tradizione  
radicale nera

di  
Cedric J. Robinson

prefazione e postfazione di  
Miguel Mellino

traduzione di  
Emanuele Giammarco

Alegre 

© 1983 by **Cedric Robinson**

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

Prima edizione 1983 by Zed Press, 57 Caledonian Road, London

Ripubblicato nel 2000 by the University of North Carolina Press

Copertina: Winold Reiss, *Drawing in two colors*. Library of Congress, Prints & Photographs Division, Winold Reiss Collection, [LC-DIG-ppmsca-58270]

© 2023 **Edizioni Alegre** - Soc. cooperativa  
Circonvallazione Casilina, 72/74 - 00176 Roma  
mail: redazione@edizionalegre.it  
sito: **www.edizionalegre.it**

# Indice

Prefazione	
<b>Dal marxismo nero al marxismo e ritorno</b>	<b>9</b>
<i>Miguel Mellino</i>	
Punto di arrivo: dal marxismo alla tradizione radicale nera	9
Punto di partenza: la lunga genesi di <i>Black marxism</i>	18
Introduzione	<b>41</b>
<b>Prima parte</b>	
<b>Ascesa e limiti del radicalismo europeo</b>	<b>51</b>
Capitolo uno	
<b>Capitalismo razziale:</b>	
<b>il carattere non oggettivo dello sviluppo capitalistico</b>	<b>53</b>
La nascita dell'Europa	55
La prima borghesia	59
La borghesia del mondo moderno	68
I ceti inferiori	73
Gli effetti della civiltà europea sul capitalismo	79
Note al capitolo uno	87
Capitolo due	
<b>La classe operaia inglese come specchio della produzione</b>	<b>97</b>
Povertà e capitalismo industriale	100
La reazione dei lavoratori inglesi	104
La colonizzazione dell'Irlanda	108
Lavoratori irlandesi e coscienza di classe inglese	113
Il proletariato e la classe operaia inglese	117
Note al capitolo due	123

Capitolo tre

**Teoria socialista e nazionalismo 131**

Il pensiero socialista:	
negazione del feudalesimo o del capitalismo?	133
Da Babeuf a Marx: una strana storiografia	137
Marx, Engels e il nazionalismo	142
Marxismo e nazionalismo	159
Conclusioni	165
Note al capitolo tre	171

**Seconda parte**

**Le radici del radicalismo nero 179**

Capitolo quattro

**Processo e conseguenze della trasmutazione dell'Africa 181**

Una diaspora minimizzata	182
I colori primari del pensiero storico americano	186
La distruzione del passato africano	197
I rapporti premoderni fra Africa ed Europa	200
Il Mediterraneo: Egitto, Grecia e Roma	200
I Secoli bui: Europa e Africa	205
Islam, Africa ed Europa	207
L'Europa e il commercio con l'oriente	212
L'Islam e l'invenzione del Portogallo	214
Islam ed eurocentrismo	224
Note al capitolo quattro	231

Capitolo cinque

**La tratta di schiavi atlantica e la manodopera africana 255**

La borghesia genovese e l'Età delle scoperte	258
Il capitale genovese, l'Atlantico e una leggenda	263
La manodopera africana in quanto capitale	269
I libri mastri di un sistema mondiale	272
La colonna denominata "Capitalismo britannico"	280
Note al capitolo cinque	287

Capitolo sei

**Archeologia storica della tradizione radicale nera 297**

La storia da una parte, gli schiavi dall'altra	299
--	-----

Rossi, bianchi e neri	303
Fuori i rossi, dentro i neri	308
La resistenza nera: il sedicesimo secolo	312
Il Palmares e il marronaggio del diciassettesimo secolo	316
La resistenza nera in Nord America	329
La Rivoluzione haitiana	336
La resistenza nera in Brasile	345
La resistenza nelle Indie occidentali britanniche	355
In Africa: rivolte alla fonte	370
Note al capitolo sei	375
Capitolo sette	
<b>La natura della tradizione radicale nera</b>	<b>399</b>
Note al capitolo sette	407
<b>Terza parte</b>	
<b>Radicalismo nero e teoria marxista</b>	<b>411</b>
Capitolo otto	
<b>Genesi di un'intelligenza</b>	<b>413</b>
Capitalismo, imperialismo e classe media nera	415
La civiltà occidentale e i rinnegati dell'intelligenza nera	423
Note al capitolo otto	429
Capitolo nove	
<b>Storiografia e tradizione radicale nera</b>	<b>435</b>
Du Bois e i miti della storia nazionale	435
Du Bois e la ricostruzione della storia e del pensiero politico americano	453
Schiavitù e capitalismo	459
Manodopera, capitalismo e schiavitù	461
Schiavitù e democrazia	465
Élite nera e Ricostruzione	468
Du Bois, Marx e il marxismo	472
Bolscevismo e comunismo americano	475
Nazionalismo nero	480
I neri e il comunismo	490
Du Bois e la teoria radicale	506
Note al capitolo nove	529

Capitolo dieci	
<b>C. L. R. James e la tradizione radicale nera</b>	<b>557</b>
Lavoratori e classe media nera a Trinidad	557
Il nero vittoriano si fa giacobino	573
Il socialismo britannico	583
Radicali neri nel métropole britannico	588
La teoria dei giacobini neri	607
La resa dei conti con la tradizione marxista	620
Note al capitolo dieci	633
Capitolo undici	
<b>Richard Wright critico della teoria di classe</b>	<b>657</b>
La teoria marxista e l'intellettuale nero radicale	657
La politica nei romanzi	664
La teoria sociale di Wright	668
Il nero come negazione del capitalismo	677
<i>Ho bruciato la notte</i> come critica del cristianesimo e del marxismo	680
Note al capitolo undici	689
Capitolo dodici	
<b>Una fine</b>	<b>695</b>
Postfazione	
<b>Dal marxismo nero al marxismo e ritorno</b>	<b>715</b>
<i>Miguel Mellino</i>	
Punto intermedio I: dal capitalismo al capitalismo razziale	715
Punto intermedio II: dal capitalismo razziale alla tradizione radicale nera	730
Bibliografia	<b>739</b>

Prefazione

## Dal marxismo nero al marxismo e ritorno

di Miguel Mellino

*«E i germogli dei miei prodigiosi antenati sbocciati dentro di me!  
Quelli che non hanno inventato né la polvere da sparo né la bussola  
quelli che non hanno mai saputo dominare il vapore e l'elettricità  
quelli che non hanno esplorato né i mari né i cieli  
ma che conoscono negli angoli più riposti il paese della sofferenza  
quelli che hanno conosciuto solo il viaggio della tratta  
quelli che si sono afflosciati nelle genuflessioni  
quelli che sono stati asserviti e cristianizzati  
quelli che sono stati infettati con l'imbastardimento  
tam tam di mani vuote  
tam tam inutili di piaghe sonore  
tam tam ridicoli di tradimenti apatici  
[...]*

*Ma quale strano orgoglio mi illumina improvvisamente?»*

*Aime Césaire, Diario del ritorno al paese natale (1939)*

### **Punto di arrivo: dal marxismo alla tradizione radicale nera**

La traduzione di *Black marxism* arriva con notevole ritardo rispetto alla sua pubblicazione negli Stati Uniti: esattamente quarant'anni dopo. E tuttavia si può anche sostenere che arrivi nel momento giusto: non solo perché il testo di Cedric Robinson è riuscito a conquistarsi uno spazio di grande rilievo nel dibattito teorico e politico globale soltanto da una decina d'anni

a questa parte<sup>1</sup>, in particolare dopo la formidabile espansione di Black Lives Matter dal 2013 in poi, ma soprattutto, perché in Italia la sua problematica è divenuta visibile, e cioè socialmente significativa, in tempi ancora più recenti. È chiaro, infatti, che alle nostre latitudini solo oggi è possibile percepire *Black marxism* come un testo capace di interpellare in modo diretto non solo la storia dell'Europa e delle sue nazioni, ma anche la stessa costituzione simbolica e materiale del loro presente.

*Black marxism* è sicuramente un testo tanto personale quanto *atipico*: sia nella sua struttura poco lineare ed eclettica sia nel suo stile di scrittura raffinato e autoriale. Si può sostenere che tale *tessitura*, per richiamare qui il noto concetto di Roland Barthes<sup>2</sup>, non sia che una conseguenza – il giusto involucro – della sua poliedrica narrazione. Non si può negare che il testo proponga una prospettiva di ricerca storica e teorica piuttosto originale. Si resta subito colpiti, anche spaesati, dalla dimensione “rizomatica” dello scritto: la cristallizzazione dei suoi oggetti e discorsi – il “marxismo nero”, “l'emergere della nozione di civiltà europea come strumento ideologico di dominio”, il “razzismo”, il “capitalismo razziale”, la “tradizione radicale nera” – avviene non solo a un'imponente molteplicità di livelli (storici, disciplinari, tematici), ma soprattutto stabilendo, tra i fenomeni esaminati, connessioni tanto stimolanti quanto (fino a quel momento) piuttosto imprevedute. Da questo punto di vista, e come prima chiave di lettura, può essere utile definire Robinson un autore volutamente *eccentrico*: i suoi testi non inseguono mai strade già battute, non

1 Esiste oramai un'ampia e variegata bibliografia sugli effetti dell'opera di Robinson sul dibattito teorico e politico globale. Vedi per esempio D. Thomas (a cura di), “Cedric Robinson and the Philosophy of Black Resistance”, in *Race & Class*, Special Edition, vol. 47, n. 2, ottobre 2005; J. Myers, “The Scholarship of Cedric Robinson”, in *The Journal of Pan African Studies*, vol. 5, n. 4, giugno 2012, pp. 46-82; R. Kelley, “Cedric Robinson: The Making of a Black Radical Intellectual”, in Counterpunch.org, giugno 2016; G.T. Johnson, A. Lubin (a cura di), *Futures of Black Radicalism*, Verso, London, 2017; J. Bourne, “Out of the Cauldron: Lessons from Cedric Robinson”, in *Race & Class*, Vol. 63(3), 2022.

2 R. Barthes, *Variazioni sulla scrittura*, Torino, Einaudi 1972.

propongono mai prospettive consuete o una semplice presa di posizione nei dibattiti più a buon mercato, bensì mostrano uno sforzo davvero encomiabile sia di aprire costantemente sguardi, percorsi e linguaggi alternativi (con tutti i rischi che ciò comporta), sia di lavorare su opere, autori e prodotti culturali politicamente significativi ma non del tutto mainstream. La sua opera attraversa una pluralità indivisibile di spazi: dalla storia all'antropologia, dalle scienze politiche ai black studies, dagli studi culturali alla filosofia, dalla sociologia alla letteratura, dagli studi del mondo classico ai film studies. Vi è però un'assenza piuttosto significativa, sintomatica del momento in cui è stato concepito lo scritto: quella degli studi di genere e di una qualsivoglia prospettiva femminista. Robinson enuncia la centralità della questione di genere per la sua analisi, ve ne troviamo delle tracce non solo nella sua genealogia dello sfruttamento razziale e schiavistico europeo e nelle critiche ai "punti ciechi" del marxismo tradizionale, ma soprattutto nell'enfatizzazione del ruolo fondamentale delle donne nella formazione di una tradizione insorgente nera. E tuttavia, come osservato da diverse femministe nere e intersezionali, *Black marxism* non va oltre una sua assunzione meramente nominale o formale. Il testo, nonostante le numerose e possibili aperture a un discorso femminista, non sviluppa mai uno sguardo di genere nel proprio posizionamento, finendo per risolversi in una narrazione essenzialmente "mascolina".<sup>3</sup>

A un primo livello, *Black marxism* sembra cucire la propria trama lungo tre assi. Questi tre assi coincidono più o meno con i tre blocchi attraverso cui è costruito il testo. Il primo asse, quello più immediatamente visibile a un'audience *bianca*, può

3 H.L.T. Quan, "Geniuses of Resistance: Feminist Consciousness and the Black Radical Tradition", in *Race & Class*, vol. 47(2); "C. Boyce, A Black Left Feminist View on Cedric Robinson's Black Marxism", in *Black Perspectives*, novembre 2016; R. Gilmore, "Abolition Feminism", in B. Bhandar, R. Ziaddah (a cura di), *Revolutionary Feminisms. Conversations on Collective Action and Radical Thought*, Verso, London, 2020, pp. 161-179; A. Davis, "Abolition Feminism", in *Revolutionary Feminisms*, op. cit., pp. 203-216.

essere definito, con e contro Michel Foucault, come una genealogia *nera* della modernità capitalistica occidentale; più nello specifico, e più dall'interno della prospettiva di Robinson, dovremo dire non tanto della “modernità capitalistica occidentale” quanto dell’idea di “civiltà europea” come dispositivo razziale di governo. Questa singolare operazione di “archeologia storica” (Cap. uno, due e sei) comprende una non trascurabile appendice: la critica ai limiti eurocentrici e razziali del radicalismo occidentale, socialismo europeo e marxismo compresi.

Il secondo asse, paradossalmente quello più ubiquo ed esiguo, riguarda la conformazione in passato di un “marxismo nero”, principalmente negli Stati Uniti e nei Caraibi, ovvero l’incontro storico tra diversi movimenti politici e intellettuali neri con il marxismo (Parte prima e terza). Il terzo asse, invece, cerca di mettere a fuoco la materializzazione storica di ciò che Robinson chiama “la tradizione radicale nera” (Parte seconda e terza). Questo terzo asse – come si desume dalla stessa disposizione sintagmatica del titolo del libro – ci propone ciò che si può denominare il “prisma” di *Black marxism* – richiamando qui, non a caso, una nota definizione di Stuart Hall a proposito della “razza” come fenomeno sociale<sup>4</sup> –, ovvero il posizionamento a partire dal quale Robinson costruisce la sua singolare narrazione.

Da una parte, dunque, una genealogia nera dell’idea di “civiltà occidentale” come dispositivo razziale e capitalistico di governo; dall’altra, una messa a fuoco della formazione della “tradizione radicale nera”; in mezzo, la costituzione storica di

4 S. Hall: «Race is or becomes the prism through which the British people are called upon to live through, then to understand, and then to deal with the growing crisis» (*Policing the Crisis*, Palgrave, London, 1978, p. 30). Su questa idea della razza come un “prisma” attraverso cui osservare lotte, conflitti e crisi, vedi anche P. Gilroy “Race is the Prism”, in R. Gilmore, P. Gilroy (a cura di), *Stuart Hall. Selected Writings on Race and Difference*, Duke University Press, Durham, 2021, pp. 1-19. Per una visione in parte critica di tale assunto, vedi l’introduzione di L. Tilley, R. Shilliam (a cura di), *Raced Markets*, Routledge, London, 2021. Per un confronto più diretto e dettagliato dei rapporti tra le prospettive di Hall e Robinson su razza e razzismo, vedi “White Signs in Black Times: The Politics of Representation in Dominant Texts”, in H.L.T. Quan (a cura di), *C. Robinson. On Racial Capitalism, Black Internationalism and Cultures of Resistance*, Pluto Press, London, 2019, pp. 184-193.

un certo marxismo nero. E qui la domanda irrompe spontanea: come assemblare questi tre primi elementi del testo in modo da cominciare a snodare, nel senso più appropriato, la sua trama? È importante sottolineare che non si tratta di una domanda meramente retorica, bensì di un interrogativo cruciale anche alla luce delle lotte del presente. Riportare tale interrogativo sulla filigrana del testo nel momento stesso in cui scorriamo le sue pagine può sicuramente contribuire a neutralizzare una certa “pulsione coloniale”: la tentazione inconscia di addomesticare lo scritto di Robinson entro la traccia di prospettive o narrazioni tanto consuete quanto rassicuranti. D'altronde la questione dell'assemblaggio si pone già dal titolo stesso del testo: contrariamente a quanto può sembrare, si tratta di un enunciato che non chiude certo la sua significazione e che, parimenti, può prestarsi a operazioni di precomprensione alquanto fuorvianti.

A noi pare che il titolo scelto da Robinson, al di là di questioni legate al marketing editoriale di cui non possiamo essere a conoscenza, sia prima di tutto provocatorio. Esso sollecita un'associazione (tra marxismo nero e tradizione radicale nera) che, come minimo, nel testo viene assai problematizzata: si può dire infatti che il bersaglio critico fondamentale del suo lavoro sia proprio il marxismo. E non un certo marxismo bianco e occidentale, come si potrebbe pensare a un primo sguardo, ma la bianchezza storica costitutiva della filosofia di Marx come pratica teorica, filosofica e politica rivoluzionaria.<sup>5</sup> Diciamo subito che nel testo Robinson non chiude in modo esplicito la questione aperta dal titolo, ma lascia la chiusura della sua significazione al lettore. Ed è sicuramente uno dei pregi fondamentali dello scritto. Spetta a noi decidere, anche da marxisti, come tradurre nello scenario europeo le questioni aperte da *Black marxism*.

5 Per una panoramica sull'argomento, vedi M. Mellino, A.R. Pomella (a cura di), *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Roma, Alegre, 2020. Si veda anche, più nello specifico sugli argomenti di *Black marxism*, A. Beatty, “Marx and Engels, Ireland, and the Racial History of Capitalism”, in *The Journal of Modern History*, 91, dicembre 2019, pp. 815–847.

Una cosa però appare certa: *Black marxism* non è un testo sui “marxisti neri” o sul modo in cui la “tradizione radicale nera” può dare luogo a un “marxismo nero” e quindi contribuire a rafforzare l'impronta storica antirazzista del marxismo. Sarebbe troppo rassicurante. *Black marxism* è molto di più. Robinson ci chiede di riaprire l'archivio del marxismo “senza garanzie”, per tornare a Stuart Hall<sup>6</sup>, ovvero di prendere finalmente sul serio la “questione razziale” in tutte le sue dimensioni, senza chiusure autoreferenziali o identitarie, e soprattutto in un momento chiave della storia del presente: i primi anni Ottanta della ristrutturazione e ascesa dell'egemonia neoliberale, della sconfitta e addomesticamento dei movimenti del Black Power, del fallimento del processo di decolonizzazione globale, dell'implosione del socialismo reale, della crisi del comunismo come pratica teorica e politica rivoluzionaria, ma anche della liberazione delle colonie africane portoghesi attraverso la lotta armata<sup>7</sup>, dell'acuirsi delle rivolte razziali negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, dell'emergere del secondo femminismo nero e soprattutto della formazione di un formidabile movimento antirazzista in Inghilterra capace di condensare le differenze etnico-razziali tra i gruppi entro un unico e comune fronte di lotta.

*Black marxism* è anche un testo biografico. Il suo scorrere riassume in qualche modo il percorso politico dello stesso Robinson e di molti afroamericani della sua generazione. Un'iniziale soggettivazione antirazzista all'interno di diversi movimenti neri, un passaggio *obbligato* attraverso il marxismo (terzomondista) negli anni Sessanta-Settanta, una progressiva

6 S. Hall, “The Problem of Ideology. Marxism Without Guarantees”, in *Journal of Communication inquiry*, vol. 10, issue 2, 1986, pp. 28-44.

7 Da qui l'interesse di Robinson in questi anni per le teorie e le posizioni politiche di Amílcar Cabral. Vedi per esempio, “Amílcar Cabral and the Dialectic of Portuguese Colonialism”, in H.L.T. Quan (a cura di), *op. cit.*, pp. 308-331. Si può aggiungere che l'enfasi di Cabral sulla centralità delle culture africane nel processo di lotta e liberazione anticoloniale in Africa sia un altro elemento importante nella costruzione dell'idea di una tradizione radicale nera.

insoddisfazione verso i limiti delle sinistre socialiste e marxiste tradizionali nella comprensione della questione razziale, un rifiuto radicale della macabra resilienza della *whiteness* nella grammatica economica e giuridica degli ordinamenti politici occidentali, la finale valorizzazione di una secolare tradizione radicale afroamericana come alternativa autonoma e comunitaria al dominio capitalistico. Sia chiaro: si tratta di una biografia intellettuale indicativa, ma che non esaurisce l'esperienza storica intercorsa tra movimenti neri e marxismo, come mostrano i diversi sviluppi attuali di un marxismo nero.<sup>8</sup> Inoltre, lo stesso percorso di Robinson, almeno nelle intenzioni, non suggerisce l'obsolescenza del marxismo come pratica teorica e politica radicale.

Da sempre internazionalista, critico del nazionalismo nero e di qualunque opzione politica improntata alla "razza" come vettore di identità o di antagonismo, per Robinson la dimensione "razziale" costitutiva del modo di produzione capitalistico deve essere considerata, a livello materiale e simbolico, come una questione di "classe".<sup>9</sup> Uno dei diversi fili conduttori di *Black marxism* ci mostra che il "razzismo" occidentale – l'intreccio storico tra razza, razzismo e capitalismo avvenuto in Europa – non si è costituito in origine come un dispositivo *esclusivamente* fenotipico. Il "razzismo" è

8 Si pensi alle prospettive di autori oramai classici come A. Sivanandan, *Communities of Resistance. Writings on Black Struggles for Socialism*, Routledge, London, 1990 o A. Davis, *La libertà è una lotta costante. Ferguson, la Palestina e le basi per un movimento*, Ponte alle Grazie, Firenze, 2018, ma anche a lavori più recenti come, R. Kelley, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Beacon Press, New York, 2003; A. Haider, *Mass Movements and Racial Ideology*, Verso, London, 2018; K. Yamahtta Taylor, *From #Blacklivesmatter to Black Liberation*, Haymarket, New York, 2021; R. Gilmore, *Abolition Geography. Essays Toward Liberation*, Verso, London, 2022, o anche a Ch. Burden-Stelly, J. Dean, *Organize, Fight, Win. Black Communist Political Writing*, Verso, London, 2022, tanto per fare qualche esempio.

9 "The Appropriation of Frantz Fanon" (1994), in H.L.T. Quan, *Cedric J. Robinson, op. cit.*, pp. 295-307 e *Race, Capitalism and the anti-democracy* (1992), (trad. it.: "Razza, capitalismo e l'antidemocrazia", in A. Curcio (a cura di), *Black Fire. Storia e teoria del proletariato nero*, DeriveApprodi, Roma, 2021) possono essere utili per una comprensione più dettagliata e aggiornata della sua prospettiva sul rapporto tra razza e classe.

causa e conseguenza allo stesso tempo di un dominio “identitario” di classe. Non è un caso se Robinson colloca al centro (e all’inizio) della sua genealogia del razzialismo occidentale la razzializzazione delle popolazioni slave, orientali e degli irlandesi. *Black marxism* riafferma qui, in linea con il lavoro di W.E.B. Du Bois e altri, un assunto oggi piuttosto condiviso dagli studi più accreditati sulle origini del razzismo: la razza come dispositivo di controllo e di gerarchizzazione dell’umanità non è emersa seguendo o delimitando una precisa linea del colore.<sup>10</sup> L’esperienza degli slavi e delle popolazioni orientali nel medioevo europeo, così come degli irlandesi negli inizi della colonizzazione britannica, rappresenta per Robinson una sorta di fondamentale preistoria della futura inferiorizzazione razziale moderna di neri e africani. Si tratta di un assunto su cui egli tornerà in modo sempre più preciso nei suoi lavori successivi.<sup>11</sup> Ma esso deve essere compreso nel contesto più ampio delle sue considerazioni sul capitalismo come formazione sociale e *culturale* storicamente razziale. Ancora

10 Si veda, per esempio, R. Frankenberg, *White Women. Race Matters*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993; I. Hannaford, *Race. The History of an Idea in the West*, John Hopkins University Press, 1994; T. Allen, *The Invention of White Race. Racial Oppression and Social Control*, Verso, London, 1994; P. Linebaugh, M. Rediker, *I ribelli dell’Atlantico* (2001), Feltrinelli, Milano, 2018; A. Quijano, “Colonialidad del Poder. Eurocentrismo y América Latina”, in E. Lander (a cura di), *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Flacso, Buenos Aires, 2011, pp. 121-161; D. Roediger, *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the Working Class*, Verso, London, 1994; D. Roediger, *How Race Survived the US History. From Slavery to the Obama Phenomenon*, Verso, London, 2008; D. Roediger, *Class, Race and Marxism*, Verso, London, 2017; K. Yamahita Taylor, *From #Blacklivesmatter to Black Liberation*, op.cit.; S. Virdee, *Racism, Class and the Racialized Outsider*, Plagrave, London, 2014; “Racialized Capitalism: An Account of its Contested Origins and Consolidation”, in *The Sociological Review*, Vol. 67 (1), 2019, pp. 3-27; B. Fields, K. Fields, *Racecraft. The Soul of Inequality in American Life*, Verso, London, 2022.

11 Ch. Morse, “Capitalism, Marxism and the Black Radical Tradition: An Interview with Cedric Robinson”, in *Perspectives from Anarchist Theory*, 1999 (<https://www.cwmorse.org/capitalism-marxism-and-the-black-radical-tradition-an-interview-with-cedric-robinson/>); J. Camp, C. Heatherton, “The World We Want: an Interview with Cedric and Elizabeth Robinson”, in G.T. Johnson, A. Lubin, *Futures of Black Radicalism*, op.cit., pp. 234-268; Cfr. J. Myers, *Cedric Robinson. The Time of the Black Radical Tradition*, Polity Press, Cambridge MA, 2021.

una volta, non si tratta di cedere a noti e facili riduzionismi, a un'astratta rivendicazione di principio di sterili primati, ma di assumere il marxismo come un sintomo *ambivalente* del radicalismo politico occidentale. Da una parte, per i marxisti neri, precisa Robinson:

Il marxismo era (e rimane) una grammatica superiore per sintetizzare la regressione del lavoro attraverso fenomeni come la crescente destabilizzazione della produzione capitalista e l'accelerazione dello sviluppo tecnologico; il ricorso crescente a una coercizione mediata dal razionalismo burocratico da parte dello stato; lo strangolamento di intere regioni (molte delle quali ex colonie) attraverso meccanismi legati ai prezzi, alla manipolazione del mercato, alla monopolizzazione delle tecnologie avanzate, all'organizzazione internazionale della produzione, alla finanza internazionale, all'assistenza militare e alle degradanti dipendenze di un'economia monoculturale. Il marxismo dava per assodato che comprendere questo ordine profondo, extra-esistenziale, fosse privilegio degli intellettuali rivoluzionari. E per più generazioni, con manifesta teleologia, l'autorità storica del marxismo avrebbe trovato conferma nella Rivoluzione russa (p. 658).

Dall'altra, però, il marxismo, come ogni grammatica, non può trascendere i limiti delle sue regole discorsive di costruzione. Robinson è chiaro su questo punto, il marxismo resta una costruzione occidentale, un prodotto del campo della filosofia europea, ovvero del dispositivo di governo coloniale occidentale più efficace e raffinato.

*Black marxism* identifica proprio qui l'impossibilità storica, il limite alla piena realizzazione, di un marxismo nero: nella mancata interpellazione da parte dei marxisti europei di «quali profondi effetti abbiano avuto la cultura e l'esperienza storica sulla loro scienza» (p. 43). Laddove si ferma il marxismo, sembra dire Robinson, comincia la «tradizione radicale nera». Robinson pone questo rapporto nei termini di una successione storico-cronologica. E tuttavia ci pare possibile

anche un'altra lettura: forse non si tratta di sussumere una tradizione radicale nell'altra, ma di trovare il modo di farle dialogare, di rendere entrambe politicamente produttive, l'una a partire dall'altra, in un rapporto autenticamente orizzontale, anticoloniale e antirazziale, ma soprattutto libero da ogni tipo di paternalismo o suprematismo. Come ha suggerito, per esempio, Angela Davis:

Anche se il termine “capitalismo razziale” [...] è stato proposto dal politologo Cedric Robinson come una critica alla tradizione marxista, fondata su quella che egli chiamava la tradizione radicale nera, io credo che tale concetto possa essere anche generativo per continuare a tenere queste due tradizioni intellettuali e attiviste che si sono storicamente intrecciate in una tensione davvero produttiva. Se il nostro scopo sarà cercare di mettere in luce i diversi modi in cui capitalismo e razzismo si sono storicamente intrecciati, dalle epoche coloniali e della schiavitù fino al presente [...], non staremo allora operando una semplice distensione del marxismo (per dirla con Fanon), bensì continuando a sviluppare in modo critico le sue intuizioni.<sup>12</sup>

Da questo punto di vista, *Black marxism*, soprattutto negli scenari europei, offre notevoli spunti per una decolonizzazione tanto del marxismo occidentale quanto dell'antirazzismo bianco.

### **Punto di partenza: la lunga genesi di *Black marxism***

Data la scarsa notorietà della figura di Cedric Robinson (1940-2016) nello scenario italiano, ci sembra necessaria una sua presentazione biografica. La biografia intellettuale e politica di Robinson è importante non solo per questioni auto-riali, ma anche per altri motivi. Prima di tutto perché il corpo complessivo dei suoi scritti è andato configurandosi in

12 A. Davis, “Abolition Feminism”, in B. Bhandar, F. Ziadah (a cura di), *Revolutionary Feminisms*, op. cit., pp. 205-206.

un'esplicita tensione militante con i diversi momenti storici del suo percorso intellettuale e politico; in secondo luogo, è lo stesso *Black marxism* a chiederci di considerare la sua riflessione all'interno di una pratica teorica e politica collettiva, di un sapere comune del tutto imbricato in una trama storica e culturale tacita, impersonale e transnazionale, ovvero come un'altra delle diverse espressioni di ciò che egli ha chiamato la tradizione radicale nera. Come ha scritto Joshua Myers, autore del lavoro biografico su Robinson più recente e aggiornato:

Una delle questioni che animano la sua biografia, è in che modo Cedric – così come molti altri intellettuali – fosse legato tanto ai diversi luoghi quanto alle molte forme di vita e di pensiero che emanano dalla tradizione radicale nera. Il suo lavoro racchiude certo un'esperienza di anni difficili, della vita dei popoli oppressi dal capitalismo razziale, ma anche, cosa più importante per me, le possibilità gioiose e generative della tradizione radicale nera.<sup>13</sup>

Professore di Black Studies e Scienze Politiche nell'Università di California Santa Barbara (Ucsb) al momento della sua morte, Robinson, figlio di una famiglia del Sud, fuggita negli anni Venti dal terrore razziale dell'Alabama, era nato nel 1940 e cresciuto a West-Oakland, quartiere operaio e nero di quella città. Come per molti figli della classe operaia nera dei suoi tempi, l'esperienza nelle scuole pubbliche, in uno spazio urbano segregato, segnerà in parte la sua vita: i rapporti con donne e uomini neri in possesso di titoli ma comunque prigionieri della linea del colore avranno effetti profondi sulla sua formazione e sensibilità umana. L'ambiente, e il fermento intellettuale, che queste persone riuscivano a creare in situazioni così difficili resterà impresso nella sua memoria. Come Robinson stesso ricorderà in numerose interviste, l'esperienza

13 J. Myers, *Cedric Robinson. The Time of the Black Radical Tradition*, op. cit., p. 5. (traduzione mia).

di autorganizzazione e di solidarietà orizzontale delle comunità nere di Oakland rimarrà una traccia importante nella sua formazione intellettuale e politica.<sup>14</sup>

Nel 1959 Robinson si iscrive nel corso di medicina all'Università della California-Berkeley, ma l'anno successivo, stimolato dal dibattito tra gli studenti neri del campus sul panafricanismo, la decolonizzazione e le lotte in corso in Africa, decide di cambiare per antropologia sociale. La scelta era determinata dalla possibilità che offriva l'antropologia di conoscere in modo più approfondito il mondo non-bianco a livello accademico, ma, in senso più generale, si tratta di una disciplina e di una prospettiva che forniranno elementi importanti alla riflessione di Robinson. Basti qui ricordare il suo intenso confronto con i lavori di Melville Herskovits sull'eredità africana delle culture afroamericane negli Stati Uniti, con testi come *The American Negro* (1928) e soprattutto *The Myth of the Negro Past* (1941), così come con le ricerche di St. Claire Drake, o anche al ruolo centrale di alcuni studi etnografici sull'organizzazione sociale di società africane politicamente "acefale" nella costruzione della tesi fondamentale di *The Terms of Order. Political Science and the Myth of Leadership*.<sup>15</sup>

A Berkeley, non potendo usufruire di sussidi statali, per pagarsi gli studi Robinson lavora come lavapiatti, come addetto alle pulizie in alberghi e come operaio in una fabbrica di conserve. In questo contesto, può essere importante notare che questa sua appartenenza alla classe operaia nera americana, e con origini nel Sud, presenta delle affinità con uno degli autori al centro di *Black marxism*: Richard Wright. Si tratta di un'affinità costruita nel testo anche come identificazione

14 Cfr. con Ch. Morse, "Capitalism, Marxism and the Black Radical Tradition: An Interview with Cedric Robinson", *op. cit.*; R. Kelley, "Cedric Robinson: The Making of a Black Radical Intellectual", *op. cit.*; J. Camp, C. Heatherton, "The World We Want", *op. cit.*; J. Loggins, "Cedric Robinson's Radical Democracy", in *The Nation*, 18 aprile 2022; J. Myers, C. Robinson, *The Time of the Black Radical Tradition*, *op. cit.*

15 C. Robinson, *The Terms of Order. Political Science and the Myth of Leadership*, The University of Carolina Press, 2016.

soggettiva, si potrebbe dire, poiché tra i capitoli dedicati da *Black Marxism* ad alcune delle figure della tradizione radicale nera, quello su Wright appare sicuramente non solo il più originale e articolato, ma soprattutto uno snodo chiave – è questa un'altra delle nostre premesse – per comprendere il rapporto storico enunciato da Robinson tra marxismo, marxismo nero e radicalismo nero. Il rapporto di Wright con il marxismo, ma soprattutto con la tradizione radicale nera e il panafricanismo, sembra qui del tutto sintomatico del percorso teorico e politico dello stesso Robinson.<sup>16</sup>

Nei suoi primi anni universitari partecipa attivamente alla vita politica sia all'interno dell'università che fuori. Nel campus, insieme a J. Herman Blake (allora studente di sociologia, ma futuro co-autore del libro di memorie di Huey Newton, *Revolutionary Suicide*, 1970), diventerà uno dei portavoce della Naacp.<sup>17</sup> Già all'inizio del decennio, la sua militanza politica comincia a prendere una piega sempre più esplicita e definita. Nel 1960 entra a far parte della Slate, organizzazione politica studentesca che promuoveva iniziative di lotta per il disarmo nella Bay Area, contro le armi nucleari e la pena di morte, ma anche campagne di solidarietà con i lavoratori agricoli, con il nascente movimento per i diritti civili e per la difesa di Cuba. L'anno successivo lavora con il *Fair Play for Cuba Committee* nell'organizzazione di un incontro all'università con Robert Williams, una delle figure più radicali del movimento nero del momento.<sup>18</sup> Autore di *Negros with Guns* (1962), e tra i primi promotori del diritto all'autodifesa armata dei neri, Williams era appena tornato dal suo viaggio a

16 Si veda J. Baldwin, *Notes of a Native son* (1955), Beacon Press, New York, 2012; P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernità e doppia coscienza* (1993), Meltemi, Roma, 2003; C. Robinson, "Introduction", in R. Wright, *White Man Listen!*, Harper Collins, New York, 1995; R. Wright, *Black Power. Three Books from Exile*, Harper Collins, New York, 2023.

17 National Association for the Advancement of Colored People.

18 Si veda R. Kelley, *Freedom Dreams*, *op. cit.*

Cuba ed era un convinto sostenitore della centralità della rivoluzione di Fidel Castro per la lotta dei neri americani.

Influenzato da Williams, Robinson cominciava a essere parte attiva di una struttura del sentire comune a buona parte dei militanti neri più radicali dell'epoca per i quali Cuba e la sua resistenza rappresentavano un potente stimolo politico e rivoluzionario. Anche figure come Amiri Baraka e Harold Cruse avevano radicalizzato le loro idee sugli orizzonti possibili della lotta dei neri negli Stati Uniti dopo un soggiorno nell'isola.<sup>19</sup> Per i neri di questa generazione, la rivoluzione cubana rappresentava soprattutto un grande trionfo della lotta anticoloniale di un popolo oppresso del Sud del mondo contro l'imperialismo occidentale. Sono anni in cui i neri americani considereranno sempre di più sé stessi come uno dei tanti popoli coloniali in lotta contro l'imperialismo, e quindi in una situazione simile a quella di altri movimenti di liberazione nazionale del Terzo Mondo. L'attrazione per Cuba operava all'interno di una cornice ideologico-politica più ampia che includeva la riscoperta e la rivalorizzazione delle proprie radici culturali africane, l'interesse per quanto stava accadendo in Africa – come il rilancio del panafricanismo del Ghana di Nkrumah, la lotta per la decolonizzazione in Algeria e Kenya e la resistenza all'apartheid in Sudafrica – e l'inizio della lotta antirazzista del movimento per i diritti civili negli Stati Uniti. Sintomatico di questo momento è stato sicuramente l'incontro tra Fidel Castro e Malcolm X ad Harlem nel 1963. Qualche anno più tardi il Black Panther Party (Bpp) articolerà questa visione come uno degli elementi centrali del proprio programma politico. Si tratta di una congiuntura chiave per comprendere sia una parte importante nella costruzione del “marxismo nero” come significante politico nel testo di Robinson, sia come andrà plasmandosi la sua concezione dell'internazionalismo nero. È utile sottolineare

19 Si veda il noto articolo di A. Baraka, *Cuba Libre*, pubblicato nel 1961 proprio dal Fair Play for Cuba Committee. Di recente è stato riproposto dalla rivista *Viewpoint Magazine*, <https://viewpointmag.com/2016/11/28/cuba-libre-1960/#f+7026+1+1>.

che questa dimensione internazionalista della sua prospettiva non segue le stesse coordinate dell'internazionalismo più classico della tradizione marxista europea.

Il sostegno in favore di Cuba si renderà più complicato a Berkeley qualche mese dopo con l'invasione americana alla Baia dei Porci nell'Aprile del 1961. Come risposta, Robinson organizza insieme ai compagni diverse iniziative di protesta. Il management dell'Università, in un'area piuttosto sorvegliata dalla House Un-American Activities Committee (Huac) durante i primi anni della Guerra fredda, qualificò come sovversiva l'iniziativa e vietò qualsiasi evento in difesa di Castro. Il divieto venne disatteso e il giorno successivo all'invasione il gruppo tenne una manifestazione di protesta dentro il campus.

Subito dopo Robinson e J.H Blake lavorano all'organizzazione di un comizio di Malcolm X nel campus per conto della Naacp. La posizione della Naacp sulla lotta dei neri era notoriamente diversa da quella di The Nation of Islam, l'organizzazione di Malcolm X, soprattutto per quanto riguardava il "separatismo razziale" promosso all'epoca dallo stesso Malcolm, ma Robinson e compagni erano comunque sensibili alle sue posizioni sulla necessità di una giustizia riparativa e di un *empowerment* psicologico dei neri come base del loro percorso verso l'autodeterminazione. Ancora una volta la direzione dell'Università vieta l'evento, ma il comizio di Malcolm ebbe luogo lo stesso fuori dal campus. Come memoria dei fatti, è rimasta una lettera pubblica di Robinson, apparsa sul *Daily Californian* (il tradizionale giornale degli studenti della University of California) contro l'atteggiamento discriminatorio da parte delle autorità dell'Università. È importante ricordare che Robinson scrisse il suo primo articolo accademico proprio sulla figura di Malcolm X.<sup>20</sup> Si tratta di uno studio tanto atipico quanto raffinato sul rapporto psicologico e culturale, anche psicoanalitico, delle varie fasi della vita privata di

20 "Malcolm Little as Charismatic Leader" (1972), in H.L.T Quan (a cura di), *Cedric J. Robinson, op. cit.*, pp. 267-294.

Malcolm con la sua appartenenza alla fratellanza musulmana e con lo sviluppo del suo pensiero politico. Particolarmente interessante, vista la piega successiva del pensiero di Robinson, il suo tentativo di interpretare il “carisma” di Malcolm dall’ottica di ciò che diversi anni dopo egli chiamerà la tradizione radicale nera, ovvero come causa e conseguenza della sua condizione materiale-razziale di vita:

La Nation gli restituì la famiglia, letteralmente e spiritualmente, con la stessa risolutezza che i diavoli avevano mostrato per strappargliela. Questa era la *Weltanschauung* che Malcolm X, a sua volta, cercava di portare alla sua nazione perduta e ritrovata. In cambio, egli chiese loro un atto che avrebbe chiuso per l’eternità la terribile violenza della storia verso di loro: divenire uno.<sup>21</sup>

L’iniziativa contro l’attacco americano alla Baia dei Porci e la denuncia pubblica delle autorità universitarie costeranno a Robinson una sospensione temporanea dall’università. In questo arco di tempo, Robinson si reca in Messico. L’esperienza a Città del Messico, come si può evincere dalle sue stesse testimonianze, non sarà affatto secondaria.<sup>22</sup> Il contatto diretto con forme di povertà e di sfruttamento piuttosto diverse da quelle degli Stati Uniti, rafforzeranno la sua sensibilità terzomondista, per così dire, e la sua ulteriore identificazione con la rivoluzione cubana. Al ritorno negli Stati Uniti, e dopo una breve parentesi a Berkeley, Robinson visiterà per la prima volta l’Africa. L’opportunità gli verrà fornita da un’agenzia di cooperazione governativa che cercava volontari tra gli studenti per lavori sul campo: *Operations Crossroads Africa* (Oca). Robinson non condivide l’approccio dell’organizzazione, poiché improntato alla

21 “Malcolm Little as a Charismatic Leader”, *op. cit.*, p. 292, (traduzione mia).

22 Cfr. Con J. Myers, *Cedric Robinson. The Time of the Black Radical Tradition*, *op. cit.*; J. Loggins, *Cedric Robinson’s Radical Democracy*, *op. cit.*; R. Kelley, “Cedric Robinson: The Making of a Black Radical Intellectual”, *op. cit.*

difesa degli interessi americani in un continente stretto nella morsa della Guerra fredda, ma il suo interesse per l'Africa è andato crescendo sempre di più. È così che nel 1962 parte per la Rhodesia (futuro Zimbabwe). Durante il suo soggiorno, visita anche il Kenya in piena lotta per la decolonizzazione e incontra, con il suo gruppo di riferimento, lo stesso Jomo Kenyatta, leader del movimento di liberazione di quel paese. Questa prima esperienza in Kenya e Sudafrica resterà particolarmente impressa nella formazione della sua prospettiva. Qui Robinson viene a contatto in forma diretta, per la prima volta, con diverse culture popolari africane, e gli effetti, come per molti altri neri americani della diaspora, secondo il suo stesso racconto, saranno profondi. Durante il viaggio incontra membri di gruppi e partiti politici, visita musei e scuole, partecipa a iniziative universitarie e soprattutto tocca con mano propria le difficoltà e le contraddizioni della lotta per la decolonizzazione in un continente devastato dal colonialismo e dal razzismo. Da una parte, egli ci riporta l'entusiasmo trasmesso dal incontro con una parte importante della storia degli afroamericani e dalla soggettivazione in corso dei popoli africani, dall'altra comincia a cimentarsi con i rischi e i pericoli del momento. Per quanto ci riguarda, si può sostenere che questa esperienza diretta della storia del capitalismo coloniale in Sudafrica, nelle sue affinità con l'apartheid negli Stati Uniti, sarà tra gli elementi alla base della sua costruzione del concetto di "capitalismo razziale" come nucleo centrale per una rilettura delle analisi di Marx sulla storia del modo di produzione capitalistico, ma l'incontro con l'Africa resterà presente, in qualche modo, anche nella sua critica radicale a ciò che chiamerà, nella sua futura tesi di dottorato, «il mito occidentale della leadership politica».

Di ritorno negli Stati Uniti, dopo la laurea a Berkeley nel 1963, accetta un lavoro nel dipartimento di libertà vigilata della contea di Alameda, vicino Oakland, un altro evento chiave nel suo percorso. Questa prima esperienza di lavoro, in un luogo che si occupava della riabilitazione dei giovani neri passati dall'esperienza del carcere, fu interrotta dopo un

breve periodo dalla chiamata obbligatoria per il servizio di leva nell'esercito americano a Oklahoma. Dopo tre anni, Robinson torna ad Alameda per riprendere il suo lavoro. È qui che conosce Elizabeth Peters, appena laureata in Criminologia e consulente per i servizi di protezione dei minori, con cui si sposerà nel 1967. Da quel momento in poi, tra i due Robinson emergerà un sodalizio teorico e militante di tipo quasi simbiotico che durerà per tutta la vita. Il lavoro congiunto ad Alameda nell'assistenza ai giovani neri sarà particolarmente formativo. Grazie al training di Elizabeth, i due sono riusciti a mettere a fuoco un metodo terapeutico transazionale innovativo e assai efficace per raggiungere i ragazzi e creare, nonostante le ovvie difficoltà, una piccola comunità nel loro ufficio nel Dipartimento.<sup>23</sup> Quest'esperienza stimolerà le prime riflessioni in senso "abolizionista", come potremmo definirle oggi, sul sistema carcerario. L'occasione per ritornarci sarà la sua collaborazione all'interno del corso "Community Control of Prisons" nell'Università di Michigan, tenuto da John Sinclair, allora attivista nel Rainbow People's Party. L'attivismo di Sinclair si ispirava al Bpp ed era focalizzato sulla critica e la resistenza alle politiche di "guerra alla droga" promossa dallo stato. Qualche anno prima Sinclair aveva fondato il White Panther Party per conferire un orientamento politico ai movimenti contro-culturali bianchi. A rendere opportuna una critica in senso sociologico, politico e militante, del sistema carcerario erano il recente assassinio di George Jackson, la ribellione di detenuti neri ad Attica, ma soprattutto gli effetti devastanti che le politiche di guerra alla droga stavano cominciando ad avere sulle comunità nere. Si trattava essenzialmente di un corso su ciò che oggi chiameremo "criminologia critica". Gli interventi di Robinson nel corso porranno l'accento non tanto sul razzismo storico-strutturale del sistema giudiziario e penitenziario americano quanto sulla sua

23 Cfr. R. Kelley, "Cedric Robinson: The Making of a Black Radical Intellectual", *op. cit.*

irriformalità. Robinson tornerà su questo argomento in diversi saggi; anzi, si può sostenere che la questione del rapporto tra incarcerazione di massa, povertà delle comunità nere e gerarchia razziale scorra in modo sia esplicito sia implicito lungo buona parte dei suoi scritti. E tuttavia qui preme segnalare soprattutto l'enorme influenza delle sue considerazioni sul "capitalismo razziale" sul movimento abolizionista contemporaneo.<sup>24</sup>

Dopo Alameda, nel 1966, Robinson ottiene una scholarship in un Master di Scienze Politiche alla San Francisco State University. Il suo arrivo coincide con un periodo davvero esplosivo a livello sociale e politico nella zona, di grandi lotte e insorgenze razziali dopo l'assassinio di Malcolm X, ma è anche il momento in cui riescono a farsi strada nelle università i primi corsi di Black Studies. Robinson sceglie come tema della sua tesi il rapporto tra ordine istituzionale e radicalismo politico. L'antropologia cede dunque il posto alle scienze politiche, ma resterà un punto di vista fondamentale come "contro-scienza", per stare alla sua definizione<sup>25</sup>, e quindi come sguardo e archivio critico nei confronti di una disciplina che egli considera invece come una mera "scienza degli stati". Robinson comincia qui a mettere a fuoco l'argomento di ciò che sarà sia la sua tesi di dottorato qualche anno dopo a Stanford, sia il suo primo testo: il già menzionato *The Terms of Order. Political Science and the Myth of Leadership* (1980). Il titolo stesso del lavoro è indicativo del suo contenuto: la critica di qualsiasi idea di leadership o autorità centralizzata come elemento necessario nella costituzione degli ordinamenti politici. *The Terms of Order* è strutturato su un enunciato piuttosto chiaro: la legittimità (la natura) degli ordinamenti politici occidentali non è che un mito prodotto attraverso la violenza su cui si è fondata ogni

24 R. Gilmore, *Abolition Democracy*, op. cit.; C. Gonzalez, A. Mutua, "Introduction", in *Special Issue on Racial Capitalism and Law*, in *Journal of Law and Political Economy* 2022, pp.121-126.

25 C. Robinsso, *The Terms of Order*, op. cit., p. 6.

espressione moderna ed europea dell'esercizio del potere. Si tratta di una concezione ideologica e autoreferenziale del potere, poiché l'idea moderna e occidentale di leadership politica si è costituita, storicamente, sulla paura delle masse e quindi sulla necessità di un loro governo "sovrano". È importante ricordare che il testo si fonda in buona parte sulla critica posta dai primi lavori di Marx (*La questione ebraica*, *Manifesto economico-filosofico del 1844* e *L'ideologia tedesca*) al tipo di "emancipazione politica" promossa dagli stati borghesi moderni, e propone un excursus davvero straordinario sui diversi momenti della filosofia politica occidentale.

L'enunciazione di questo primo scritto di Robinson resta per noi di grande importanza. Non tanto per la sua originalità a livello strettamente formale, e quindi rispetto a quanto sostenuto da buona parte della filosofia politica radicale europea, ma per altri motivi: innanzitutto per il modo in cui essa viene costruita, e cioè come critica non tanto agli ordinamenti politici sovrani moderni di per sé, ma a ciò che egli considera come le concezioni o tradizioni *occidentali* di leadership o, si potrebbe anche dire, alla stessa categoria occidentale del *politico*. In secondo luogo, perché *The Terms of Order* resterà uno degli affluenti centrali della sua successiva riflessione sulla specificità storica e politica della tradizione radicale nera. Va notato, infatti, che Robinson torna qui all'archivio dell'antropologia, in particolare all'antropologia politica britannica classica dell'epoca coloniale<sup>26</sup>, per proporre modi di organizzazione politica diversi da quello occidentale. A tale riguardo, egli riporta l'esperienza di alcune società africane, come gli Ila-Tonga dell'attuale Zambia, caratterizzate da ciò che descrive come una logica di organizzazione politica "acefala", potremmo dire anche "parentale" o "comunitaria", ovvero

26 M. Fortes, E. Evans-Pritchard (a cura di), *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford, 1940; M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Basil Blackwell, Oxford, 1955; M. Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, London, Aldine Publishing Co, 1965.

come forme di vita *volutamente* strutturate a partire da «principi non-identitari, non-gerarchici e anti-individualistici tra i loro membri» (Vedi il Cap. cinque). Per Robinson, queste società sono governate da ciò che egli chiama «un principio costitutivo di incompletezza».<sup>27</sup> Non si può non richiamare l'attenzione su un uso e una lettura anticoloniale dell'antropologia davvero precoce rispetto agli sviluppi della disciplina in Europa e negli Stati Uniti – si possono in effetti ravvisare parallelismi del tutto suggestivi con una sorta di anti-corrente sotterranea di questa disciplina, che vanno da precursori come Michel Leiris e Pierre Clastres fino all'attuale “prospettivismo” di Eduardo Viveiros de Castro e all'antropologia anarchica di David Graeber<sup>28</sup> – così come, ancora una volta, una certa convergenza con un tradizionale interesse marxiano per la diversità delle società “primitive” rispetto a quelle moderne capitalistiche.

Da questo punto di vista metodologico, poi, non è difficile notare in questo lavoro analogie importanti anche con quello che sarà la costruzione di *Black marxism*. Anche in *The Terms of Order*, “marxismo nero” potrebbe significare una prospettiva analitica emersa come ponte tra il marxismo tradizionale e qualcosa che potremmo denominare, a partire dal lavoro stesso di Robinson, come “epistemologia nera”. *The Terms of Order* verrà completato e pubblicato a Stanford dieci anni dopo, e tuttavia, come *Black marxism*, passerà del tutto inosservato, per essere riscoperto solo di recente. È chiaro che, da un certo punto di vista, si tratta un lavoro divenuto più leggibile, per così dire, sulla traccia dello sviluppo di

27 C. Robinsón, *The Terms of Order*, op. cit., p. 198.

28 Si veda, per esempio, M. Leiris, *L'Africa Fantasma* (1934), Quodlibet, Torino; *L'occhio dell'etnografo. Razza e Civiltà e altri scritti 1929-1968*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005; E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di Antropologia Post-strutturale* (2006), ombre corte, Verona, 2016; *Lo sguardo del Giaguaro. Introduzione al prospettivismo amerindio* (2015), Mimesis, Milano, 2023; D. Graeber, *L'utopia pirata di libertalia* (2017), Eleuthera, Milano, 2021; D. Graeber, D. Wengrow, *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità* (2020), Rizzoli, Milano, 2022.

movimenti sociali più recenti, come Occupy Wall Street e soprattutto Black Lives Matter.

Nel 1971, anche grazie al primo effetto delle politiche di *affirmative action*, Robinson ottiene una lectureship al dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Michigan. Durante la sua permanenza in questo dipartimento avrà l'opportunità di lavorare e venire a contatto personale con alcune tra le più importanti figure dello scenario intellettuale nero dell'epoca e non solo, come Harold Cruse, Nancy Hartsock, C.L.R James, Robert Williams e Grace Boggs. Sulla traccia della grande influenza esercitata dal testo di Walter Rodney *How Europe Underdeveloped Africa* (1972), i suoi interessi si concentreranno in questa fase sui rapporti tra i diversi movimenti neri radicali, i movimenti globali di liberazione nazionale e diverse organizzazioni politiche marxiste. Nel 1973 accetta il suo primo contratto di lavoro come insegnante e ricercatore alla Binghamton University di New York. Si tratta di un'esperienza che si concluderà nel 1977, ma lascerà, anche questa, un'altra importante impronta nel percorso che porterà a *Black marxism*. Da una parte l'incontro con Rodney, passato da Binghamton come visiting lecturer, che non farà che stimolare ulteriormente le sue idee sui legami e le analogie tra la resistenza dei neri americani al dominio razziale negli Usa e quella dei movimenti anticoloniali e antischiavisti nei Caraibi e altrove. Dall'altra, il confronto con la sociologia storica di Terence Hopkins, allora direttore del Dipartimento di Scienze Politiche, e soprattutto con l'analisi del sistema-mondo di Immanuel Wallerstein, che nel 1976 aveva fondato in questo dipartimento il noto *Fernand Braudel Centre for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations*, verranno a costituirsi come uno stimolante orizzonte di confronto nella configurazione del suo disegno storico sull'ascesa globale del dominio razziale europeo e del modo di produzione capitalistico.

I primi abbozzi di *Black Marxism*, infatti, avranno luogo proprio a Binghamton. Occorre precisare, però, che malgrado la stima umana e intellettuale di Robinson per Hopkins e

Wallerstein (*The Terms of Order* è dedicato anche a Immanuel e Bea Wallerstein), *Black marxism* comincia a prendere forma come risposta, o alternativa, al loro lavoro e alle loro idee sul sistema-mondo.<sup>29</sup> Come ebbe a spiegare lo stesso Robinson qualche anno dopo:

Nessun ordine coerente, nessuna singola totalità, è mai stata forgiata sotto l'autorità del capitale; il linguaggio unificante della teoria dei sistemi-mondo semplicemente non cattura il caos del capitalismo. (Sarebbe quindi necessario per la tradizione radicale nera di) concentrare la propria attenzione su quelle eredità culturali che hanno fornito i suoi punti di forza; i quali si sono mostrati più potenti laddove hanno attinto alle proprie esperienze storiche, resistendo alle semplificazioni del nazionalismo nero.<sup>30</sup>

La ricerca di *Black marxism* è qui ben sintetizzata: se il modo di produzione capitalistico non si è mai sviluppato a partire da un linguaggio (da una logica di dominio) omogeneizzante – e starà qui una delle principali critiche di Robinson a Marx – sussumere il radicalismo politico entro un'unica tradizione politica radicale (quella occidentale) appare come parte di un programma rivoluzionario ancora coloniale ed eurocentrico. *Black marxism*, come *The Terms of Order*, e anche *An Anthropology of Marxism* (2001), lavorano proprio a partire da queste premesse: cercando di mettere a fuoco una tradizione politica rivoluzionaria, antirazzista e anticapitalista, derivata *anche* dall'esistenza di forme di vita e di pensiero non-occidentali, ovvero da tradizioni culturali capaci di esprimere concezioni alternative del tempo, della storia, della politica, della società e soprattutto del mutamento sociale. Questa piega del lavoro di Robinson può essere considerata come un resto antropologico della sua formazione e prospettiva.

29 Cfr. J. Camp, C. Heatherton, *op. cit.*

30 In Ch. Morse, *op.cit.*, p. 7.

E tuttavia la storia della lunga gestazione di *Black marxism* non potrebbe essere raccontata senza fare menzione di un altro episodio chiave nella vita di Robinson: i suoi due soggiorni in Inghilterra nel corso degli anni Settanta.

Il primo dei due avvenne nel 1970, durante il suo dottorato nell'Università di Stanford. Robinson si reca in Inghilterra con l'intenzione di approfondire i suoi studi sulle società africane e sui movimenti storici africani di resistenza al colonialismo. È particolarmente interessato allo studio della dimensione culturale e religiosa della lotta anticoloniale in Africa. La scelta iniziale era svolgere un visiting all'Università di Edinburgh con lo storico africanista George Shepperson.<sup>31</sup> Sfumata questa possibilità, Robinson sceglie come destinazione Brighton e comincia a frequentare l'Università di Sussex e il suo ambiente politico circostante. Qui assiste ai corsi dello storico Norman Cohn sui movimenti millenaristici africani. *The Pursuit of Millennium* (1961), il testo più noto di Cohn, si confermerà una risorsa importante nella ricostruzione della cultura rivoluzionaria premoderna in *Black marxism*. In questo primo anno trascorso a Brighton, Robinson entra in contatto con le comunità di studenti africani e caraibici della città, con cui organizza gruppi di studio e di autoformazione e iniziative di tipo militante. Si tratta di un periodo di particolare fermento politico in Inghilterra: crisi economica, lotte operaie, il susseguirsi di iniziative in memoria dei cento anni della Comune di Parigi, la ripresa del marxismo come pratica teorica, la razzializzazione di ogni questione sociale e politica da parte dei governi, lo sviluppo sempre più aggressivo di una destra neofascista apertamente suprematista, con il conseguente acuirsi della lotta antirazzista e delle insorgenze razziali delle comunità nere.

31 Qualche anno dopo, C. Robinson avrebbe scritto una critica piuttosto radicale del tipo di storia dell'Africa promosso dai lavori di G. Shepperson, si veda "Notes Toward a Native Theory of History", in H.L.T. Quan (a cura di), *Cedric Robinson. On Racial Capitalism, op. cit.*, pp. 21-45. Robinson considera qui la ricerca storica sull'Africa proposta da Shepperson come parte di quella visione eurocentrica tradizionale sulle culture africane dominante in Europa.

Molto più intenso e decisivo il secondo soggiorno. Tra il 1981 e il 1982 Robinson si trasferisce vicino Cambridge grazie a una borsa della Ford Foundation. Lo scopo è proprio quello di continuare la scrittura di *Black marxism* iniziata a Binghamton. Come egli stesso spiega nelle prime pagine del testo, nessun luogo era più adatto dell’Inghilterra per affrontare i suoi due argomenti principali e il loro rapporto storico: le origini del marxismo come pratica teorica e politica rivoluzionaria e lo sviluppo del radicalismo nero. E tuttavia questo secondo soggiorno si rivelerà fondamentale per la stesura di *Black marxism* anche per altri motivi. Come prima cosa, si tratta di un periodo che vede le insorgenze razziali nere più radicali in Inghilterra fino a quel momento: Brixton (Londra), Toxteh (Liverpool), Handsworth (Birmingham), Chapeltown (Leeds), Moss Side (Manchester).<sup>32</sup> A Londra poi, Robinson comincia una lunga e intensa collaborazione con l’organizzazione politica Race Today, con l’Institute of Race Relations e con la sua notissima rivista *Race & Class*.<sup>33</sup> In questo senso, *Black marxism* è anche il prodotto di questo suo rapporto con il movimento nero britannico e del dialogo con alcuni dei suoi principali referenti intellettuali in quel momento, come A. Sivanandan, P. Gilroy, Hazel Waters, C. Prescod e lo stesso C.L.R. James, oramai in questi anni di stanza stabile a Londra.

È anche durante questo periodo “inglese” che Robinson acquista maggiore familiarità con il dibattito sul “capitalismo razziale” in Sudafrica: in effetti, è sullo sfondo di questa riflessione che prenderà corpo la sua reinterpretazione di uno dei concetti chiave di *Black marxism*. Per ovvie questioni storiche, questo dibattito sui legami tra capitalismo e apartheid aveva grande risonanza nello scenario intellettuale della Black Britain. Da una parte, è noto che dal XIX secolo in poi vi era tra il

32 Sulla grande ondata di insorgenze razziali nei primi anni del thatcherismo, si veda il classico di P. Gilroy, *There Ain't no Black in the Union Jack*, Routledge, London, 1987, ma anche S. Peplow, *Race and Riots in Thatcher's Britain. Racism, Resistance and Social Change*, Manchester University Press, Manchester, 2019; R. Waters, *Thinking Black, Britain: 1964-1985*, University of California Press, Berkeley, 2019.

33 Cfr. D. Thomas, *op. cit.*; J. Bourne, *op. cit.*; J. Camp, C. Heatherton, *op. cit.*

capitale britannico e il sistema razziale in Sudafrica un legame profondo, dall'altra, risiedevano in quel periodo in Gran Bretagna diversi intellettuali militanti sudafricani impegnati nella lotta all'apartheid, legati sia all'African National Congress (Anc) sia al South African Communist Party (SACP), così come ad altre organizzazioni della sinistra marxista e maoista.<sup>34</sup> Una parte importante di tale dibattito passava proprio dalla rivista *Race & Class*. Contrariamente a quanto si è soliti pensare, a coniare il concetto di "capitalismo razziale" non è stato Robinson. I primi usi del termine e della sua specifica problematica, il rapporto storico tra capitalismo e oppressione razziale, vanno rintracciati in saggi come "Capitalism and Cheap Labour in South Africa: From Segregation to Apartheid" (1972) di Harold Wolpe, "Foreign Investment and the Reproduction of Racial Capitalism in South Africa" (1976) di M. Legassick e D. Hemson, ma soprattutto nell'opera di Neville Alexander *One Azania. One Nation* (1979). Figura importante del marxismo nero di quel periodo, N. Alexander era un militante del movimento di liberazione sudafricano Black Consciousness fondato da Steve Biko, ma scrisse il testo sotto lo pseudonimo di No Sizwe, poiché era detenuto come prigioniero politico nel carcere di Robben Island.<sup>35</sup> Robinson era dunque al corrente di tale dibattito, e tuttavia in *Black marxism* il concetto di "capitalismo razziale" compare senza farvi alcun accenno.<sup>36</sup>

34 Si pensi qui per esempio a figure come Harold Wolpe e Martin Legassick, che hanno avuto un ruolo di primo piano nella costituzione e diffusione non solo del concetto, ma anche della sua problematica.

35 Cfr. Ch. Burden-Stelly, P.J. Hudson, J. Pierre, "Racial Capitalism, Black Liberation and South Africa", in *Monthly Review*, dicembre 2020, p. 4-21; Z. Levenson, "The Three Dialectics of Racial Capitalism: From South Africa to U.S and Back Again", in *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 2022, pp. 1-19.

36 Può essere rilevante ricordare qui che il saggio di S. Hall "Razza, articolazione e società strutturate a dominante", in S. Hall, *Cultura, razza e potere* (a cura di M. Mellino), ombre corte, Verona, 2015, pp. 67-124), pubblicato originariamente nel 1980, accoglie numerose suggestioni provenienti dal dibattito sul capitalismo razziale in Sudafrica, per proporre poi una sua teoria generale di quelle che qui vengono chiamate «società razzialmente strutturate».

Tra le tracce più significative del periodo inglese di Robinson vi sono diversi articoli pubblicati in riviste inglesi che possono essere considerati come appunti preparatori per la stesura di *Black marxism*. Particolarmente significativo da questo punto di vista, è un suo contributo per il primo numero di *Emergency* (1982), una rivista militante pubblicata a Londra, in cui egli abbozza una genealogia storica della resistenza globale dei popoli neri al capitalismo coloniale e ai suoi dispositivi razziali di dominio che verrà ulteriormente approfondita nel testo. Il titolo del saggio è in questo senso ancora emblematico: *An Inventory of Contemporary Black Politics* (1982). Lo scopo di Robinson qui è allargare la traccia aperta da C.L.R James in *Black Jacobins*: ricostruire eventi storici rimossi dell'eredità ribelle nera che potessero alimentare e ispirare le lotte dei neri nel presente. Punto di partenza della sua operazione di archeologia storica, come si può intuire, sono le grandi insorgenze del movimento nero nella Gran Bretagna di quegli anni. *Black marxism* uscirà finalmente nel 1983, pubblicato dalla casa editrice inglese Zed Press.

Questo libro, in modo inversamente proporzionale alla sua attuale popolarità, non ebbe importanti riscontri immediati: da una parte, *Black marxism* ha seguito il tipico percorso di rimozione dalla scena intellettuale dei testi scritti da autori neri, dall'altra, come precisa Robin Kelley, l'artefice della seconda ristampa nel 2001 e autore di un'importante introduzione: «Quando Zed Press, un'oscura casa editrice londinese di sinistra, pubblicò nel 1983 il monumentale lavoro di Robinson, *Black Marxism* fu largamente ignorato, venne trattato come una curiosità o anche grossolanamente frainteso. Per i pochi intellettuali radicali disposti allora a confrontarsi con il testo, *Black Marxism* ha avuto invece il merito di ispirare una generazione a ripensare il marxismo e a prestare maggiore attenzione ai materiali storici».<sup>37</sup> Dovevano passare ancora alcu-

37 R. Kelley, "Cedric Robinson: The Making of a Black Radical Intellectual", *op. cit.*, p. 3.

ni anni dalla ristampa perché il testo riuscisse a conquistare la sua “attualità”, e cioè un posto centrale nel dibattito teorico e politico globale contemporaneo.

Cinque anni prima della pubblicazione di *Black marxism* Robinson era divenuto direttore del *Center for Black Studies and Research* nella University of California, l’istituzione in cui resterà per il resto della sua vita. Di questo periodo, ai nostri scopi, è importante ricordare la creazione nel 1979, insieme a Elizabeth Robinson, di “Third World News Review”, un programma radio divenuto subito un punto di riferimento negli ambienti accademici e militanti e ancora reperibile in rete. La trasmissione ha proposto per tre decenni un costante aggiornamento sulla lotta politica in diverse zone del terzo mondo. E tra i suoi principali collaboratori vi erano diversi attivisti in contatto diretto con il movimento anti-apartheid in Sudafrica, ovvero, con quello specifico orizzonte di lotta in cui emerse il concetto di “capitalismo razziale”.

Dopo *Black marxism*, Robinson ha pubblicato altri testi di notevole interesse, ma al pari del suo principale scritto, essi sono stati rivalorizzati solo di recente. Si tratta di testi, si potrebbe dire, che sviluppano alcuni dei fili conduttori più laterali, ma non meno importanti, abbozzati in *Black marxism. Black Movements in America* (1997)<sup>38</sup> cerca di ricostruire la formazione della tradizione radicale nera, il farsi della sua grammatica storica e politica, negli Stati Uniti. In *An Anthropology of Marxism* (2001)<sup>39</sup>, un testo davvero suggestivo, Robinson ritorna sulle sue critiche al marxismo come corpus teorico bianco e occidentale. Il suo scopo è cercare di mettere a fuoco un’interpretazione storica del marxismo più come singolare fenomeno filosofico, sociale e culturale che non come teoria politica e, al contempo, rintracciare storicamente altre

38 C. Robinson, *Black Movements in America*, Routledge, New York-London, 1997.

39 C. Robinson, *An Anthropology of Marxism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2001.

versioni del socialismo diverse da quella messa a punto da Marx. L'ultimo lavoro viaggia invece su altre coordinate, ma di certo non meno interessanti: *Forgeries of Memory and Meaning: Black Films and the Regimes of Race in American Theater and Cinema* (2007)<sup>40</sup> propone una rielaborazione nel contesto delle industrie culturali americane di quanto abbozzato in *Black marxism* sulla costruzione culturale moderna dell'africano come *negro*, ovvero come soggetto anormale e patologico, naturalmente violento, senza storia né radici. È un testo che incrocia in modo originale e creativo gli studi culturali neri sul ruolo di media, arte e altre istituzioni ed espressioni della società civile nella produzione discorsiva della razza come dispositivo di governo tanto razziale quanto di classe. E tuttavia, se è stato *Black marxism* a stimolare tali lavori, è chiaro che questi testi, a loro volta, ci consentono oggi di tornare sul libro principale di Robinson con uno sguardo ulteriormente affinato sulle stesse sue questioni.

40 C. Robinson, *Forgeries of Memory and Meaning: Black Films and the Regimes of Race in American Theater and Cinema*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2007.



Black marxism



Postfazione

## Dal marxismo nero al marxismo e ritorno

di Miguel Mellino

### **Punto intermedio I: dal capitalismo al capitalismo razziale**

*Black marxism*, paradossalmente, rispetto alle intenzioni di Robinson, è rimasto uno scritto associato più al concetto di “capitalismo razziale” che non alle sue originali e potenti idee sull’esistenza di una secolare tradizione radicale nera. L’iniziale rivalorizzazione del testo, in un primo momento negli Stati Uniti e poi anche sullo scenario accademico e politico globale, è avvenuta attraverso una sua stretta sovrapposizione a tale concetto. Si può fare anche il discorso inverso: la straordinaria notorietà *riacquisita* da capitalismo razziale come nuovo significante padrone nella lettura del reale porta oggi quasi inesorabilmente a *Black marxism* e a Robinson:

L’espressione capitalismo razziale è improvvisamente dovunque. Non molto tempo fa era un termine soltanto accademico e per lo più oscuro. Molto spesso veniva liquidato come un concetto intrinsecamente ridondante (il capitalismo è sempre razzista), o irrilevante (il capitalismo non è razzista), oppure fuorviante (il razzismo non è il problema, il problema è il capitalismo). Più di recente, tuttavia, e certamente grazie alla controffensiva politica razzista e di classe rilanciata in modo virulento negli anni di Trump, il concetto di capitalismo razziale viene evocato sempre più spesso e in modi quasi spontanei. Questo concetto è divenuto

una specie di controfigura abituale di qualsiasi analisi e di qualsiasi contingenza o istituzione che mostri l'intersecazione di classe e razza [...] Nella maggior parte dei casi si riconduce questa espressione al lavoro di Cedric Robinson. Black marxism è stato incredibilmente importante nel renderla popolare, e tuttavia, come sappiamo, non è stato Robinson a coniare questo termine.<sup>1</sup>

Ci siamo già soffermati nella prefazione sulle origini sudafricane del dibattito sul capitalismo razziale. Si può aggiungere qui che si tratta di un concetto che appartiene non tanto ad alcun autore in particolare quanto alla lotta antirazzista delle popolazioni nere in Africa, Stati Uniti e Caraibi.<sup>2</sup> Riprendendo la nota prospettiva di Paul Gilroy possiamo considerare il concetto di "capitalismo razziale" come un altro prodotto teorico-culturale dell'Atlantico nero.<sup>3</sup> In ogni caso, occorre notare che una simile compressione del testo di Robinson sul successo di "capitalismo razziale" come nuova parola d'ordine del lessico politico ha portato spesso a un'estrema semplificazione sia di *Black marxism* sia della sua analisi storica del rapporto tra capitalismo, razza e razzismo. In effetti, pur costituendo uno dei suoi punti nodali, è riduttivo sostenere che lo scritto si esaurisca nel tentativo di mettere a fuoco o promuovere tale concetto. Nella tessitura del testo è difficile separare il ragionamento sulla "matrice razziale" del "capitalismo storico", per riprendere qui un'espressione di Immanuel Wallerstein<sup>4</sup>, dalla progressiva messa a fuoco di una storica tradizione radicale e diasporica nera. Lo scritto ci presenta i due fenomeni come prodotti opposti di un

1 Ch. Burden-Stelly, P.J Hudson, J. Pierre, "Racial Capitalism, Black Liberation and South Africa", in *Monthly Review*, dicembre 2020, p. 5.

2 Cfr. Z. Levenson, "The Three Dialectics of Racial Capitalism: From South Africa to U.S and Back Again", in *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 2022, p. 10.

3 P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernità e doppia coscienza* (1993), Meltemi, Roma, 2003.

4 I. Wallerstein, *Capitalismo storico e civiltà capitalistica* (1983), Asterios, Trieste, 2011.

unico processo. Diciamolo meglio: la messa a fuoco della formazione storica di una tradizione insorgente nera rappresenta un posizionamento chiave tanto per la ridefinizione del modo di produzione capitalistico come capitalismo razziale quanto per l'identificazione di un'alternativa politica "socialista", egualitaria e comunitaria, diversa da quelle occidentali.

È così che le considerazioni di Robinson sul capitalismo razziale devono essere comprese all'interno di una problematica testuale e politica piuttosto ampia. Estrapolare il suo ricorso al concetto dalla sua cornice discorsiva, scucirlo dalla sua problematica, può concorrere a una sua rischiosa reificazione o feticizzazione, vale a dire a una sua interpretazione densa di conseguenze rispetto alle sue possibili traduzioni politiche. Forse è opportuno sottolineare qui che nel testo di Robinson non vi è alcun tentativo di darne una definizione. Come termine, inoltre, vi compare solo qualche volta. Da questa premessa possiamo ricavare un'importante indicazione di metodo: il significato di questo concetto, la sua utilità, dipenderà (sempre) dalle specificità del contesto storico-geografico in cui lo si mette teoricamente e politicamente al lavoro.<sup>5</sup> La sua riduzione a mera enunciazione di principio, astratta

5 Negli ultimi anni, il concetto di capitalismo razziale è stato oggetto di grande dibattito teorico ed è stato mobilitato per l'analisi di diversi contesti storico-geografici, si veda, per esempio, N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, Laterza, Bari, 2023; D. Jenkins, J. Leroy (a cura di), *Histories of Racial Capitalism*, Columbia University Press, New York, 2021; N. Leong, *Identity Capitalists. The Powerful Insiders Who Exploit Diversity to Maintain Inequality*, Stanford University Press, Stanford, 2020; A. G. Weheliye, *Habeas Viscus. Racializing Assemblages, Biopolitics and Black Feminist Theories of the Human*, Duke University Press, Durham, 2014; Ch. Burden-Stelly, "Modern U.S. Racial Capitalism", in *Monthly Review*, vol. 72, issue 3, 2020, pp. 16-27; Bhandar, B., *Colonial Lives of Property. Land and Racial Regimes of Ownership*, Duke University Press, Durham, 2018; S. Isaar, "Listening to BLM. Racial Capitalism and Neoliberalism", in *Contemporary Political Theory*, vol. 20, 2021, pp. 48-71; L. Tilley, R. Shiliam (a cura di), *Raced Markets*, Routledge, London, 2021; G.T. Johnson, A. Lubin (a cura di), *Futures of Black radicalism*, Verso, London, 2017; S. Virdee, "Racialized Capitalism", in *The sociological review*, vol. 67(1), 2019; J. Go, "Three Moments of Tension in the Theory of Racial Capitalism", in *Sociological Theory*, vol. 39(1), 2021, pp. 38-47; Y. Al-Bulushi, "Thinking Racial Capitalism and Black Radicalism from Africa: An Intellectual Geography of Cedric Robinson's World-System", in *Geoforum* vol. 132, giugno 2022, pp. 252-262; M. Ralph, M. Singhal, "Racial Capitalism: A Review", in *Theory and Society*, 48 (6), 2019, pp. 851-881.

e universalizzante, sulla natura dello sfruttamento capitalistico, può finire per neutralizzare o fuorviare buona parte della sua potenza epistemologica e politica. Anche perché Robinson non riprende il concetto di capitalismo razziale soltanto per riaffermare la natura intrinsecamente razzista dello sviluppo capitalistico. Il discorso è molto più complesso.

Capitalismo razziale non è dunque una semplice intuizione teorica, non è il perno di alcuna specifica speculazione filosofica sull'esistenza oggettiva delle razze, e non è nemmeno una categoria astratta o meramente sociologica, una sorta di contenitore vuoto e astorico (come sempre più spesso ci viene proposta).<sup>6</sup> Nell'analisi di Robinson, questo concetto è il punto di arrivo di una complessa genealogia storica, non priva certo di diversi punti controversi, ma su cui è utile qui soffermarsi, anche per mettere meglio a fuoco le sue potenzialità come strumento di *ricomposizione* teorica e politica. Nei primi capitoli del testo, infatti, Robinson cerca di dare un fondamento *storico* alla sua concezione di capitalismo razziale. Detto meglio, attraverso tale concetto, come puntualizzato nella sua introduzione, egli intende *nominare* una particolare forza materiale, sociale e *culturale*, che egli considera come costitutiva tanto della storia della “civiltà occidentale” quanto della società capitalistica:

Il razzismo, in questa mia prospettiva, non costituisce semplicemente una convenzione per ordinare le relazioni dei popoli europei con quelli non-europei, ma trova la sua genesi nelle relazioni “interne” fra un popolo europeo e l'altro. Parte integrante dell'inventario civile occidentale, il razzismo avrà riverberi sia all'interno sia all'esterno, trasferendo il proprio lascito dal passato al presente. Contrariamente alle aspettative di Marx ed Engels, secondo i quali la società borghese avrebbe razionalizzato le relazioni sociali e demistificato la coscienza sociale, è avvenuto piuttosto l'inverso. Lo sviluppo, l'organizzazione e l'espansione della

6 Si veda G. Bhattacharyya, *Rethinking Racial Capitalism. Questions of Reproduction and Survival*, London, Rowland & Littlefield, 2018.

società capitalistica, così come l'ideologia sociale, hanno perseguito direzioni essenzialmente razziali. In quanto forza materiale, pertanto, era nell'ordine delle cose che il razzialismo finisse per permeare anche le strutture sociali emerse con il capitalismo. Per riferirmi a questo sviluppo e alla sua successiva strutturazione in quanto agire sociale, ho usato il termine "capitalismo razziale" (Introduzione, p. 44).

È un passo davvero significativo: chiarisce già dall'inizio, e in modo piuttosto efficace, gli aspetti più singolari – noi li abbiamo definiti "eccentrici" – della sua narrazione. Come prima cosa, rende evidente che in *Black marxism*, il concetto di capitalismo razziale, a differenza di altri suoi usi e accezioni, non serve a definire una certa configurazione capitalistica storicamente specifica, ma si presenta come il nucleo di una nuova teoria generale dello stesso modo di produzione capitalistico. Questa particolarità potrebbe spiegare l'assenza di riferimenti nel testo al dibattito sul capitalismo razziale nel contesto sudafricano. Le prime righe del passaggio poi mettono in guardia rispetto a possibili interpretazioni scontate di questa proposta teorica. Secondo il disegno storico di Robinson, infatti, il capitalismo è stato permeato da una "matrice razziale" sin dalla sua costituzione dentro l'Europa stessa. Questa matrice razziale *originaria*, per così dire, è ciò che Robinson definisce come "razzismo". Per razzismo si intende qui una concezione intrinsecamente gerarchica del genere umano, le cui origini, però, sono "precapitalistiche", poiché esse vengono rinvenute da Robinson nella formazione storica dell'idea di "civiltà occidentale" come dispositivo identitario e di governo. Il razzismo, dunque, è concepito qui come un prodotto dello sviluppo culturale e materiale di questa idea presso i popoli europei. Il concetto di "civiltà occidentale" – nel testo spesso è difficile capire quando viene inteso come un'idea o credenza culturale e quando invece come un fenomeno materiale – ci viene descritto come una costruzione culturale razziale che si è formata e sedimentata nella storia e nella coscienza europea dall'antichità classica in poi, ma

che ha avuto nel tardo medioevo e nell'ascesa dello stato assoluto moderno, nel periodo tra il XIV e il XVII secolo, il suo momento chiave di materializzazione storica come dispositivo di dominio. È precisamente in questo periodo che, secondo Robinson, si legittima, nelle classi dominanti europee, l'idea di un diritto aristocratico a comandare fondato sulla mitologia medievale dell'esistenza di stirpi razziali nobili o superiori emerse da una certa discendenza di sangue. E tuttavia il motore propulsivo del razzismo occidentale, precisa Robinson, è stata la centralità attribuita alla schiavitù dai popoli europei: la Grecia antica si presenta qui come *sintomatica* dell'idea europea di civiltà.

È fondamentale ribadire, come d'altronde mette bene in evidenza il passo citato sopra, che nel disegno di *Black marxism* la formazione di questa gerarchia di dominio etnico-razziale è un processo avvenuto all'interno dell'Europa, ovvero si è svolto in una dimensione esclusivamente *intraeuropea*. Inoltre, nel momento della sua ascesa storica, e Robinson è molto chiaro sul punto, questo principio di governo non appariva mosso né dal colore della pelle né da una qualche idea definita di razza. Anzi, si può sostenere che uno degli obiettivi di *Black marxism* stia proprio qui: mostrare che le prime popolazioni assoggettate a questo incipiente dominio razziale sono state per lo più *anche* bianche – prima di tutto poveri europei (gruppi etnico-culturali e classi sociali appartenenti alla stessa Europa), e poi anche schiavi slavi, orientali e africani – di cui in buona parte donne<sup>7</sup> – così come il popolo irlandese.

7 Può essere utile aggiungere, come complemento delle ipotesi di Robinson, che negli ultimi anni vi è stato uno sviluppo piuttosto importante nella ricerca storica sulla schiavitù medievale in Europa. Numerosi di questi studi mostrano che la parte di popolazione ridotta in schiavitù nell'Europa medievale era molto più ampia di quanto si è teso a credere fino a pochi anni fa, che essa riguardasse più le città che le campagne e che fosse svolta in buona parte da donne, spesso straniere. Si veda, per esempio, T. Burnard, "A Global History of Slavery in the Medieval Millennium. A Review", in *A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, vol. 43, issue 4, 2022, pp. 819-826; A. Michel, *Il Bianco e il Negro. Indagine storica sugli ordini razziali*, Torino, Einaudi, 2021; C. Perry, D. Eltis (a cura di), *The Cambridge World History of Slavery*, vol. II, 500 AD-1420 AD, Cambridge University Press, Cambridge, 2021.

Robinson non lascia spazio ai dubbi anche su un altro punto controverso: sarà lo sviluppo materiale di questo “razzismo”, costitutivo dell’idea di “civiltà occidentale” intesa come un’identità culturale diversa e superiore a tutte le altre, a produrre il capitalismo razziale come formazione sociale e storica e non viceversa. Diversamente da quanto siamo indotti a pensare, da un’ottica marxiana e decoloniale o postcoloniale, per Robinson il razzismo non va pensato come un complemento ideologico o culturale, per così dire, del dominio capitalistico. Il razzismo, come ben evidenziato nel passo riportato, non ha nemmeno un’origine coloniale. In sintesi: diversamente da quanto sostenuto in passato da buona parte dei cosiddetti “marxisti neri” – da O. Cox a C.L.R. James, dall’ultimo Malcolm X alle Pantere Nere – il razzismo non è un prodotto del capitalismo; semmai, è vero il contrario. Il capitalismo razziale appare qui come uno sviluppo del razzismo, ovvero come il prodotto di una costruzione culturale gerarchica e medievale che le nazioni europee estenderanno poi a tutto il globo, come modello di sfruttamento, durante l’espansione coloniale, nello specifico con l’ascesa delle borghesie mercantili e dello stato-nazione assoluto moderno. Secondo il disegno storico di Robinson, dunque, saranno gli stati europei moderni a dare forma a una duratura divisione razziale del lavoro come logica dei processi di accumulazione capitalistici e di produzione della ricchezza delle nazioni. La convergenza con il marxismo nero tradizionale viene ristabilita, però, attraverso l’enfasi posta dal concetto stesso di capitalismo razziale sul legame divenuto subito strutturale tra logica capitalistica e logica razziale: uno degli assunti di *Black marxism* è che non vi potrà mai essere un capitalismo non razziale. Questa enunciazione situa Robinson in una prospettiva politica piuttosto precisa dentro l’articolato movimento afroamericano: lotta antirazzista e lotta anticapitalista, ovvero la lotta contro il suprematismo e la lotta di classe, non sono separabili. Ma questo posizionamento parla chiaro anche a ciò che possiamo chiamare l’antirazzismo radicale bianco: l’anticapitalismo, così

come le ideologie socialiste o comuniste, non garantiscono di per sé il superamento delle gerarchie storiche e sociali razziali. E questo perché razza e razzismo, o il razzialismo per stare sempre ai suoi termini, hanno la capacità di alterare e “scherzare”, tanto a livello materiale quanto culturale, la struttura di classe così come la sua percezione da parte dei diversi gruppi e soggetti.<sup>8</sup> Logica razziale e logica capitalista si sono storicamente intrecciate, ma restano in qualche modo diverse. Si tratta di un altro punto importante di *Black marxism*.

Un ruolo chiave nello sviluppo di questo meccanismo razziale di dominio europeo viene attribuito in *Black marxism* ai mercanti e banchieri italiani, genovesi e fiorentini, così come ai sistemi schiavistici delle repubbliche marinare, in particolare di Venezia. Per Robinson, che si rifà qui al lavoro di Oliver Cox, secondo cui Venezia è stato il primo esempio storico di traffico e commercio capitalistico di essere umani, il sistema schiavistico coloniale delle repubbliche marinare italiane servì come modello alla schiavitù transatlantica successiva.<sup>9</sup> A sostegno di tale ragionamento, Robinson riporta poi vicende storiche sicuramente più note, come l’influenza dei banchieri genovesi sulle monarchie spagnole e portoghesi. Al di là della parzialità o delle forzature che può mostrare questo disegno storico, è una tesi che merita di essere esplorata: non può non colpire, infatti, l’assenza in Italia, diversamente che in Stati Uniti o Gran Bretagna, di una ricerca storica sul proprio coinvolgimento nella genesi e nello sviluppo del sistema schiavistico globale moderno. Difficile non interpretare oggi una simile assenza o rimozione, sulla traccia del lavoro di Gloria Wekker<sup>10</sup>, come parte di una tradizionale innocenza bianca italiana.

8 In proposito si veda, *Race, Capitalism and the anti-democracy* (1992) (trad. it.: “Razza, capitalismo e l’antidemocrazia”, in A. Curcio (a cura di), *Black Fire. Storia e teoria del proletariato nero*, DeriveApprodi, Roma, 2021).

9 Si veda O.C. Cox, *Foundations of Capitalism*, Philosophical Library, New York, 1959.

10 G. Wekker, *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*, Duke University Press, Durham, 2016.

Qui tuttavia è più importante sottolineare che nella genealogia storica di *Black marxism* sarà con lo sviluppo del colonialismo e soprattutto della schiavitù transatlantica moderna che il capitalismo razziale si impregnerà di un “razzismo” sempre più plasmato dalla linea del colore e quindi dall’ascesa storica di un’idea della “bianchezza” concepita come privilegio, qualità e proprietà.<sup>11</sup> È anche opportuno ricordare che per Robinson è stato il capitalismo razziale moderno, con la sua singolare divisione sociale del lavoro e con i suoi meccanismi di gerarchizzazione della cittadinanza, a produrre il concetto di razza, e non viceversa. Momento chiave nell’emergere del concetto moderno di razza è il XVIII secolo, con la proliferazione in Europa di mitologie razziali plasmate dall’idea della superiorità dei popoli anglosassoni (in Gran Bretagna e Stati Uniti) e di stirpe germanica (in Francia e Germania), così come di una comune appartenenza di questi gruppi a una presunta identità ariana. L’ascesa di questa nuova ideologia razziale appare del tutto legata alla necessità di giustificare una macchina coloniale di dominio oramai globale, ma è stata anche di fondamentale importanza – precisa sempre Robinson anticipando in qualche modo analisi successive come quelle di M. Bernal (1989), A. Gunder Frank (1998) ed E. Dussel (2000)<sup>12</sup> – nella costruzione di un’idea di “civiltà

11 Su questo punto Robinson, come si vedrà, ha un importante punto di partenza nell’opera di W.E.B. Du Bois. Si veda in proposito la raccolta W.E.B. Du Bois, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo* (a cura di S. Mezzadra), Il Mulino, Bologna, 2010. Per un’ulteriore letteratura sull’argomento, si vedano anche Ch. Harris, “Whiteness as Property”, in *Harvard Law Review*, vol. 106, n. 8 (giugno), 1993, pp. 1707-1791; A.M. Robinson, *The White Possessive. Property, Power and Indigenous Sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2015; G. Lipsitz, *The Possessive Investment in Whiteness. How White People Profit from Identity Politics*, Temple University Press, Philadelphia, 2006; Ch. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca, 1997; R. Frankenberg, *White Women. Race Matters. The Social Construction of Whiteness*, University of Minnesota, Minneapolis, 1993.

12 M. Bernal, *Atene nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica* (1987), Il Saggiatore, Milano, 2011; A. G. Frank, *Reorient. Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley, 1998; E. Dussel, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, in E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber, op. cit.*, pp. 24-34.

europaea” come entità *storicamente e geneticamente* bianca, ovvero come il prodotto storico di uno sviluppo culturale del tutto *endogeno* e cioè amputato da ogni sua radice afro-mediterranea. Si tratta di presupposti generali condivisi anche dalle analisi storiche più recenti su questi argomenti, malgrado le differenze dei percorsi e delle prospettive, ma che servono soprattutto a mettere in evidenza la concezione al centro di ciò che si può definire l’eventuale “marxismo nero” di Robinson: il razzialismo – e cioè il dominio razziale, la razza e la bianchezza – sono inseparabili dallo sfruttamento di classe. Sono sempre le forme storiche di questo sfruttamento ad articolare le diverse logiche e dinamiche di accumulazione del capitalismo razziale.<sup>13</sup> E quindi tanto il contenuto quanto le modalità delle gerarchie razziali sono mutevoli.<sup>14</sup>

Occorrerà tornare sul disegno storico di Robinson in modo più dettagliato, ben sapendo però che l’utilità del confronto non potrà avvenire sulla base della ricerca di una fondatezza o correttezza filologica della sua ricostruzione. Come egli stesso ci avverte nel testo, le sue connessioni, il senso e la relazione tra fenomeni e processi, non emerge da sequenze cronologiche prestabilite o da una concezione lineare e perfettamente quantificabile del tempo e dello spazio, bensì da analogie sotterranee e imprevedute. Non è difficile vedere qui le premesse di ogni opera genealogica.

Vi sono però alcuni nodi problematici di Black marxism che meritano comunque di essere discussi: come prima cosa, l’assunto di un’origine medievale e intraeuropea del capitalismo razziale necessita di un’ulteriore confronto. Oltre a promuovere una concezione “essenzialista” di Europa, quanto meno scivolosa, Robinson finisce qui anche per

13 Ci sembra di scorgere qui una certa convergenza dell’approccio di Robinson con quella grammatica dei rapporti di potere moderni abbozzata da Michel Foucault in alcune delle sue opere, in particolare in *Le parole e le cose* (1969), *Sorvegliare e Punire* (1975) e *Bisogna difendere la società* (1978).

14 Cfr. S. Hall, “Razza, articolazione e società strutturate a dominante” (1980), in S. Hall, *Cultura, razza e potere* (a cura di M. Mellino), ombre corte, Verona, 2015.

ridimensionare ciò che a noi pare un importante punto fermo non solo dell'analisi di Marx, ma anche di diversi studiosi marxisti non-bianchi, così come decoloniali e postcoloniali: la centralità del colonialismo e della schiavitù nella costituzione stessa del modo di produzione capitalistico.<sup>15</sup> Il disegno di Robinson rischia invece di riproporre, benché rovesciata nel suo giudizio di valore, una concezione del tutto eurocentrica dello sviluppo storico.<sup>16</sup>

Anche la linearità stabilita, a partire dallo stesso concetto di capitalismo razziale, tra medioevo e modernità, e cioè la tacita messa fra parentesi di un reale momento di *transizione* dal modo di produzione feudale a quello capitalistico, non è priva di problemi. Se si accetta, a prescindere dai limiti eurocentrici del suo approccio<sup>17</sup>, l'analisi di Marx secondo cui la logica dell'accumulazione capitalistica si è articolata a partire da presupposti inediti rispetto ai sistemi economici precedenti (o precapitalistici) e dalla conformazione di condizioni sociali e storiche del tutto specifiche, i riferimenti di Robinson allo sviluppo tardomedievale del capitalismo appaiono assai generici. In breve: senza concepire un qualche tipo di rottura o di contrapposizione tra medioevo e modernità non si riesce mai a mettere a fuoco

15 Com'è noto, in molti dei suoi scritti – da *Miseria della filosofia* (1847) al *Capitale* (1867) – Marx mette in rapporto l'ascesa del capitalismo come modo di produzione con l'espansione coloniale, il genocidio e l'espropriazione degli indigeni nelle Americhe e la schiavitù transatlantica. Diversi autori marxisti hanno poi approfondito questa premessa dell'analisi marxiana, si pensi, per esempio, a Rosa Luxemburg e José Carlos Mariategui, così come ai principali referenti storici della cosiddetta "teoria della dipendenza". Ma lo stesso ragionamento anima l'opera di numerosi intellettuali neri – come A. Césaire, F. Fanon, W. Rodney, Eric Williams e C.L.R. James – o anche decoloniali – prima di tutto A. Quijano, E. Dussel e W. Mignolo.

16 Da questo punto di vista, la concezione di Robinson presenta notevoli analogie formali con le analisi della transizione al capitalismo di alcuni degli autori marxisti europei più ortodossi, come M. Dobb, R. Brenner, P. Anderson ed E. Hobsbawm. All'interno delle loro prospettive, lo sviluppo della modernità capitalistica viene concepito come un prodotto di una lotta di classe esclusivamente intraeuropea.

17 Per un'analisi di alcuni limiti eurocentrici della prospettiva di Marx, si veda M. Mellino, A.R. Pomella, "Disattivare la piega bianca nel marxismo", in *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Alegre, Roma, 2020, pp. 9-44.

quale sia per Robinson la specificità storica del capitalismo (anche razziale) come modo di produzione. La continuità, o simultaneità, da lui posta tra razzialismo classico e medievale e capitalismo razziale lascia intuire che la specificità del modo di produzione capitalistico sia da ricercare nell'emergere delle borghesie mercantili come classi dominanti nei principali stati europei, ovvero nell'aumento della dimensione della produzione di ricchezza e quindi nell'estensione della scala (sempre più planetaria) del loro dominio.<sup>18</sup> Infine, anche i riferimenti piuttosto formali alle gerarchie di genere come elemento costitutivo del razzialismo o del capitalismo razziale appaiono alquanto problematici. Un ritorno su tale questione dal punto di vista del femminismo nero o intersezionale può sicuramente apportare un contributo di grande rilevanza alla riflessione aperta dal suo testo. Vi è da dire che Robinson è tornato su diverse di tali questioni nei suoi lavori successivi, correggendo in parte alcune omissioni di *Black marxism*.

Altri elementi della sua genealogia storica risultano invece assai produttivi, a livello teorico e politico, anche nella critica al marxismo tradizionale. Pur se bisognoso di ulteriori approfondimenti, il presupposto generale dell'esistenza di un vincolo *strutturale* tra capitalismo e razzismo (o razzialismo) sin dalla stessa genesi storica del modo di produzione capitalistico è uno degli assunti più importanti del testo. Si può dissentire sul modo in cui Robinson ci propone di pensare tale rapporto, e completare il suo approccio con altri lavori sull'argomento, ma non si può oramai che accogliere il suo suggerimento secondo cui il razzismo non può essere ridotto a mero epifenomeno del capitale. E allo stesso modo è difficile mettere in discussione l'esistenza storica di una

18 Per una prospettiva per certi versi convergente con l'approccio di Robinson su questo punto, si può segnalare D.T. Goldberg, *The Racial State*, London, Blackwell, 2001. Anche Goldberg collega l'emergere del razzismo come principio di governo con l'ascesa degli stati-nazione moderni europei.

dimensione strutturale razziale nello sviluppo del sistema capitalistico, soprattutto alla luce delle dinamiche di sfruttamento e di esclusione del capitale globale contemporaneo. In questo senso, *Black marxism* ci pone di fronte a uno dei limiti storici di “bianchezza” più duraturi del marxismo: un approccio secondario o *derivativo*, per stare qui al linguaggio dello stesso Robinson, alle questioni della razza e del razzismo.<sup>19</sup>

Particolare attenzione meritano poi le considerazioni di Robinson su ciò che egli chiama il carattere “non-oggettivo” dello sviluppo capitalistico. L’identificazione di una “logica reale e concreta” dello sviluppo capitalistico in contrapposizione a quella “puramente astratta” messa a fuoco da Marx è un altro dei punti di *Black marxism* su cui è importante continuare a ragionare. Per logica “non-oggettiva” del capitale, Robinson intende che la sua razionalità storica costitutiva non è determinata unicamente da criteri formali economicistici o utilitaristici, bensì appare articolata a una concezione culturale gerarchica dell’umanità. Proprio per questo, sostiene Robinson in polemica con Marx, il capitalismo non può essere considerato un modo di produzione puramente economico, ma si è storicamente costituito – nella sua materializzazione reale e concreta – come un sistema di dominio economico-razziale e patriarcale. Si tratta di un assunto che non fa che rimarcare, da un altro punto di vista, quello che Robinson considera uno dei limiti più sintomatici del marxismo come “filosofia occidentale”: la sottovalutazione della dimensione strutturante della cultura (e quindi della mentalità razziale-coloniale) tanto nell’emergere dell’economia politica moderna come discorso quanto nell’articolazione storica dei diversi regimi produttivi capitalistici.

19 Per un’importante analisi delle considerazioni teoriche di Marx sul rapporto tra classe e razza nella sua opera, si veda K. Anderson, “Marx’s Intertwining of Race and Class during the Civil War in the United States”, in *Journal of Classical Sociology*, Vol. 17 (1), pp. 28-40, 2017.

Da queste osservazioni, Robinson trae due importanti conclusioni: a) questa logica non-oggettiva del capitalismo storico ci mostra il limite della concezione di Marx secondo cui dominio coloniale e dominio schiavistico devono essere considerati come modi di produzione precapitalistici, ovvero come sistemi economico-politici estrinseci alla *norma* del dominio capitalistico puro; b) lo sviluppo storico di un “capitalismo razziale” ci costringe a rivedere un altro dei presupposti più importanti dell’analisi di Marx: la logica di accumulazione capitalistica non ha prodotto l’omologazione o l’universalizzazione dei rapporti di produzione e della forza lavoro globale, bensì un’incessante differenziazione e gerarchizzazione di soggetti, popolazioni e territori. In sintesi, “lo specchio (reale) della produzione” mette in discussione il presupposto di Marx sulla formazione in potenza di una classe lavoratrice globale *oggettivamente* data.

Ancora una volta, si tratta di osservazioni fondamentali che meritano attenzione. Il dibattito su tali questioni va avanti da anni, e oramai si può senz’altro sostenere che buona parte del marxismo contemporaneo abbia in qualche misura assimilato le critiche. Possiamo aggiungere che lo stesso Marx, come hanno messo in luce diversi studiosi, ha rivisto negli ultimi anni di vita alcuni dei limiti storicistici ed eurocentrici del suo approccio.<sup>20</sup> Rispetto alla critica all’universalismo del capitale ipotizzato da Marx, a parte i marxismi più classici e ortodossi<sup>21</sup>, oramai sicuramente minoritari, a prevalere oggi anche all’interno della costellazione marxiana globale è la visione secondo cui la logica dell’accumulazione capitalistica si è da sempre articolata, nella sua espansione, riproduzione e spazializzazione planetaria come sistema

20 Si veda M. Musto, *L’ultimo Marx: 1881-1883*, Donzelli, Roma, 2016; E. Dussel, *L’ultimo Marx*, Manifestolibri, Roma, 2008; S. Mezzadra, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Manifestolibri, Roma, 2014.

21 Per una delle espressioni più note tra queste eccezioni, si veda la critica di V. Chibber alla prospettiva postcoloniale e agli studi subalterni indiani nel suo *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London, 2013.

di dominio, a partire da una tensione dialettica interna tra omologazione-universalizzazione e differenziazione-gerarchizzazione.<sup>22</sup>

Si può poi essere d'accordo con le critiche di Robinson al fatto che Marx considerasse la schiavitù come un modo di produzione residuale, e che egli non legasse tale residualità alla formidabile e secolare resistenza dei neri a tale sistema di oppressione.<sup>23</sup> E tuttavia va anche osservato che tale concezione non portava Marx a escludere una sopravvivenza più o meno organica della schiavitù nello sviluppo del mercato mondiale e del modo di produzione capitalistico come sistema globale. Su questo punto si pensi, per esempio, alle considerazioni di Marx sul rapporto tra sussunzione formale e sussunzione reale del lavoro al capitale. Lo stesso vale per il discorso di Robinson sulla sottovalutazione della dimensione culturale nel pensiero di Marx: pur accogliendo in modo produttivo il senso della sua osservazione nella specificità della sua narrazione, non appare fuori luogo sostenere che la critica marxiana dell'economia politica classica, pur se non enunciata in questi termini, ne mette assai bene in luce dei limiti ideologici che oggi potremmo definire anche "eurocentrici" e "coloniali".<sup>24</sup> Il dibattito è quindi aperto. E tuttavia, occorre riconoscere a Robinson una formulazione piuttosto prematura di queste critiche e anche una certa originalità e raffinatezza nella costruzione del discorso. Non si tratta di entrare in

22 Si veda, per esempio, S. Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria* (2006), Mimesis, Milano, 2020; G. Walker, *The Sublime Perversion of Capital: Marxist Theory and the Politics of History in Modern Japan*, Duke University Press, Durham, 2016; H. Harootunian, *Marx after Marx. History and Time in the Expansion of Capital*, New York, Columbia University Press, 2015.

23 Andrebbe comunque ricordata qui una nota lettera di Marx a Engels in cui egli afferma che l'evento più importante del 1860 era stata la rivolta antischiavistica guidata da John Brown. Per un'importante panoramica sulla visione di Marx ed Engels sulla natura, la dinamica e il ruolo del modo di produzione schiavistico nell'economia capitalistica globale, si veda K. Marx, F. Engels, *La guerra civile negli Stati Uniti*, Feltrinelli, Milano, 1973.

24 Si veda in proposito la nota Introduzione del 1857 ai *Grundrisse*.

speculazioni puramente scolastiche o teoretiche; il compito per noi resta quello di articolare una traduzione dei punti più salienti della sua problematica nei nostri contesti più immediati e in funzione di specifiche strategie di resistenza e di ricomposizione politica antirazzista. In tal senso, *Black marxism* rappresenta un'ottima risorsa per guardare diversamente al passato nazionale anche alle nostre latitudini: per contribuire a *deprovincializzare* il ruolo e il coinvolgimento dell'Italia nell'economia politica moderna della razza e del razzismo.<sup>25</sup>

## **Punto intermedio II: dal capitalismo razziale alla tradizione radicale nera**

Un primo elemento di sfida alle narrazioni storiche e istituzionali dominanti nei nostri ambiti riguarda proprio il concetto di razzialismo e di quelli che possiamo chiamare i suoi derivati: razza, razziale, razzializzazione, ecc. Si tratta di termini che stanno entrando lentamente nel nostro lessico teorico e politico come categorie interpretative, ma che non rinviano ancora, negli usi più o meno diffusi, a narrazioni, significazioni o principi di spiegazione storici, sociologici e politici precisi. Molto è cambiato negli ultimi anni, soprattutto nella ricerca storica sul passato coloniale italiano, un settore in cui è impossibile non notare una proliferazione importante di nuovi sguardi e prospettive, che in buona parte ricorre a tale terminologia proprio come supporto di nuove narrazioni sul rapporto tra il razzismo, il colonialismo e la costruzione dell'identità nazionale. E tuttavia nella sfera pubblica così come negli spazi politici, l'uso di queste categorie ci viene spesso proposto più sulla traccia di una *global theory* piuttosto di sincarnata che non come il risultato di concetti tradotti dalle dinamiche storiche e sociali specifiche delle lotte antirazziste

25 Cfr. M. Mellino, "Deprovincializzare l'Italia. Note su colonialità, razza e razzismo in Italia", in *Cittadinanze Postcoloniali*, Carocci, Roma, 2013, pp. 81-123; A. Curcio, M. Mellino (a cura di), *La razza al lavoro*, Manifestolibri, Roma, 2013.

nello scenario nazionale. Detto altrimenti, si tratta di concetti che stanno divenendo di uso comune all'interno di una sorta di antirazzismo performativo pubblico – la cui importanza non va comunque sottovalutata – ma che non riesce a occupare il centro della pratica teorica e politica antirazzista più analitica o scientifica. Da questo punto di vista, *Black marxism* è un'ottima occasione per continuare a *denaturalizzare* o *decentrare* un certo senso comune nazionale nell'approccio alle questioni riguardanti il razzismo.

Come prima cosa, è importante premettere che “razzialisimo” non equivale qui a “razzismo”, così come “capitalismo razziale” non può essere tradotto, o sussunto nel suo significato, con “capitalismo razzista”. Razzialisimo e razzismo rinviano non solo a due diverse catene di significazioni ma anche a due diversi posizionamenti soggettivi, ovvero a due diverse esperienze e rielaborazioni storiche di tali fenomeni. Per motivi piuttosto intuibili, e su cui non ci possiamo soffermare in questa sede, nei paesi dell'Europa continentale il “razzialisimo”, ovvero l'idea di una gerarchia razziale come principio di governo, resta strettamente associata, in primo luogo, all'esperienza nazifascista, così come ai regimi esplicitamente coloniali o schiavistici o anche all'epoca del razzismo scientifico. *Black marxism* ci propone una genealogia storica dell'idea di “civiltà occidentale” e della modernità capitalistica europea che ci costringe a rivedere queste concezioni “eccezionaliste” non solo di nazismo e fascismo come regimi suprematisti, ma soprattutto del rapporto storico tra razza, economia e società in Europa.<sup>26</sup> Nella narrazione di Robinson, il principio di un governo *razziale* (e non solo razzista) dell'umanità non si limita alla storia del colonialismo e della schiavitù o all'esperienza nazifascista, ma rappresenta una razionalità di governo

26 Su questo argomento, vedi anche i suoi articoli “Fascism and the Intersections of Capitalism, Racialism and Historical Consciousness”, in H.L.T. Quan (a cura di), *On Racial Capitalism*, op. cit., pp. 87-109 e “Fascism and the Response of Black Radical Theorists”, in H.L.T. Quan (a cura di), *On Racial Capitalism*, op. cit., pp. 149-159.

costitutiva delle stesse società capitalistiche europee. Si può sostenere, sulla traccia di Freud, che *Black marxism* ci propone il razzialismo come una sorta di malessere costitutivo della civiltà occidentale. Proprio per questo motivo, le pulsioni fasciste devono essere considerate come una tensione informale e permanente, sempre latente, all'interno delle nostre società. Ci pare un punto assai importante di riflessione nel momento in cui assistiamo alla proliferazione globale di movimenti politici di estrema destra o neofascisti e anche apertamente suprematisti, così come al diffuso riemergere di un nuovo razzismo di stato.

Dalla prospettiva di ciò che Robinson ha chiamato “tradizione radicale nera”, queste differenze tra razzialismo e razzismo divengono sicuramente più chiare. Per tradizione radicale nera Robinson non intende un insieme di autori radicali neri o una filosofia politica radicale nera, bensì una struttura del sentire collettiva e popolare di origine africana, ovvero una memoria insorgente comune a tutte le popolazioni afrodiscendenti nei paesi occidentali. L'idea di una tradizione radicale nera ha qui un significato più antropologico che non meramente intellettuale: non sta per un insieme di presupposti o concezioni politico-ideologiche esplicite, caratterizzanti un presunto pensiero nero radicale, bensì per una “tradizione storico-culturale” nel senso letterale dell'espressione, e cioè per un complesso di pratiche culturali veicolate attraverso la trasmissione, autoconservazione e rielaborazione storica, a seconda delle sue diverse articolazioni materiali e storico-geografiche. Questa tradizione radicale nera è un prodotto culturale delle diverse popolazioni della diaspora afrodiscendente nei territori del nuovo mondo. Secondo la genealogia di Robinson, infatti, pur avendo le sue radici in Africa, la tradizione radicale nera è emersa come parte di una volontà di resistenza e sopravvivenza delle popolazioni nere nelle società occidentali, ma non appare ispirata dalla civiltà occidentale e dai suoi sistemi di pensieri. Anzi, si tratta di un'espressione storicamente emersa come tentativo di preservare l'eredità culturale

africana nelle Americhe e nei caraibi e quindi come negazione dei principi costitutivi dell'idea occidentale di società e di governo. Sta qui un altro degli assunti più importanti di *Black marxism*: non avendo origine nella cultura occidentale, il radicalismo politico nero non può essere inteso come una semplice variante della tradizione radicale occidentale.

La tradizione radicale nera è stata generata dalla *negazione* europea dell'Africa, ovvero dalla costruzione culturale occidentale degli africani come popolazioni subumane, senza passato e senza cultura, e quindi dal razzialismo del dominio occidentale moderno. Per Robinson, uno degli emblemi storici più significativi di questa disumanizzazione degli afrodiscendenti è stata l'invenzione nordamericana del "negro": un tipo sociale concepito dal suprematismo bianco come una specie di animale subumano, come una mera bestia da soma, senza storia e senza cultura. In sintesi, nell'archeologia storica del radicalismo nero proposta da Robinson, la tradizione radicale nera si è costituita come un prodotto dell'eredità culturale africana delle popolazioni afroamericane e afrocarai-biche, ma soprattutto delle loro lotte e pratiche di resistenza quotidiane al dominio razziale. Per Robinson, tra i principali vettori storici di trasmissione e rielaborazione di questa eredità, oltre il vissuto culturale quotidiano, vi sono stati anche la musica – blues, jazz, soul, ecc. – e le forme specifiche di cristianità e religiosità nera, tra cui pratiche rituali del tipo del *voodoo*, *obeah* e la *pocomania*.

Nella visione antropologica di Robinson, dunque, il retroterra culturale africano viene considerato come la materia prima della soggettivazione e resistenza delle culture nere nelle Americhe. Le pratiche storiche di resistenza tipiche delle comunità nere afroamericane – come il *marronage*, la solidarietà comunitaria, la preservazione della totalità ontologica e dell'integrità culturale come imperativo soggettivo categorico, l'accento sul collettivo come modo di esistenza sociale, il separatismo come forma di autonomia e salvaguardia, il primato dell'elemento metafisico su quello materiale, così come

del *carismatico* sul politico, il rifiuto del lavoro, dello stato e della giustizia come veicoli di emancipazione, la preferenza per la cura e l'integrità dei propri simili rispetto alla violenza di massa, ovvero per le strategie di violenza difensiva o autodifesa come necessità per ottenere il riconoscimento sociale e giuridico come soggetti, ecc. – sono state per Robinson il prodotto di una memoria culturale improntata a forme di stare nel mondo e a concezioni di libertà del tutto diverse da quelle occidentali. In tal senso, la tradizione insorgente nera, le culture popolari della diaspora afrodiscendente, vengono presentate in *Black marxism* come portatrici di un'economia politica morale – spirituale, comunitaria, antirazzista e anticapitalista – alternativa a quella del capitalismo razziale occidentale e ai suoi dispositivi storici di dominio. Si tratta, infatti, di una tradizione culturale storicamente connotata da un rifiuto radicale del colonialismo, della schiavitù e del razzismo.

Nel disegno storico di *Black marxism*, questa tradizione radicale nera comincia a divenire visibile dal secondo dopoguerra in poi con i veri movimenti neri di liberazione. Le sue prime enunciazioni emergono con le opere di W.E.B. Du Bois, O. Cox, G. Padmore, R. Wright, C.L.R. James, A. Césaire e altri, ovvero proprio con la formazione del marxismo nero. È importante rimarcare che nell'analisi di Robinson le opere di questi autori devono essere viste più come espressioni singole di questa tradizione culturale che non viceversa. Siamo qui di fronte a uno dei punti nodali del testo: gli autori radicali neri, soprattutto i marxisti neri, a un certo punto hanno dovuto concentrare l'attenzione sulla specificità delle insorgenze e ribellioni dei neri per andare oltre i limiti (razziali) del radicalismo politico occidentale. La questione posta qui da Robinson è davvero centrale nell'economia del testo: la tradizione radicale nera, nella sua singolarità storico-culturale, non ha potuto trovare uno spazio adeguato di espressione nemmeno all'interno del marxismo. La grammatica politica del marxismo, intende sottolineare Robinson, non offriva una comprensione politica di rilievo

alle questioni poste dalle insorgenze e dalle ribellioni nere e, viceversa, i movimenti di soggettivazione dei neri interessavano al marxismo solo in modo laterale e per motivi del tutto estrinseci rispetto al loro reale spirito soggettivo. Tali movimenti assumevano importanza soltanto dentro la sua narrativa dei modi storici di produzione. Detto in altre parole, il marxismo, ancora una volta, si mostrava deficitario nella comprensione della centralità delle questioni razziali per le comunità nere. La resistenza culturale dei neri, le loro forme di vita insorgenti e alternative, non rientravano nell'idea di comunismo della tradizione marxiana.

È nell'apertura di questo scarto che emergono le critiche più importanti di *Black marxism* al marxismo tradizionale. E tra queste la questione al cuore del testo: ciò che manca nel marxismo storico, si potrebbe dire, è un'interrogazione più radicale delle origini della civiltà occidentale, così come della sua appartenenza culturale, come movimento teorico-politico, al campo della filosofia europea. Più nello specifico, ciò che Robinson imputa al marxismo è il non avere mai fatto i conti con la metafisica razziale della coscienza occidentale, di cui esso stesso viene qui considerato uno dei suoi tanti prodotti. Da questa filiazione, e dalla sua mancata interrogazione, discendono per Robinson tutti i principali limiti del marxismo nella comprensione della questione nera. Come prima cosa, il marxismo colloca il punto zero della sua critica sociale nell'ascesa del capitalismo come sistema di dominio globale, trasformando inevitabilmente le vicissitudini storiche legate al dominio coloniale e razziale in questioni secondarie della lotta politica. La conseguenza di una simile prospettiva teorica è stata la minimizzazione storica, non solo della dimensione razziale del modo di produzione capitalistico, anche attraverso una sussunzione del tutto *astratta* della razza entro la classe, ma soprattutto degli effetti materiali, simbolici e ontologici del dominio razzista sui corpi neri. Altrettanto limitante poi è per Robinson la scarsa considerazione da parte del

marxismo delle culture popolari, soprattutto delle culture popolari nere. *Black marxism* ci chiede di interpellarci anche su questo punto: sulla filiazione eccezionalmente intellettuale e filosofica della tradizione marxista, vale a dire sulla sua estraneità alle culture popolari europee.

La tradizione radicale nera, infine, appare a Robinson di grande utilità per svelare la concezione astratta ed eurocentrica del concetto di classe lavoratrice veicolata dalla filosofia di Marx: come mostrano gli scritti dei marxisti neri affrontati nel testo, non è possibile comprendere la formazione del proletariato e la dialettica della lotta di classe prendendo in considerazione soltanto lo sviluppo dei rapporti economici e delle forze produttive. È a causa di questo limite che il marxismo ha finito di frequente per sottovalutare le lotte del proletariato e del sottoproletariato nero, così come dei contadini e delle masse delle periferie. Sta qui, ricorda Robinson, una parte importante della critica del radicalismo nero (Du Bois, C.L.R James, Wright, Padmore, Fanon, Césaire) al marxismo tradizionale. Inoltre, conclude Robinson, in linea con una parte delle filosofie nere contemporanee, un'analisi del carattere non-oggettivo del capitalismo razziale moderno rende visibile un suo tratto distintivo non percepibile dall'interno dell'ottica marxiana tradizionale: la continua appropriazione della forza lavoro nera come "capitale costante" piuttosto che variabile.<sup>27</sup> Questa traccia di *Black Marxism* può rendersi assai produttiva sullo sfondo dell'attuale dibattito sulla nuova logica estrattiva e predatoria del capitale globale contemporaneo.<sup>28</sup>

27 Cfr. A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, La Decouverte, Paris, 2013; F. Moten, *In the Break. The Aesthetics of the Black radical Tradition*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003; e anche con F. Wildersson III, *Afropessimism*, Liveright, New York, 2021, benché si tratti di una prospettiva piuttosto diversa da quella di Robinson.

28 Cfr. M. Hardt, T. Negri, *Commonwealth. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano, 2010; P. Wolfe, *Traces of History. Elementary Structures of Race*, Verso, London, 2015; S. Sassen, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna, 2018; S. Mezzadra, B. Neilson, *Operazioni del capitale. Capitalismo contemporaneo tra estrazione e sfruttamento*, Manifestolibri, Roma, 2021.

L'idea di Robinson dell'esistenza storica di una tradizione radicale nera ha aperto un grande dibattito all'interno del pensiero nero afroamericano e non solo. Da un lato, la sua prospettiva ha dato ulteriori stimoli a una parte importante dei *Black Studies* e degli *Africana Studies*, così come dell'attuale radicalismo politico nero. Dall'altro però non è stata esente da critiche. Per alcuni, la concezione di Robinson si presenta piuttosto essenzialista e, contrariamente alle sue intenzioni, poco fondata a livello storico. Com'è stato più volte sottolineato, *Black Marxism* presenta una notevole "somiglianza di famiglia", per dirla con l'espressione di Wittgenstein, con il successivo *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, di Paul Gilroy. Uscito esattamente dieci anni dopo, e frutto di un retroterra in parte comune, come abbiamo segnalato, si può dire che anche il testo di Gilroy incroci, attraversi e proponga un ragionamento sulla tradizione politica nera di portata transatlantica e incentrato sull'esperienza della schiavitù. E tuttavia il suo discorso, più sensibile ai rischi dell'afrocentrismo e dell'essenzialismo culturale nei movimenti politici neri, assume l'esperienza del *Middle Passage*, e quindi la memoria del terrore razziale, come tratto unificante ma al tempo stesso dispersivo all'interno della diaspora nera. Nella genealogia dell'identità nera moderna proposta da Gilroy, le *routes* (reinvenzioni, contaminazioni, ibridazioni) appaiono altrettanto significative delle *roots* (origine Africana). Ed è proprio questa tensione costitutiva tra roots e routes a contrassegnare il suo costante ricorso al concetto di diaspora. Si tratta dunque di due diversi accenti sull'eredità africana delle espressioni culturali e politiche moderne dei neri, ma soprattutto dell'esperienza della stessa tradizione radicale nera, come controcultura della modernità, in due diverse sponde dell'Atlantico. Posizionare *The Black Atlantic* sulla filigrana di *Black Marxism* può essere un esercizio di grande utilità per una migliore messa a fuoco di molte delle questioni aperte dal testo di Robinson.<sup>29</sup>

29 Si veda in proposito l'ultimo capitolo di *The Black Atlantic* di Gilroy: "Not a Story to Pass On": Living Memory and the Slave Sublime.

Molte femministe nere hanno messo in luce l'assenza di una prospettiva di genere nella sua costruzione. Da questo punto di vista, non può non colpire l'assenza di riferimenti in *Black marxism* a figure femminili storiche di rilievo nella formazione della tradizione radicale nera come Sojourner Truth, Ida. B. Wells, Claudia Jones e Audre Lorde. Vi appaiono citate come esempi contemporanei, ma solo di passaggio, Angela Davis e Sylvia Winter. Il confronto però, anche qui, è aperto. Robinson ha precisato diverse volte che l'idea di tradizione radicale nera di *Black marxism* è solo un punto di partenza per ulteriori ragionamenti sulle manifestazioni storiche e future di tale fenomeno: non è quindi una nozione chiusa. C.L.R James ha notoriamente affermato che i *Black Studies* sono un prodotto della civiltà occidentale. Allo stesso modo, vogliamo concludere, Black marxism è un prodotto del marxismo occidentale. Proprio per questo, non può non riguardarci. Raccogliere le sue sfide ci sembra essenziale in un mondo sempre più segnato tanto dal capitalismo razziale e dalla sua distribuzione disuguale di gerarchie, privilegi e diritti di accesso quanto dal declino dell'egemonia occidentale iniziata cinquecento anni fa, e soprattutto di fronte al bisogno di riarticolare una pluralità sempre più frammentaria di lotte entro un orizzonte comune di trasformazione radicale.



Finito di stampare  
nel mese di novembre 2023  
da Arti grafiche La Moderna - Roma

**Cedric J. Robinson** (1940-2016) è stato professore di Black studies and political science alla University of California. Tra le sue principali opere, oltre a *Black Marxism* (1983), ci sono *Terms of Order: Political Science and the Myth of Leadership* (1980), *Black Movements in America* (1997) e *An Anthropology of Marxism* (2001).

**Miguel Mellino** è professore di Studi postcoloniali e relazioni interetniche all'Università di Napoli L'Orientale. Autore di diverse pubblicazioni, per Alegre ha curato, con Andrea Ruben Pomella, *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale* (2020).

m a r x i a n a

«Le idee di Cedric Robinson sono una guida  
in quest'era in cui stiamo rivalutando  
pubblicamente il razzismo strutturale insito  
in tutte le maggiori istituzioni.

Dobbiamo fare nostro soprattutto il suo concetto  
di capitalismo razziale e la sua identificazione  
di una cultura intellettuale e militante di resistenza,  
che chiama tradizione radicale nera.

È un libro che va letto, riletto e poi riletto ancora»

**Angela Davis**

«Un'opera imponente.  
Non esiste nulla di simile nella storia  
del pensiero radicale nero»

**Cornel West**



€ 35,00