

Construyendo desde Marx: reflexiones sobre la clase y la raza

“Sé que no estoy sola. Debe haber cientos de otras mujeres, tal vez miles, que sienten lo mismo que yo. Puede haber cientos de hombres que deseen que sucedan las mismas cosas drásticas. Pero, ¿cómo se conecta con ellos? ¿Cómo se puede relacionar su propia lucha y objetivos con esta miríada hipotética de personas que están completamente escondidas u ocultas por estereotipos y/o "plataformas" genéricas que, como cualquier movimiento, parece alimentar? No lo sé. No me gusta esto, estar sola cuando está claro que tendría que haber multitudes trabajando juntas, en todo el mundo, para que un cambio radical y positivo pueda imponerse sobre el atroz *status quo*. Lo desprecio con todo su poder abrumador.”

June Jordan, "Declaration of an Independence I Would Just as Soon Not Have", en *Moving Towards Home: Political Essays* (1989)

Introducción

Es frecuente en círculos académicos y políticos hablar de “raza” al mismo tiempo que se habla de género o clase. Está más o menos reconocido que la “raza” puede combinarse con otras relaciones sociales de poder y que estas, a su vez, pueden ser mediadas entre sí e intensificarse mutuamente¹. Esta combinación de la “raza”, el género y la clase a menudo se expresa a través del concepto de “interseccionalidad”, en el que tres hebras particulares de las relaciones sociales y de las prácticas ideológicas de la diferencia y el poder son observadas como emergiendo desde su terreno social propio y específico para entrecruzarse entre ellas “interseccionalmente” o por agregación². Se trata de la unión de problemas sociales para crear un momento de la experiencia social.

Sin embargo, hablando desde la experiencia, las personas blancas y no blancas que viven en Canadá y en occidente saben que esta experiencia social no se experimenta interseccionalmente. El sentimiento de estar en el mundo, modulado a través de una miríada de relaciones sociales y formas culturales, se vive, siente o percibe como un todo simultáneo. La presencia de una mujer no blanca de clase trabajadora (negra, surasiática, china, etc.) en el entorno racial cotidiano no es divisible en una serie de momentos diferentes. Su negritud, su sexo o personalidad de género neutro y su condición de clase trabajadora se integran al mismo tiempo, de forma instantánea³. Esta identificación está tanto en el ojo de quien mira como en el propio sentido de la presencia social que dicha mirada captura. Sin embargo, lo mismo vale para una mujer blanca, cuando se enfrenta a la experiencia del “ser mujer”, tenemos dificultades para teorizar en los términos de una ontología social.

¿Qué explica esta inadecuación conceptual? ¿Qué está fallando a la hora de captar esta experiencia constituyente? Si es vivida, ¿cómo puede pensarse y cómo podemos resolver

¹ Sobre la teorización de la relación entre “raza”, género y clase, el punto de partida para este ensayo es Davis (1983), Bannerji (1993, 1995), B. Smith et al. (1982) y Silvera (1983).

² La noción de “interseccionalidad” más utilizada es la de las teorías críticas de la raza y las teorías jurídicas. Véase, por ejemplo, Crenshaw (1989) y Collins (1998).

³ Ver Terkel (1992) y Bannerji, “In the Matter of X” (1995: 121-158).

nuestras deficiencias conceptuales? Mi intención es sugerir una teorización que pueda abordar estas cuestiones o, al menos, entender las razones por las que en un primer lugar necesitamos interrogarnos. No se trata de responder simplemente a un reto teórico, se trata también de una cuestión política. Es una pieza básica del puzle para constituir una democracia real.

Para que la democracia pueda ser algo más que una formalización de rituales políticos al servicio exclusivo de la defensa del capital y bendición de las desigualdades sociales existentes, debe tener un contenido tanto popular como realmente participativo. Este contenido debería ser el conjunto de demandas sociales y culturales concentradas en los movimientos sociales y organizaciones que trabajan por los derechos populares a todos los niveles. Esta actuación política requiere un enfoque social que conciba las formaciones sociales como conjuntos complejos, contradictorios e inclusivos de los fenómenos de las interacciones sociales. Algo que el simple ejercicio aritmético de añadir o interseccionar estratificadamente la “raza”, el género o la clase no nos permite. Tampoco puede abordarse la “raza” como un fenómeno cultural y el género o la clase como una cuestión meramente social o económica, respectivamente. Debemos superar esta fragmentación del conjunto social en los aspectos elementales que lo componen. Por ejemplo, un sindicato no puede ser considerado en rigor una organización al servicio de la lucha de clases si únicamente se piensa la clase social en términos económicos, sin ampliar el concepto de clase incluyendo la “raza” y el género en su definición constitutiva. Es más, debería hacer factible este enfoque dentro de su composición social de clase⁴.

Fuera de los sindicatos, que son explícitamente “organizaciones de clase”, la práctica común en los movimientos sociales actuales es adoptar políticas de “coalición” que no discriminen a nadie, en lugar de defender plataformas donde estas organizaciones se hayan puesto de acuerdo previamente⁵. Este activismo coalicionista es una cuestión táctica que refleja la misma lógica pluralista agregativa de lo social. Las organizaciones de clase se unen con aquellas que no lo son a causa de unos intereses compartidos en determinados problemas. En los “nuevos movimientos sociales”, el enfrentamiento entre el capital y la clase puede, en todo caso, ser considerado innecesario⁶. Demandas muy populares basadas en el género, la raza, la sexualidad, la identidad y demás son preferentemente formuladas en términos culturales, fuera de la relación capital-trabajo. En este marco político el “antirracismo” se convierte en una cuestión de multiculturalismo y etnicidad donde al incorporar los aspectos social-relacionales de la racialización éstos se convierten en una demanda cultural. No sorprende el reciente, y pronunciado, declive de los trabajos sobre la cuestión de la “raza” que combinen el sentido común cultural hegemónico con los trabajos sobre la clase y el Estado⁷. El giro al posmodernismo, alejado del análisis marxista de clase, ha tenido como resultado un incremento de la valorización de las normas y formas culturales y ha convertido las teorías del discurso en

⁴ Hay que hacer un examen de la historia laboral canadiense o de los textos de estudios laborales para observar cómo la “raza” en sus diversas formas se ha incorporado en la teorización de la clase, el trabajo o la política de clase. Sería interesante ver si, en este campo, hay textos comparables a “Wages of whiteness” (1992) de Roediger, o “Racial Oppresion in Canada” (1988) de Li y Bolaria. Esta es una invitación a indagar. Los historiadores feministas negros han comenzado el proyecto, pero se debe profundizar más.

⁵ Por ejemplo, la Red de Metro por la Justicia Social.

⁶ Un ejemplo clásico de esta formulación se puede ver en Laclau y Mouffe (2001).

⁷ Me refiero a antologías como “The Empires Strikes Back” (Centro de Birmingham, 1982).

vehículos de la política “radical”. Si alguna vez el marxismo positivista nos obligó a lidiar con el economicismo y el reduccionismo de clase, ahora nuestra batalla está en el “reduccionismo cultural”. Ninguna de estas lecturas de la ontología social nos permite hacer justicia a una política en defensa de la justicia social. Nuestro viaje teórico, para llegar a buen puerto, debe empezar por otro lugar.

Teorizando lo social

La teorización y la acción política no se practican en lo abstracto. No rehúyen el pensamiento y la organización en temas específicos relacionados con la economía, la cultura o la política misma. Pueden parecer muy específico o local en su enfoque, por ejemplo, hablar de los vecinos o los *sin techo* en Toronto, o de problemas culturales. Pero la función de estos diferentes puntos de entrada a “lo social” es la de analizar y formular los problemas en términos de una problemática política que muestre cómo estos temas particulares o locales solo emergen en un contexto socioeconómico y de relaciones culturales más amplio o global.

Si son temas “específicos” debemos darnos cuenta de porqué son “específicos” respecto a un conjunto social general, más amplio, de relaciones estructurales e institucionales⁸. Por ejemplo, ¿la experiencia concreta de la pobreza en Toronto es posible analizarla al margen del tipo de desarrollo económico y social capitalista del conjunto de Canadá? Redirigiendo los errores de este caso, se trata de pensar e interrogarnos más allá de la situación inmediata. No se trata de pensar la “pobreza” como una problemática en sí misma a la que únicamente debe añadirse la “raza”, la clase o el género, ni tampoco concebir estas problemáticas al margen del capital.

Más allá de la palabrería al uso sobre la teorización social reflexiva o incluso algunos excelentes trabajos sobre la clase, la esclavitud, el colonialismo o el imperialismo, especialmente gracias a los historiadores, es necesario que nos atrevamos con lecturas más complejas de lo social, donde cada aspecto o momento pueda ser mostrado como un reflejo de los demás. Donde cada pequeño fragmento contenga el macrocosmos en su microcosmos— como “el mundo en un grano de arena” (William Wordsworth). Sin embargo, en lugar de esto tenemos una próspera industria cultural que rompe la integridad de lo social y que alegremente valoriza los “fragmentos”, que prefiere colocar una incompletitud no relacional, o añadirla a lo que sea necesario. Echando estas cuentas, lo social equivaldría a un ordenamiento de las partes reguladoras —la vieja aritmética utilitarista— hablando con propiedad, esto es inconcebible. Tanto los marxistas como los neomarxistas han sucumbido al interminable debate sobre el modernismo y el posmodernismo, permitiendo que las categorías modernas de la estética y la moral los distrajeran. Procurando superar los términos de esta discusión, me gustaría volver a la formulación original de Marx de “lo social”, lo ontológico o lo existencial, en términos diferentes. Considero “lo social” como una formación socioeconómica y cultural compleja, traída a la vida a través de una miríada de relaciones sociales e históricas específicas, organizaciones e instituciones. Esto implica la existencia de agentes humanos vivos y conscientes y lo que Marx llamó “práctica, actividad sensorial humana”⁹.

⁸ Para comprender mi uso del término ver Bannerji, “Introducing Racism” (1995:41-54).

⁹ Marx and Engels (1970: 121). Además, mi uso de la noción de “lo social” necesita unas palabras de reconocimiento de la deuda que tengo con el trabajo de Marx, así como el de Dorothy E. Smith, que, en todas sus obras, pero sobre todo en “Writing the Social” (1999), ha ofrecido una perspectiva relacional y constitutiva. En ensayos como “Ideological Practices of Sociology”, D. Smith (1990) ha trabajado sobre Marx y su propio método “reflexivo”. Ver también Bannerji, “But Who Speaks for Us?” (1995).

Aquí la cultura y la sociedad no se relacionan mecánicamente de acuerdo con una base económica y a una superestructura cultural. Todas las actividades de (y en) lo social están relacionadas, mediadas y articuladas con sus expresivas formas de conciencia incorporadas. Las prácticas comunicativas y de significación son momentos inherentes del ser social. Utilizando esta formulación de lo social, mi preocupación principal es desarrollar una crítica marxista acerca de lo que significa la “raza” respecto a la clase y el género. En otras palabras, intento *socializar* la noción de “raza”.

Antes de articular mi teoría de lo social, analizaré el tan extendido pensamiento fragmentado o estratificado que acaba borrando lo *social* de la concepción de ontología. Esta misma práctica puede también producir ciertas interpretaciones respecto a lo “cultural”, por ejemplo, convirtiéndolo en algo secundario, aparente o ilusorio donde la “clase” es entendida como una función de la “economía” y se la convierte en lo “real” o en la fuerza creativa fundamental de la sociedad. La cultura como superestructura “refleja” o “se corresponde” con la base económica. En el enfoque conceptual inverso, el poder constituyente/formativo del discurso determina lo social. Al convertir lo social en algo fundamentalmente discursivo, se transforma en un mero objeto del pensamiento.

Las epistemologías alcanzan una proporción de exclusividad, que no es nueva, acerca de la cual Marx habló en su *Primera Tesis sobre Feuerbach*¹⁰. En ambos modelos reduccionistas, las políticas de clase pueden ignorar la “raza” y el género, o las políticas en cualquiera de estas vertientes, ignorar la clase. El marxismo positivista también puede jerarquizar la importancia de cuestiones sociales de lucha mediante la relegación de las relaciones de género al estatus de “contradicciones secundarias”, mientras la “raza” o la casta son vistas como meras formas “culturales” de la desigualdad. Actualmente, la corriente principal del movimiento obrero en occidente a menudo descarta el tema de la “raza” al considerarla como política del discurso o de la identidad étnica/cultural. Y viceversa, activistas de la “raza” pueden descartar las políticas de clase o antiimperialistas en tanto que son “políticas blancas”. El género o el patriarcado pueden ser considerados por ambos grupos como completamente redundantes; paralelamente, las feministas pueden teorizar la comunidad sobre la base de ser mujeres y pueden encontrar tanto la “raza” y la clase como redundantes o sin una importancia intrínseca¹¹. Para todos estos grupos, aquello que consideran irrelevante puede también ser el motivo de sus divisiones, lo que perjudica el avance de sus movimientos sociales. Mi preocupación principal es superar estas posiciones conceptuales y ofrecer una crítica marxista que incluya una interpretación social de la diferencia, especialmente atendiendo a lo que la “raza” significa para la clase y el género.

Me encamino ahora a presentar cómo la clase puede ser transformada desde un concepto meramente económico a uno social, que constitutivamente implique relaciones sociales y las formas de conciencia. Lo que pretendo es lo que muy bien pronosticó E.P. Thompson en *La*

¹⁰ En su primera tesis, Marx (1970:121, énfasis añadido) dice: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior... es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal”. (<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>)

¹¹ Dos formulaciones interesantes de este método de exclusión deben ser encontrados en los textos ya clásicos, Spelman (1988) y B. Smith et al. (1982).

formación de la clase obrera en Inglaterra, cuando analiza la clase y la conciencia de clase como creaciones activas de individuos sociales¹².

No es ninguna noticia que el pensamiento positivista que permeó el siglo XIX europeo, especialmente entre la intelectualidad británica y el prestigio otorgado al cientifismo de la medición, cambió el curso del pensamiento social previamente marcado por la filosofía. Nociones como “conocimiento” y “ciencia” definitivamente adoptaron un aspecto tecnológico y cuantitativo al que fueron estrictamente añadidas las nociones de causalidad y la idea de “leyes” sociales paralelas a las leyes “naturales”, una rama más del estudio de la evolución humana.

Si observamos los últimos trabajos de Friedrich Engels, por ejemplo, podemos ver cómo el marxismo subsiguiente absorbió esta cultura del utilitarismo positivista y del cientifismo (p.e. Engels, 1969). A medida que la economía emergió como ciencia, desde donde pudo tender más ampliamente hacia la cuantificación, el marxismo mutó de la “crítica” de la economía política, como intentó Marx, a la economía política. La noción de economía comenzó a sustituir las nociones de lo social. De este modo, la organización social y la sociedad en general se convirtieron en enunciados o funciones de la economía. Las relaciones sociales vivas y experimentadas por los sujetos fueron sometidas a una visión de lo social unidimensional, esto es, de relaciones económicas o estructurales. Este hábito cientificista perduró, reemergiendo con el llamamiento de Louis Althusser, por ejemplo, en la búsqueda de la “ruptura epistemológica” en la obra de Marx –periodificándola en filosófica y científica separadamente¹³. El concepto y práctica del marxismo o socialismo “científico” se convirtió en el credo de los Partidos Comunistas de todo el mundo.

Curiosamente, este marxismo cientificista o positivista con su comprensión trunca y reificada de lo social, se apoya mucho más en ciertas características del pensamiento liberal del siglo XVIII que en los propios escritos de Marx. Como mínimo, esta forma compartimentada de pensar rompe la formativa y compleja integridad de la totalidad social y crea segmentos o esferas de lo “económico”, lo “político” y lo “cultural”, que, en realidad, son ontológicamente inseparables. Esta separación de las esferas sociales fue esencial para el surgimiento del Estado y la sociedad burguesa. En la democracia liberal o burguesa, a pesar de su proclama universalista, la igualdad solo puede ser *formal* y así la noción de “libertad” y “democracia” no pueden ser llevadas realmente a cabo. Pero esta manera de pensar en esferas autocontenidas se ha convertido en hegemónica o se ha naturalizado lo suficiente como para que el marxismo político pragmático pueda, quizás inconscientemente, caer en la misma separación de esferas. En términos generales, la “clase” se convierte así en una categoría predominantemente económica, el género/patriarcado en una social, mientras la “raza”, la “casta” o la “etnicidad” son categorías culturales. No es difícil ver cómo la conciencia o la lucha de clases puede ser teorizada y actúa minimizando la “raza” y el género y viceversa. Sin embargo, no todos los

¹² En este libro, Thompson (1974: 9) *socializa* el concepto de clase, rescatándolo del economicismo. Introduce en el aspecto social-relacional el elemento de la subjetividad consciente. La “clase” es para él un “proceso activo, que debe tanto a la acción como al condicionamiento. La clase obrera no surgió como el sol, a una hora determinada. Estuvo presente en su propia formación”. Además, coincide con esta afirmación de que la clase es “un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados en lo que se refiere tanto a la materia prima de la experiencia como a la conciencia.” (Ibid.)

¹³ Ver Althusser y Balibar (1973: 48-70), especialmente las consideraciones de Althusser sobre ciencia y teoría, en el prefacio, “Del Capital a la filosofía de Marx”.

marxistas se adscribieron a esta lectura liberal/burguesa, fragmentada y economicista de lo social. Denominados, por sus diferencias con otros marxistas, como “marxistas culturales”, George Lukács, Walter Benjamin o Raymond Williams, por ejemplo, exploraron activamente las relaciones constitutivas entre cultura y sociedad en su sentido más amplio, mientras Antonio Gramsci, a su vez, teorizó sobre las relaciones entre estas y el Estado y la sociedad civil¹⁴.

Socializando la “raza”

El fenómeno social al que me refiero como “raza” no es una distinción biológica inherente a las personas. Es una manera —una forma inscrita del poder— de leer o establecer diferencias y buscar significados para reproducir a largo plazo esta lectura, organización y práctica. Cuando se dice que la “raza” es una construcción, es a esto a lo que se están refiriendo. La inexistencia de la “raza” como entidad física ha sido subrayada por los críticos darwinianos, como Stephen J. Gould (1981), por ejemplo. Esta es la razón por la que entrecomillo la palabra, para evitar el peligro de naturalizarla. “Raza”, por lo tanto, no es ni más ni menos que una organización social activa, una constelación de prácticas motivadas, consciente e inconscientemente, por imperativos políticos o de poder que implican formas culturales —imágenes, símbolos, metáforas y normas que abarcan desde lo cotidiano hasta lo institucional. Esta es la perspectiva que quiero defender a lo largo de mi teorización.

Si consideramos la “raza” como algo connotativo, como una agrupación que expresa relaciones sociales en el contexto de unas relaciones históricas y económicas determinadas, y la clase como un conjunto de relaciones sociales de propiedad con prácticas concretas, es fácil ver cómo están constitutivamente implicadas. Desde este punto de vista, uno puede decir que la “raza” moderna es una cultura social del capitalismo colonial e imperialista. La “raza” es, por lo tanto, una colección de discursos del colonialismo y la esclavitud, pero firmemente arraigada en el capitalismo en sus diferentes modalidades a lo largo del tiempo. De esta manera, la “raza” no puede ser desarticulada de la “clase” en la misma medida que la leche del café una vez han sido mezclados, o el cuerpo disociado de la conciencia de una persona viva. Esta inseparabilidad, esta relación figurada y constitutiva es tan vital para el proceso de extracción de plusvalía en el capitalismo como lo es la práctica del sentido común en la vida social. La participación económica, el valor del trabajo, la participación social y política, el reconocimiento y la marginación o inclusión cultural forman parte de esta formación social general.

Esta integridad de la “raza” y la clase no puede ser independiente de la organización social fundamental del género, esto es, de la división sexual del trabajo, mediante formas y normas culturales. Las múltiples relaciones de propiedad, incluyendo los cuerpos, el trabajo productivo y reproductivo, la normativa institucional y el sentido común cultural, están en una relación reflexiva y constitutiva¹⁵. Esto es lo que hacen las empresas multinacionales en el Tercer Mundo

¹⁴ Gramsci (1971). Especialmente su tratamiento de la relación entre el Estado y la sociedad civil en diferentes ensayos.

¹⁵ En los análisis clásicos de Marx (1970: 26, 44, 49, 52) sobre las implicaciones de la propiedad o las nociones morales, así como las relaciones familiares, y el enfoque constitutivo-reflexivo de lo social, donde analiza la familia como momento de la propiedad, dice, por ejemplo, que se trata de “la primera forma... donde la esposa y los hijos son esclavos del marido”. Ver también Marx y Engels (1972a) o Marx y Engels (1972b). Las teorizaciones posteriores han conservado lo esencial de este planteamiento. En el contexto estadounidense Angela Davis (1983) es un buen ejemplo.

cuando contratan una fuerza de trabajo mayoritariamente femenina para incrementar su margen de beneficio. El presente proceso de realización del capital no puede omitir las formas o modos socioculturales dados. El capital no existe como abstracción universal. El capital siempre es una práctica, un determinado conjunto de relaciones con sus intrínsecas relaciones culturales. Por lo tanto, la “raza”, el género y el patriarcado son inseparables de la clase, de la misma manera que cualquier organización social se apoya en las relaciones intersubjetivas de unos cuerpos y conciencias marcados por una diferencia socialmente construida en el terreno de la propiedad privada y el capital.

Volviendo a Marx

“En toda sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango [e] influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de estos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve”. (Marx, 1971. *Grundrisse*. pp. 28-29)

Para realizar una teorización reflexiva de lo social, es de ayuda recuperar algunos de los conceptos clave utilizados por el propio Marx. De entre los muchos que usó, me centraré principalmente en tres: lo “concreto” (*Grundrisse*), la “sociedad civil” (*La Ideología Alemana* y *el Manifiesto Comunista*) y la “ideología” (*La Ideología Alemana*, *La Sagrada Familia*, *La cuestión judía*). Relacionadas con ellas, podemos también recurrir a las nociones de “mediación”, “reificación” y “fetichismo”, que, aunque fueron parcialmente articuladas por el propio Marx, fueron más desarrolladas por marxistas posteriores. Algunos de ellos, Lukács, Benjamin, Althusser, Dorothy E. Smith, Frederic Jameson, por nombrar algunos, no quedaron recluidos en el campo de la economía política. Sus trabajos de crítica social y cultural procuraron liberarse del enfoque economicista o reduccionismo de clase, así como del reduccionismo cultural de la interpretación de lo social elaborada particularmente por el capital.

Marx adaptó el concepto hegeliano de lo “concreto” en sus notas sobre el Capital compiladas en los *Grundrisse*. Considero que su tratamiento de este concepto trae pareja los correlatos de una epistemología reflexiva, anteriormente señalada como materialismo histórico en la *Ideología Alemana*. Sobre esta noción Marx hace las siguientes observaciones:

“Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como un *proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida*, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación.” (Marx, 1971. *Grundrisse*. p.21)

Podemos ver que lo “concreto” y lo social, tiene un carácter dual para Marx. Es una categoría abstracta o conceptual y al mismo tiempo existe en una formación social específica. Por lo tanto, es un “punto de partida” (como lo social) pero también un “punto de llegada” (como teoría). Que algo sea “concreto” no significa que sea visible como un “objeto”, como una mesa o una silla, no obstante, su “concreción” es una forma de existencia social determinada. Es concretada por relaciones sociales específicas, mediadas y expresadas, así como por sus prácticas y formas reproductivas de conciencia. De hecho, esta forma social “concreta” debe ser observada en contraste con un hecho o un “objeto” porque no está reificada, fijada o hipostasiada. Es una formación significativa, dinámica y fluida, creada por sujetos vivos en un tiempo vivido y un espacio real, pero con características particulares discernibles que implican otras formaciones sociales y las dotan de especificidad. Desde esta perspectiva, la “raza” es una

agrupación connotativa de relaciones sociales, implicada con otras relaciones codificadas como “económicas” y “sociales”, esto es, la clase y el género. Si ampliamos el concepto de “clase” a una categoría sociológica, haciéndola, por tanto, entrar en relación con todo el conjunto de relaciones sociales, prácticas significativas y organizaciones, no puede ser articulada en formaciones socio-históricas específicas, como la nuestra, sin la “raza”. Por esta razón, puede decirse que la “raza” es el discurso ideológico y el sentido común cultural de un capitalismo imperialista y un patriarcado colonial. En este tipo de terreno histórico existente es imposible desarticular la “raza” de la “clase”. Desnuda de sus adornos metafísicos, la noción de lo “concreto”, por lo tanto, en el modo en el que la utiliza Marx, se convierte en una formación social marcada por la complejidad que la constituye. La organización y las relaciones sociales, ambas complementarias y contradictorias, con sus adiciones e inflexiones históricas, forman parte de la ontología social del sujeto-agente. Pero también tienen capacidad para conceptualizarse en una forma no mecánica ni secuencial.

Puede ser fructífero moverse desde los conceptos de “concreto” y “lo social” hacia la noción de “sociedad civil”, crucial en la crítica epistemológica marxiana¹⁶ y señalar su íntima conexión con la noción de “modo de producción”. El énfasis de Marx está aquí en el *modo*, el terreno organizativo y social de la producción, así como en la reproducción y su consecuente política, administración y cultura. La *Ideología Alemana*, donde presenta sus ideas sobre la formación y el cambio de lo social, es una rica fuente para comprender la complejidad de los modos de producción tal como los articuló Marx. Liberándose de la separación cualitativa y ontológica entre la sociedad civil y el Estado, la economía y la cultura, la política, la esfera pública de lo privado y lo familiar, Marx presenta en su texto un espacio sociohistórico integrado y en elaboración constante. Este es el laboratorio de la lucha de clases y la revolución. Este devenir social e histórico no es presentado como evolucionista o teleológico, está atravesado por resistentes y dominantes formas de conciencia. Aquí hay ejemplos de sus análisis sobre la sociedad civil, terreno para el “modo” de organización de la vida cotidiana para la producción de la propiedad privada y sus correspondientes costumbres morales y culturales. Para Marx “la sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, solo mira, con su limitación, a las resonantes acciones y a los actos del Estado”. Además, trata la sociedad civil como “una organización social... que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista”. [*Ideología Alemana*. Pág. 30]

Si analizamos las afirmaciones de Marx, dos cuestiones captan nuestra atención. La primera, el “modo” social es un todo dinámico e integral. Por su naturaleza de proceso constitutivo no puede ser caracterizado como un proceso agregativo. La naturaleza de este proceso requiere aspectos temporales y espaciales, lo que aquí y ahora adopta una forma específica se convierte en algo diferente en el futuro. Algunos aspectos de la formación que reposan en el estado actual, serán, por consecuencia, también parte del pasado. No pueden extraerse las partes que componen esta viva forma del ser social y su proceso constituyente, y esperar que siga vigente y en movimiento. Un cuerpo humano desmembrado y diseccionado no puede revelar el secreto de una vida consciente. Un “modo” de producción no revela su ser social cuando sus relaciones sociales y sus formas de existencia, aunque sea de forma “interseccionada”, son consideradas

¹⁶ Para una discusión ampliada de la “sociedad civil”, “History: Fundamental Conditions” (1970: 57-60), 1970: 48-52). Ambos implican discusiones sobre la construcción de lo social, donde la organización de las relaciones sociales involucra todos los aspectos básicos de la vida, incluido el de la conciencia. Aquí la producción y el consumo son impensables de forma separada y sin una forma de conciencia intrínseca, activa y material.

de forma segregada. Este es, precisamente, el error del “método interseccional”. En esto debemos estar de acuerdo con los románticos del siglo XIX -con los que Marx compartió mucho de su *Weltanschauung* o visión del mundo: el conjunto es más que la suma de las partes.

El segundo aspecto a destacar hace referencia a la cultura y la conciencia. Está claro que la conciencia no es un mero reflejo de la existencia. Todas las actividades son prácticas humanas sensibles y, como tales, realizadas por sujetos y agentes conscientes. Por esta razón, Marx necesita postular la noción de “conciencia práctica”¹⁷ como un momento fundamental de todos los aspectos de las formas “concretas” de existencia. En este proceso cambiante de aprendizaje y transmisión, la vida continua, la historia avanza, se va haciendo –consciente o subconscientemente. El gesto de forjar una herramienta primitiva, uniendo dos palos, o deduciendo las estaciones a través de las estrellas se convierte en ciencia y tecnología en nuestra época contemporánea. En este esquema, ninguna manzana cae fuera de la mirada consciente. No es sorprendente que los caminos para reproducir y establecer la propiedad de la diferencia basados en la propiedad privada y el capital, son una parte básica de la existencia social, implicando la conciencia y la institucionalización. Viendo por tanto que la “raza” no es ni más ni menos que una forma de diferencia, creando un *modo* de producción a través de prácticas y actos culturales de *racialización*. La “raza” es esta diferencia y no puede permanecer sola¹⁸.

Si esta “unidad” o integridad constitutiva se rompe, entonces nos quedan formas objetivas fenomenológicas o abstracciones fetichizadas. La tarea de los teóricos marxistas es deconstruir estas formas objetivadas y devolverles sus diversas y concretas determinaciones sociales. Como destacaba Lukács (1980: 99-137), para entender la ontología del ser social se necesita una epistemología que conecte el pensamiento con su terreno material socio-histórico. La versión marxista del empirismo o del positivismo no lo consigue porque tiende a representar lo concreto como nada más que “cosas” o “objetos”, “hechos” sin vida.

Los intentos de romper con las constitutivas y diversas determinaciones presentando estas fracturas como propias de la realidad es precisamente lo que complica los problemas de los movimientos sociales que, para ser eficaces, deben integrar la “raza”, el género y la clase. Involuntariamente, producimos abstracciones reificadas que truncan el entendimiento de la sociedad. Confundimos la especificidad de las formas sociales con particularidades inconectas. De este modo, la cultura se convierte en algo no material, asocial y únicamente discursivo, y la economía y las formas de gobierno pierden las mediaciones de las formas de conciencia. Como hemos dicho anteriormente, esta lectura fragmentada tiene como resultado una ideología o una serie de demandas por la igualdad de derechos de ciudadanía dentro del marco de la democracia burguesa reforzando y preservando legalmente las relaciones sociales de desigualdad y dominación. Haciendo la crítica de la economía política burguesa, Marx elabora su teoría del modo de producción. En contraste con el pensamiento liberal burgués, Marx muestra como cada forma social específica sirve de microcosmos del macrocosmos social, justamente como cada célula del cuerpo conserva su código genético completo. Esta forma de pensamiento es anti-

¹⁷ Junto con la discusión sobre las “relaciones históricas primarias”, Marx habla de “conciencia ... que aquí hace su aparición en forma de capas agitadas de aire, sonidos, en resumen, de lenguaje. El lenguaje es tan antiguo como la conciencia, el lenguaje es conciencia práctica que también existe para los otros hombres, y solo por esa razón, existe realmente también individualmente; el lenguaje, como la conciencia, surge sólo de la necesidad de la interacción con otros hombres» (1970: 51; el énfasis es nuestro).

¹⁸ Para una comprensión clara del concepto de diferencia, Gates (1985) es particularmente útil. Aunque los autores de los ensayos no son marxistas, proporcionan ejemplos de materialismo cultural con una base sólida en la historia cultural.

dualista y anti-positivista. El modo de producción, como indica Marx (19a73: 97) en los *Grundrisse*, no está “organizado de forma causal y lineal”. Empleando la noción de mediación, entre relaciones sociales y formas de conciencia, tanto práctica como ideológica, muestra cómo se debe obtener todo un conjunto social de significados, comunicativo y expresivo, para que cualquier forma de gobierno y organización económica opere y sea efectiva. Visto así, “socialmente”, la clase no puede carecer de género ni de cultura o no puede haber una cultura sin género y sin clases.

El capital es obviamente una práctica social, no solo una abstracción teórica. Como tal, el proceso de realización y reproducción del capital está arraigado en la sociedad civil, en su terreno cultural y social. En este sentido, la clase es, para Marx y otros, una categoría de la sociedad civil¹⁹. La explotación del trabajo no se reduce a una ratio aritmética entre mano de obra y tecnología en el terreno de los medios de producción. Factores sociales y culturales como el género y la “raza” se imbrican en dicho proceso junto con sus normas implícitas y organizan el espacio social que comprende el capitalismo como *modo* de producción y la organización de la sociedad civil. Entramos en un ámbito de extensas y sutiles mediaciones que determinan las formas, los valores, los procesos y los objetos de la producción²⁰. Por lo tanto, la “clase”, cuando se la ve concretamente, depende y excede de lo que llamamos economía. Los debates sobre el trabajo doméstico de las mujeres y su retribución salarial o la relación de la esclavitud con el capitalismo revelaron las profundas raíces socioculturales de la economía. Por lo tanto, podríamos identificar la “raza” y el patriarcado/género con los llamados momentos extraeconómicos o culturales/discursivos, pero no obstante sociales, del conjunto del modo de producción capitalista que tiene su propia ontología social. Marx (1973:94) señala esta relación constitutiva entre producción y reproducción cuando habla de la mediación como “el acto a través del cual todo el proceso otra vez corre su curso”. Por lo tanto, como modos de mediación, el género y la “raza” participan en la devaluación constante de la encarnación de ciertos grupos sociales y fuerza de trabajo creando un sentido común cultural “codificado por color” funcionales al estado y la sociedad en su conjunto (véase Backhouse, 1999; Razack, 2002).

En *La ideología alemana*, Marx identifica como “ideología” la epistemología que rompe la integridad de lo socialmente concreto en un nivel conceptual y plantea esta integridad como una propiedad de lo social. En contraste con el marxismo vulgar, la ideología para Marx abarca más que el pensamiento. Incluye la forma misma de producción del conocimiento que genera un contenido que desocializa, despolitiza y deshistoriza nuestra comprensión de lo social. Aunque la principal preocupación de Marx es el método preciso a través de cual se produce la ideología, también está preocupado por el contenido del pensamiento o las ideas que se generan. Tratándose de ideas dominantes, nuestras organizaciones políticas deben abordarlas como tales. Los discursos racializadores deben ser considerados en estos términos. En una sección titulada “clase dominante e ideas dominantes”, Marx afirma:

“Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por

¹⁹ Ver, por ejemplo, la perspectiva de Hegel de la “sociedad civil” en la introducción a Marx de C.J. Arthur (1970:5).

²⁰ Sobre la importancia del concepto de mediación ver Marx (1973: 331-333).

término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente”. [Ideología alemana. p.39]

Después de ofrecer esta visión críptica, aunque altamente sugestiva, de cómo se crea un “sentido común cultural” para la dominación que legitima y reproduce las relaciones e instituciones dominantes, Marx (Ibid.: 64) afirma categóricamente que “las ideas dominantes” o lo que llamamos ideas predominantes en general, “no son otra cosa que la expresión ideal [es decir, cultural/formal] de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas”. No es sorprendente que las relaciones dominantes del capitalismo colonial patriarcal produjeran discursos patriarcales racistas de diferenciación física, social y cultural. Esto es exactamente lo que ocurre cuando los discursos o las categorías ideológicas de "raza" o "naturaleza humana" se emplean para "explicar" el comportamiento social o las características culturales, cuando en realidad, no hacen nada más que interpretarlas.

Más importante aún es como se generan estos discursos tan oclusivos, sustitutivos, o desviados sobre las categorías ideológicas. En *La ideología alemana*, Marx describe esta práctica epistemológica, conectándola con la división social del trabajo manual e intelectual. Expone la práctica a través de la cual las ideas, eventos y experiencias cotidianas se descontextualizan, se generalizan excesivamente o se sobredimensionan respecto a sus relaciones e intereses sociales originarios. Estos pedazos de ideas descontextualizadas, con pequeñas dosis de empirismo, reconfiguran sistemas discursivos o dispositivos interpretativos que adoptan una apariencia de independencia y consistencia. Es útil parafrasear y citar a Marx aquí. Teniendo en cuenta que la ideología es un dispositivo epistemológico empleado para descontextualizar y extrapolar, Marx ofrece una explicación de cómo opera lo que él llama “trucos”. Podemos empezar por “la concepción del proceso histórico: separando las ideas de la clase dominante de la clase misma y atribuyéndole una existencia independiente”. Desvinculadas de sus lugares sociales e históricos específicos, “nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos en lo más mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de esas ideas” (*Ideología alemana*. p.40). Ahora tenemos un conjunto de ideas o discursos independientes de su ontología social, que parecen generarse, incluso pareciendo originales, pero se aprecia que están moldeando incluso creando, las mismas realidades sociales que los originaron precedentemente.

Por consiguiente, la conciencia da lugar a la existencia, en lugar de la existencia a la conciencia, entendido la existencia como existencia consciente. La vida imita o ilustra la teoría. Sólo “si ignoramos las personas y las condiciones del mundo que son la fuente de estas ideas”, dice Marx, se produce realmente “ideología”. Podemos alegremente olvidar que “en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad o la igualdad”.

Así se producen “ideas cada vez más abstractas, es decir, que se revisten cada vez más de la forma universal”. Escondiéndose detrás de la universalidad abstracta, consagrada metafísicamente, las ideas dominantes, por ejemplo, de “raza” o de género, representan los intereses de la clase dominante “como el interés común de todos los miembros de la sociedad...” (Ibid.).

Los intelectuales e ideólogos orgánicos del sistema dominante, defensores de la relación de propiedad, asumen la tarea del desarrollo y la sistematización de estos conceptos descontextualizadores. Sabemos bien la cantidad de trabajos filosóficos, “científicos” y culturales que se han dedicado a la producción de la “raza” y de las prácticas tendentes a la

racialización del conjunto de ordenamientos y políticas²¹. No hace falta decir que entretenerse en las diferencias promovidas por el poder en la vida cotidiana, la historia y las relaciones sociales sólo puede ser útil a efectos de reproducir la dominación y mantener la hegemonía, no para construir la resistencia.

Las formas ideológicas se disfrazan de saber. Simplemente producen discursividades, incorporando pedazos de ideas descontextualizadas, eventos o experiencias materiales de la conciencia más espontánea. El *modus operandi* de este “saber dominante” se basa en epistemologías esencializadoras, homogeneizadoras (i.e., la especificación) y aespaciales y atemporales universalizaciones. El truco más poderoso de la ideología consiste, como hemos apuntado, en separar un concepto de sus relaciones sociales originales y mediadas, utilizadas de tal manera que incluso conceptos críticos tales como “clase” o la categoría feminista de “mujer” pueden volverse oscuros y servir el interés de las relaciones de dominación a través de la exclusión y la invisibilidad del poder en las relaciones de diferencia. Enfrentamientos que han conseguido escindir el mundo de la teoría feminista revelan que la implementación de la categoría “mujer” de forma desocializada (es decir, sin clase ni “raza”) y dehistoricizada (es decir, sin colonialismo ni imperialismo) ha ayudado a camuflar la agenda política de la clase media y ocultar la relación de dominación que algunos grupos sociales de mujeres tienen con respecto a otros²².

Conclusión

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con las que se encuentran directamente, que existen y que transmite el pasado”. (El 18 de Brumario de Luis Bonaparte. Obras escogidas de Marx y Engels. Tomo 1. Pág. 250)

Varias consecuencias se desprenden de la práctica ideológica, de marxistas y no marxistas, de disociar la “raza” de la clase y del género. Los movimientos sociales han ignorado la tarea de elaborar una política que dé cuenta de la totalidad social. Los marxistas han conseguido en el mejor de los casos compromisos pequeño burgueses debido a su lectura ideológico/economicista de la clase y la costumbre de separar la clase de la cultura y de las relaciones sociales de género/patriarcado. Haciendo de la “raza” un asunto que no tiene nada que ver con la clase o incluso que es contrario a una posición de clase, se han marginado los sectores más desposeídos de la población, los elementos prescindibles para el capital en occidente y otros lugares. De este modo, la “raza” y el género se han convertido e identificado principalmente con la política liberal, con la de los derechos civiles y la ciudadanía, no con las luchas por el socialismo. El movimiento de las mujeres y lo que queda del movimiento obrero son por consiguiente movimientos sociales o anticapitalistas incompletos o no totalmente representativos, y como tales participan de la reproducción de la organización del capital y de la burguesía dominante.

Otra consecuencia ha sido la promiscuidad o mezcla de coaliciones políticas basadas en la clase, el género y la “raza” que carecen de coherencia interna y un entendimiento común, creando así

²¹ Este proceso ideológico del que habla Marx se aborda de diferentes maneras en Harding (1993) o en Dua y Robertson (1999).

²² Este tema también ha sido abordado en escritos feministas postcoloniales. Ver Midgley (1998), Ware (1993) y McClintock (1995).

posibilidades poco convincentes de asociación y relaciones audaces. Esta incapacidad para crear movimientos anticapitalistas o de clase ha dejado espacio para el desarrollo culturalista de la "raza" que, con la ayuda del multiculturalismo *oficial*, han tenido a los movimientos sociales como rehenes de la política fundamentalista de la "identidad". Las opresiones creadas por las relaciones de dominación social y la desigualdad no desaparecen por el simple hecho de invisibilizarlas. Despojadas de su plena concreción socio-histórica o realidad en los niveles de la sociedad civil y el Estado, surgen fórmulas ideológicas de "raza" reificadas e identidades etno-nacionalistas, o actos de simple desesperación.

Para entender mejor lo nocivo que puede llegar a ser la política de la ideología, hay que recordar *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, en el que Marx habla del desplazamiento y sustitución de identidades culturales que logran hacer el trabajo de la clase dominante en la etapa de construcción de la hegemonía. Las máscaras de dios de las actuales agencias políticas fundamentalistas, solo sirven para recordarnos las máscaras romanas usadas por sucesivos protagonistas de la revolución francesa. Incluso las formas e identidades socioculturales basadas en una versión de la clase no integrada o discriminatoria pueden inducir a formas de fascismo no de emancipación social. El nacionalismo, imperialismo y multiculturalismo oficial actual recurren a las "políticas de identidad" para desatar guerras, genocidios, opresión generalizada y control social. Los pronunciamientos en defensa de la supuesta civilización (cristiana) de Bush y Blair, su capitalismo y ambición militaristas, disfrazados con las máscaras de la democracia y la libertad, y los discursos feministas colaboracionistas según los cuales se pretendería salvar a las mujeres musulmanas, son proyectos de identidad ideológica devastadores. Tales juegos de manos legitimadores, que han llevado a una gran parte de los norteamericanos (sobre todo blancos) a identificarse con diversos mitos de dominación, sólo pueden ser impugnados a través del análisis social "concreto".

Los marxistas occidentales con su llamamiento en defensa de una política *social*, deben admitir su responsabilidad en el debilitamiento de la lucha de clases. La debilitan al abordarla a través de las "políticas de identidad" y su actitud defensiva propia del liberalismo "tolerante" respecto a la cuestión de la "raza". El rechazo de la indignación popular respecto a la injusticia social situándola en una posición marginal en la lucha de clases anticapitalista los ha llevado por un sendero que no conduce a una transformación social real. La incapacidad de ver el capitalismo colonial y la política imperialista de los últimos 500 años como "política de la identidad" racista y colonialista, ha vuelto el marxismo occidental políticamente ineficaz. Si los movimientos feministas antirracistas que desafían la hegemonía contienen algún elemento de recuperación de identidades culturales perdidas, eso no es en sí mismo negativo. La cuestión es evaluar sobre qué punto de vista se elabora esa "identidad" y qué culturas, historias y relaciones sociales evoca. ¿De qué identidad estamos hablando: la de los opresores o la de los oprimidos? Los teóricos de la izquierda y los marxistas no tienen por qué temer a la "identidad". Hay suficiente fundamento en la obra de Marx para mostrar que es posible crear movimientos sociales eligiendo entre cultura, economía y sociedad o "raza", clase y género para organizar una política de la revolución social. Yendo más allá de los gestos de interseccionalidad, coalición interclasista y cohesión social, los marxistas pueden recurrir a una comprensión no fragmentada de lo social que podría cambiar el mundo tal como lo conocemos.

REFERENCIAS

Althusser, L. y Balibar, E. (1973) *Reading Capital*. B. Brewster (traductor). London: New Left Review.

Backhouse, C. (1999) *Colour-Coded: A Legal History of Racism in Canada, 1900-1950*. Toronto: University of Toronto Press.

Bannerji, H. (1995) *Thinking Through :Essays on Feminism, Marxism and Anti-Racism*. Toronto: Women's Press.

- (1993) *Returning the Gaze: Essays on Racism, Feminism and Politics*. Toronto: Sister Vision Press.

Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies (1982) *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. Birmingham: Hutchinson.

Collins, P. Hill (1998) *Fighting Words: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Crenshaw, K. (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*.

Davis, Angela Y. (1983) *Women, Race and Class*. New York: Vintage.

Dua, E. y Robertson, A. (1999) *Scratching the Surface: Canadian Anti-Racist Feminist Thought*. Toronto: Women's Press.

Engels, F. (1969) *Socialism: Utopian and Scientific*. E. Aveling (traductor). New York: International Publishers.

Gates, H. Jr. (1985) "Race" *Writing and Difference*. Chicago: Chicago University Press.

Gould, S.J. (1981) *The Mismeasure of Man*. New York: Norton.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. Q. Hoare y G. Nowell Smith (traductores y editores). London: Lawrence and Wishart.

Harding, S. (1993) *The Racial Economy of Science: Toward a Democratic Future*. Bloomington: Indiana University Press.

Jordan, J. (1989) *Moving Towards Home: Political Essays*. London: Virago

Laclau, E. y Mouffe. C. (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Li, P. y Singh Bolaria, B. (1988) *Racial Oppression in Canada*. Toronto: Garamond Press.

Lukács, G. (1980) *The Ontology of Social Being*. Vol. 3: *Labor*. D. Fernbach (traductor). London: Merlin Press.

Marx, K. (1973) *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*. M. Nicolaus (traductor). London: Penguin Books, New Left Review.

Marx, K., Engels, F. (1972a) "The Manifesto of the Communist Party". R. Tucker (ed.), *Marx-Engels Reader*. New York: Norton: 331-362.

- (1972b) "The Origins of the Family, Private Property and the State (excerpts)". R. Tucker (ed.), *Marx-Engels Reader*. New York: Norton: 651-660.

- (1972c) "The Holy Family (excerpts)". R. Tucker (ed.), *Marx-Engels Reader*. New York: Norton: 104-106.

- (1972d) "On the Jewish Question (excerpts)". R. Tucker (ed.), *Marx-Engels Reader*. New York: Norton: 24-51.

- (1972e) "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte" R. Tucker (ed.), *Marx-Engels Reader*. New York: Norton: 426-525.

- (1970) *The German Ideology*, C.J. Arthur (ed.) New York: International Publishers.

McClintock, A. (1995) *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. London Routledge.

Midgley, C. (ed.) (1998) *Gender and Imperialism*, Manchester: Manchester University Press.

Razack, S. (2002) *Race, Space and the Law: Unmapping a White Settler Society*. Toronto: Between the Lines Press.

Roediger, D. (1992) *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. London: Verso.

Silvera, M. (1983) *Silenced*. Toronto: Williams-Wallace.

Smith, B., Hull, G. y Bell Scott, P. (1982) *All the Women Are White, All the Black Are Men, But Somo of Us Are Brave*. New York: The Feminist Press.

Smith, D.E. (1999) *Writing the Social: Critique, Theory and Investigations*. Toronto: University of Toronto Press.

- (1990) *Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*. Toronto: University of Toronto Press.

Spelman, E. (1988) *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press.

Terkel, S. (1992) *Race: How Blacks and Whites Think and Fell About the American Obsession*. New York: Nez Press.

Thompson, E.P. (1974) *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin Books.

Ware, V. (1993) *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London: Verso.

Himani Bannerji es profesora asociada en el Departamento de sociología de la Universidad de York, Toronto. Su investigación se centra en el marxismo, el feminismo y la teoría antirracistas. Está especialmente interesada en la lectura del discurso colonial a través del concepto de ideología de Marx en relación con un análisis reflexivo del género, la raza y la clase. Entre sus múltiples publicaciones están *Unsettling Relations: The University as a Site for Feminist Struggle* (The Women's Press), *Returning the Gaze* (Sister Vision Press) y *Thinking Through: Essays in Marxism, Feminism and Anti-Racism*.

Traducción de Isabel Benítez e Ivan Gordillo para Marxismo Crítico

***Nota sobre la traducción:** Se han mantenido las referencias bibliográficas del texto original en inglés excepto en el caso de los Grundrisse y la Ideología Alemana que han sido sustituidas, cuando ha sido posible localizar el fragmento exacto, por la versión en castellano editada por Akal. (I.Benítez)*

Artículo originalmente publicado en: **Social Justice Vol 32 No. 4 (2005). *Building from Marx: Reflections on Class and Race***. <http://davidmcnally.org/wp-content/uploads/2011/01/Bannerji-Building-from-Marx.pdf>