



**Sidi Ali**  
*Johanna Orduz*



# La conciencia negra: la blanquitud monumental debe caer<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n44.10>

ROBERTO ALMANZA HERNÁNDEZ<sup>2</sup>  
<https://orcid.org/0000-0002-9089-468X>  
*Universidad del Magdalena,<sup>3</sup> Colombia*  
ralmanza@unimagdalena.edu.co

Cómo citar este artículo: Almanza Hernández, R. (2022). La conciencia negra: la blanquitud monumental debe caer. *Tabula Rasa*, 44, 257-278.  
<https://doi.org/10.25058/20112742.n44.10>

Recibido: 28 de enero de 2022

Aceptado: 23 de abril de 2022

## Resumen:

En este trabajo pretendo hacer una lectura desde una perspectiva afrocentrada del estallido iconoclasta. Planteando una reflexión sobre el tiempo del presente y sobre la necesidad de derribar el mundo de la blanquitud, donde el malestar frente a los monumentos solo es una faceta reactiva de un problema que tiene que ver con la configuración del mundo que habitamos. El asesinato de George Floyd y la plataforma del movimiento Black Lives Matter lograron llamar la atención del mundo sobre la brutalidad policial sobre las vidas negras que escasamente logran respirar en un mundo hostil, violento e injusto. El ensañamiento sobre la monumentalidad colonial y, a veces republicana, es un síntoma de la frustración que produce el diseño del mundo y de la civilización que se hizo hegemónico. Bajo este encuadre propongo pensar en una cronopolítica negra en el que se pueda trazar una historia que desemboca en la conciencia negra y en el desafío radical de reparar al mundo de la blanquitud.

*Palabras clave:* capitalismo racial, blanquitud, conciencia negra, monumentos.

## Black Consciousness: Memorial Whiteness Shall Fall

### Abstract:

In this article, I intend to make an Afro-centered reading of iconoclasm, by putting forward a reflection on the present time and the need to dismantle the world of whiteness, with the uneasiness caused by monuments is only a reactive aspect of an issue dealing with how the world we inhabit is set up. The murder of George Floyd and the platform of

<sup>1</sup> Este artículo se desprende del proyecto de investigación «des-racializar la raza: reflexiones para pensar las solidaridades raciales en el siglo XXI», en el marco del proyecto ConneCaribbean auspiciado por la Unión Europea.

<sup>2</sup> Doctor en Estudios latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>3</sup> Profesor asistente de la Facultad de Humanidades.

the Black Lives Matter movement succeeded in calling the world's attention about police brutality towards black lives that struggle to breathe in a hostile, violent, unfair world. The outrage about colonial, and sometimes republican, monuments is but a symptom of the frustration produced by a world and civilization design become hegemonic. Under this light, I suggest thinking on a Black chronopolitics allowing to draw a history leading to a Black consciousness and the radical challenge of fixing Whiteness world.

*Keywords:* racial capitalism, Whiteness, Black consciousness, monuments.

## **A consciência negra: a branquitude monumental deve cair**

*Resumo:*

Neste trabalho pretendo fazer uma leitura desde uma perspectiva afrocentrada da explosão iconoclasta. Propondo uma reflexão sobre o tempo do presente e sobre a necessidade de derrubar o mundo da branquitude, em que o mal-estar perante os monumentos é apenas uma faceta reativa de um problema relacionado com a configuração do mundo em que habitamos. O assassinato de George Floyd e a plataforma do movimento Black Lives Matter chamaram a atenção do mundo sobre a brutalidade policial exercida nas vidas negras que escassamente conseguem respirar em um mundo hostil, violento e injusto. O ensinamento sobre a monumentalidade colonial e, às vezes republicana, é um sintoma da frustração que produz a configuração do mundo e da civilização que se tornou hegemônica. Sob esse quadro proponho pensar em uma cronopolítica negra em que possa ser traçada uma história que desemboque na consciência negra e no desafio radical de reparar o mundo da branquitude.

*Palavras-chave:* capitalismo racial, branquitude, consciência negra, monumentos.

*Los tiempos de la colonización nunca  
se conjugan con los verbos del idilio.  
(Aimé Césaire, 2006)*

## **El tiempo del presente**

Los monumentos están siendo sacudidos. Hemos vuelto nuestra mirada a esas estructuras, que al parecer yacían discretas para muchos como parte de un paisaje urbano y como inscripción de una historia de violencia colonial naturalizada. Asistimos a un tiempo vibrante en relación a los monumentos pétreos de impronta colonial y, en algunos casos republicana. No quiere decir que la reacción que causan sea un fenómeno de estos últimos años, pero las interpelaciones recientes a ellos, sugieren un rasgo acontecimental, sistémico, performático, político, poético y descolonial. Como lo ha mostrado Johannes Fabian (2019) el tiempo detenta significado y define las formas en que se establecen relaciones de poder y se despliegan las desigualdades entre un *yo* y un *otro*. Estamos ante la presencia de algo realmente revelador en términos *del tiempo del presente* y la irrupción de los *otros*. Dentro de lo que Fabian nombra como la *economía política del tiempo*, los otros se encuentran fuera de esta

suerte de hegemonía de una contemporaneidad excluyente. Sin embargo, el tiempo nunca goza de una estabilidad inmutable. Es por eso que podemos afirmar que estamos ante una irrupción de los *otros* a este tiempo.

Aquellos otros que han sido producidos como distantes espacial y temporalmente de aquellos que encarnan y habitan la razón, los espacios donde esta racionalidad se despliega materialmente de manera armónica, es decir, donde habitan los blancos. Mientras a indígenas, negros y campesinos, estudiantes y los sectores populares, se les ve con asombro u horror cuando salen de su mundo rural, de los consejos comunitarios, de los resguardos, de las periferias y se movilizan en los centros urbanos, son vistos como «problema», incluso cuando sus manifestaciones son pacíficas, su sola presencia es irracional y violenta, acusados de estar «fuera del lugar». Hoy a los monumentos se les enjuicia públicamente, se les defiende, se les interviene, se les traviste, se les «vandaliza», se les derriba. Estamos ante una batalla por la memoria sacudida por los seres humanos subalternizados por la blanquitud y el capitalismo, que ven en los monumentos una afrenta pública de un relato oficial que legitima su racialización y la desigualdad estructural que los condena. Los sujetos «problemáticos» del presente para el relato y la arquitectónica de nuestras naciones blancas-mestizas burguesas, han tomado la historia con sus propias manos, mientras los *gramáticos del presente* —usando la expresión de Silvia Wynter<sup>4</sup> (1992)—, intentamos hacer inteligible lo que acontece.

La infraestructura simbólica colonial que se petrificó bajo la forma de monumentos en las repúblicas<sup>5</sup> está siendo increpada. En los términos de Arturo Vallega (2021),

<sup>4</sup> Silvia Wynter (1992) en un breve ensayo a sus colegas de Stanford a raíz del asesinato a golpes del afroestadounidense Rodney King por la policía en 1991. En ese escrito, titulado *No Humans Involved: An Open Letter to My Colleagues*, Wynter se pregunta por el papel o la responsabilidad de los académicos a que cosas como estas ocurran, pues los intelectuales y académicos somos gramáticos que contribuimos a forjar los ojos internos con los que las personas miran, observan la realidad y la brutalidad policial. Como intelectuales podemos simplemente reforzar la gramática actual, la lectura la narrativa oficial del mundo o cuestionarla y poner en escena nuevas narrativas que deshagan la gramática de la condena.

<sup>5</sup> Valeria Anón y Mario Rufer abordan con gran rigor argumentativo la presencia de lo colonial en el presente o su *coetaneidad*. La dilatación de formas coloniales que persistieron más allá del colonialismo palpable en el tipo de explotación, las jerarquías etno-raciales, los dispositivos de gobierno sobre las poblaciones racializadas y, agregaría, la infraestructura simbólica colonial, invitando a una aproximación de lo colonial desde una *lectura sobre la temporalidad y de interrogación al tiempo*, el cual resulta de gran utilidad para pensar en los movimientos contemporáneos que reaccionan frente a los monumentos coloniales. Sobre el uso equivalente entre colonia y lo colonial los autores identifican tres regímenes de representación en operación: «la *anacronía* —habría una “presencia extraña” en nuestro presente; la *permanencia*— habría algo que la noción de tiempo vacío y homogéneo no permite analizar cabalmente; y la *repetición* —existiría algo que se reedita por sobre el dinamismo de la innovación, del quiasma y de la pura distancia—» (116). Desde esta postura presencia de lo colonial resulta perturbadora en tres registros: «linealidad de la historia, vacuidad del tiempo y exterioridad de la relación tiempo/historia. Por eso es importante insistir en que la noción de *continuidad* no puede pensarse como una permanencia serial, como una estructura inerte que pesa sobre los cambios o como una serie irregular que pulsa el sentido de la historia. Más bien proponemos pensar la continuidad como una labor de conexión de elementos que, entendidos históricamente desde las posibilidades narrativas y falsables del relato (archivo, evidencia, tiempo), no pueden ser “demostrables”. Lo importante, en todo caso, es comprender que *pensar lo colonial es un trabajo de lectura sobre la temporalidad*: una forma de aproximarnos al tiempo que nos permita interrogar al pasado histórico (tal y como lo acabamos de definir) desde el presente» (p.117).

hay una *actitud histórica*,<sup>6</sup> que resulta estimulante dilucidar en lo que Traverso

<sup>6</sup> Al hablar de actitud histórica, nos referimos a dos preguntas: ¿cómo nos enfrentamos a aquello llamado *historia*?, ¿a qué nos enfrentamos? La respuesta a estas preguntas nos lleva al punto crucial del análisis. Afrontamos la historia siendo históricos, y lo que se enfrenta, por tanto, es lo *histórico* (Vallega, 2021, pp.100-101).

ha llamado el estallido iconoclasta (2020) para referirse a los movimientos antirracistas que han emprendido una batalla contra la memoria colonial, igual de categórica que la que afrontan contra el racismo estructural y sus

expresiones cotidianas. Esta actitud histórica surge del autorreconocimiento de estos movimientos como agentes históricos con sensibilidad y conciencia de su historicidad para reaccionar frente a lo histórico del tiempo (Vallega, 2021). Como agentes del presente, estos colectivos movilizan su negrura entendida como una experiencia histórico-existencial vivida y compartida por seres humanos interpelados por la esclavización negro-africana y los dispositivos de subhumanización y racialización como piezas del engranaje del capitalismo racial.

En este trabajo pretendo hacer una lectura desde una perspectiva afrocentrada del estallido iconoclasta. Planteando una reflexión sobre el tiempo del presente y sobre la necesidad de derribar el mundo de la blanquitud, donde la reacción sobre los monumentos solo es una faceta reactiva de un problema que tiene que ver con la configuración del mundo que habitamos. El asesinato de George Floyd y la plataforma del movimiento Black Lives Matter lograron llamar la atención del mundo sobre la brutalidad policial sobre poblaciones racializadas que escasamente logran respirar en un mundo hostil, violento e injusto. El ensañamiento sobre la monumentalidad colonial y, a veces republicana, es un síntoma de la frustración que produce el diseño del mundo y de civilización que se hizo hegemónico. Bajo este encuadre propongo pensar en una cronopolítica negra en el que se pueda trazar una historia que desemboca en la conciencia negra y en el desafío radical de reparar al mundo de la blanquitud.

### **Una cronopolítica para una conciencia negra**

Charles W. Mills en *The chronopolitics of racial time* (2020) de manera ingeniosa proporciona herramientas para el desmonte del tiempo de la blanquitud y para entender cómo se remueven sus placas tectónicas en el presente. Mills se apoya en el argumento de la tradición radical marxista y foucaultiana, que sostienen que el tiempo de la vida social no se encuentra separado del tiempo de la vida política y que, de la misma manera que existe una política del espacio (geopolítica) también existe una política del tiempo (cronopolítica). En el desarrollo de la conceptualización del término de *cronopolítica* Mills lo dota de consistencia al pensarlo en relación a los *mapas del tiempo* (2003) del sociólogo Eviatar Zerubavel. Quien parte de una pregunta fundamental: ¿Por qué pensamos las fechas o periodos históricos con sus respectivas narrativas de la manera como las pensamos, a saber, Imperio romano,

guerra de los Balcanes o la Revolución iraní? Lo que nos dice el sociólogo de origen israelí, es que esta pregunta es posible responderla si se analiza «la *topografía sociomental del pasado*, es decir, cómo se organiza el pasado en nuestras mentes» (pp.1-2). Los eventos y las cronologías que nos marcan como sujetos colectivos y la manera de recordar dichos acontecimientos tienen que ver inequívocamente con batallas mnemotécnicas que se gestaron y que fueron ganadas por el relato imperante hegemonícamente en el presente.<sup>7</sup> Para Mills los mapas del tiempo resultan útiles por lo que son cartografías con una topografía abigarrada, siempre susceptible de ser intervenida, es decir, se produce en el registro de lo social y por tanto, inmersa en la arena de lo político. Pero lo que resulta realmente sugerente de este recurso de Mills para cimentar su cronopolítica, es que lleva más allá el mapa del tiempo de Zerubavel en los siguientes términos: «Los mapas de tiempo se pueden elaborar en los niveles macro, meso y micro, cubriendo una época, lo contemporáneo y el día a día. Y nuestro trasegar por el mundo y nuestras formas de dar sentido a lo que estamos haciendo en él, dependerán en parte de estos mapas y de cómo nos permiten ubicarnos en el tiempo intersubjetivo de nuestro grupo» (2020, p.300).

Mills antes de abordar el tiempo racial se detiene en dos ilustraciones, una religiosa y una secular. La primera referida al tiempo cristiano. Tiempo que parte la historia del mundo occidental en un antes y un después del nacimiento de Cristo que, independiente de que creamos o no en el misterio que reviste una historia de muerte y resurrección del hijo del mesías, nos subsume en una cronología de origen religioso que deviene secular. El tiempo cristiano es un tiempo que se hegemoniza, erigiéndose por encima de otros mapas del tiempo disidentes y subalternizados, como el musulmán, rastafari o judío.

La segunda ilustración, la dedica al tiempo de la racionalidad euromoderna que edificó una narrativa entorno al triunfo de la razón que inaugura republicanismo francés y sepulta el «oscurantismo» de la vieja era. Dentro de la misma narrativa euromoderna, Mills destaca la intervención crítica marxista que funge como corregidor de esta temporalidad. En su crítica al liberalismo, el marxismo cuestionó la universalidad de las revoluciones euro-estadounidenses precisando su impacto emancipatorio reducido a una clase: la burguesía. En su lugar construirá

<sup>7</sup> En Colombia actualmente se vive una intensa batalla por la memoria. El gobierno de ultra derecha del expresidente Iván Duque nombró a Dario Acevedo un historiador negacionista del conflicto armado como director del Centro de Memoria Histórica (CNHMH). Su designación causó rechazo en las víctimas de la fuerza pública y el paramilitarismo, en los defensores de los acuerdos de la Habana con las FARC-EP y en profesores del departamento de historia de la Universidad Nacional de Colombia que hicieron pública una carta de rechazo en su contra. Con la llegada del gobierno de izquierda de Gustavo Petro se nombra como directora CNHMH a María Valencia Gaitán nieta del líder liberal asesinado Jorge Eliecer Gaitán, con el ánimo de retomar la misión del centro. No obstante, esta batalla por la memoria del conflicto continúa, el Centro Democrático partido liderado por el expresidente Álvaro Uribe como respuesta a los informes elaborados por la Comisión de la Verdad, ha publicado cartillas en el que niegan la responsabilidad de la fuerza pública en los asesinatos de civiles por el ejército, el cual se conoce como falsos positivos.

una temporalidad alternativa desplegada por etapas en una secuencia evolutiva, que inicia con las sociedades sin Estado, continúa con las sociedades esclavistas clásicas, el feudalismo basado en la servidumbre, el capitalismo fundado en el trabajo asalariado y finalmente, el último estadio de materialización de la libertad sobre la base del trabajo libre y asociado en el tiempo socialista. Frente al tiempo racial, Mills es claro en precisar que no es el tiempo de la raza humana en el planeta el que le interesa discutir, sino la «cronopolítica racial intra-humana», es decir, la emergencia de la raza como concepto en la historia de la humanidad. En su exposición hace referencia a las dos periodizaciones más relevantes frente a la raza. Una larga que se remite la antigüedad clásica y una corta que rastrea su emergencia con los acontecimientos que desencadenó la conquista de las Américas y que Enrique Dussel (2000) llama la Modernidad en su sentido mundial.<sup>8</sup> Desde la cronología corta la esclavitud moderna estuvo ligada al capitalismo (Williams, 1975), de ahí que resulte razonable hablar de capitalismo racial que logra su gran despliegue con las plantaciones en el Caribe con mano de obra africana esclavizada, bajo un sistema estructurado de acuerdos de crédito,<sup>9</sup> es decir, antes del sistema fabril con mano de obra asalariada en Europa (Bogues, 2020).

Mills en una pieza esclarecedora titulada “Racial exploitation and the wages of whiteness” (2004), detalla con precisión las características centrales del tiempo racial en la Modernidad, deteniéndose a analizar la explotación racial desde una perspectiva multidimensional, alumbrando un aspecto central del capitalismo racial, a saber, la transferencia directa e ininterrumpida de réditos que desbordan lo estrictamente monetario, fenómeno que W.E.B. Du Bois llamó salarios de la blancura o blanquitud. La blancura es una forma de estar e imaginar el mundo desde un pedestal revestido de normatividad, de personas que se piensan así mismas como blancas y que se relacionan con aquellos que imaginan como no-blancos desde una relación de superioridad que opera en todos los planos de la vida. Esta forma de estar-en-el-mundo fue configurada por un ego imperial/colonial moderno que se imaginó blanco dotando a este color de cualidades ontológicas excelsas frente al resto de la humanidad. El dispositivo de la blancura tiene la virtud de operar en doble vía. Mientras construye a los no blancos como inferiores, se construye a sí

<sup>8</sup> Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del «Sistema-mundo»). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el «lugar» de «una sola» *Historia Mundial* (Dussel 2000, p.46).

<sup>9</sup> Bogues ha señalado que las instituciones económicas ligadas a la deuda y al crédito fueron fundamentales en la trata de esclavos y la esclavitud moderna. Alrededor de la trata de esclavos se configuró una extensa red de acuerdos crediticios. Propietarios de barcos con sede en Bristol y Liverpool adquirían préstamos con facilidad bajo la expectativa de éxito en la venta de mercancía humana en el Caribe y el continente americano. «Este extenso sistema de crédito permaneció vigente durante mucho tiempo, de modo que cuando las fábricas de Manchester se conocieron en el siglo XIX como *cottonopolis*, se basaron en el sistema de crédito establecido por la trata atlántica de esclavos» (2020, p.158, traducción propia).

mismo como la humanidad pura. En este horizonte de sentido, en el mundo de la blancura, fueron los ojos de la blanquitud crearon al blanco y a los no blancos, logrando que las poblaciones expulsadas del color pureza, piensen e imaginen la existencia de gente blanca como la medida precisa de lo humano.

La blanquitud<sup>10</sup> en términos conceptuales permite analizar lo estructural y sistémico de la desigualdad racial, por poner en evidencia la manera en que los blancos —y en el contexto latinoamericano los blancos/mestizos— se «benefician de una variedad de arreglos institucionales y sociales que a menudo parecen (para los blancos/mestizos) no tener nada que ver con la raza» (Bush, 2004, p.5). Pero para que la blanquitud llegara a este grado de supremacía fue necesaria la explotación racial capitalista. De acuerdo con Mills la explotación racial, por ser un fenómeno de los albores de la Modernidad es más reciente que la explotación de género y la de clase, siendo históricamente contingente, es decir, pudo no haber existido. Para las razas subordinadas es un tipo de explotación que suele ser más intensa, prolongada y deshonrosa, producto de una degradación moral/ontológica/cívica a la que fue sometida y de la cual la blanquitud se usufructúa en todos los ámbitos al resultarle productiva.<sup>11</sup> La esclavitud, el exterminio, el despojo y explotación de comunidades indígenas y negras fue una catástrofe en todos los planos de la existencia para estas poblaciones racializadas, pero en el plano económico esto dejó un rezago abismal que devino estructural. Frantz Fanon lo percibió claramente cuando afirmó que «lo que divide al mundo es pertenecer o no a tal raza» (1963, p.23) y que las categorías infraestructura y superestructura del marxismo colapsan en el mundo colonial y agregaríamos «poscolonial»: *eres negro porque eres pobre y eres pobre porque eres negro*, la circularidad de la condena. De manera que el salario de la blancura tiene una dimensión estructural, es una suerte de plusvalor que excede lo económico y del cual han devengado las poblaciones blanco/mestizas históricamente. En un primer momento con la división racial del trabajo propia del mundo colonial y en la colonialidad contemporánea indirectamente, aunque de manera ininterrumpida. Esto independientemente

<sup>10</sup> Bolívar Echeverría propone una lectura sugerente sobre la blanquitud, aunque desde otras coordenadas, refiriéndose con este término, al *espíritu del capitalismo*, que encarna una subjetividad que, si bien se imagina en la fenotípica de las poblaciones de Europa nororiental, su fuerza se encuentra en ser una identidad cultural que se imagina como universal encarnando un ideal de lo humano. De acuerdo con el filósofo ecuatoriano, la blanquitud como identidad comienza a forjarse en el siglo XV sin cercos locales o nacionales por ser la identidad de la modernidad capitalista. Esta supraidentidad tiene la particularidad de que puede ser adquirida parcial o totalmente por personas que encarnen el *ethos capitalista* y actúen en consecuencia, aunque el reconocimiento como blanco dependerá del grado de blanqueamiento de acuerdo a los criterios del contexto (2010).

<sup>11</sup> Es importante precisar que explotación racial no es la misma desde que emergió de la mano del capitalismo racial, ni se despliega de manera homogénea en todos los contextos. La periodización y el análisis contextual son fundamentales para dar cuenta de la fenomenología de la explotación racial y para poder documentar el impacto de dicha explotación en las poblaciones racializadas que demandan reparaciones estructurales en sus luchas antirracistas.

de que exista población blanca en condiciones de precariedad similares a las poblaciones no-blancas/mestizas y de que puedan defender el argumento de la inexistencia de una injusticia racial por su experiencia personal. Clevis Headley (2004) problematiza cómo se conjura la blancura en el mundo a partir de sus metáforas desde la filosofía africana. La primera de ellas, *la blancura como normativa*, de la cual se desprenden tres registros. Desde el *sociológico* la blancura normativa consiste en imaginar el horizonte social de la blancura como lo normal. La blancura es imaginada como el deber ser de la conducta social, las buenas maneras. En el estallido social colombiano que inició el 28 de abril del 2021 con una gran movilización social en todo el país exigiendo reformas estructurales en las políticas sociales y en el modelo económico, se pudo evidenciar cómo un sector de la población que se hacía llamar la «gente de bien» y que suele vestir de blanco en sus apariciones públicas, cuestionaban a los manifestantes a los que se les solía racializar, estigmatizar y criminalizar por sus «formas» poco civilizadas e ilegítimas, en otras palabras, distantes de las formas de la blanquitud.

La normativa *cívica* ligada a la idea de «integración», donde no se cuestiona el papel de las instituciones en la perpetuación del salario blanco y del racismo estructural, poniendo sus expectativas y acciones en valores como la igualdad, racionalidad y objetividad que permitan construir una sociedad más justa sin distinguir etnoracial. Y la normativa *legal* que toma cuerpo en las legislaciones y en la política pública que han servido para beneficiar a los blancos-mestizos revestidas de universalidad y neutralidad, pero en desmedro de las poblaciones no-blancas desde el periodo colonial.<sup>12</sup> Es un tipo de normativa reacia a cualquier tipo de políticas diferenciales que pretendan resarcir a las víctimas de la injusticia racial. «La normatividad de la blancura, en este contexto, toma la forma de defender el daltonismo, la noción de que la sociedad no debe “ver” la raza» (Headley, 2004, p.95).

En lo que respecta a las metáforas económicas el concepto de *propiedad* ocupa

<sup>12</sup> Sobre este registro de la blanquitud como normativa legal, véase Charles W. Mills, (1997). *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

un lugar central, desde sus múltiples aproximaciones, como en el derecho, los bienes, lo biológico y el individuo. La propiedad es uno de los grandes

atributos de la blanquitud, desde la esclavitud, el blanco tenía el derecho de *propiedad* sobre los esclavizados negros. Mientras los negros esclavizados carecían de todos los registros de la propiedad, incluso de sí mismos. Esto fue plenamente identificado por los jacobinos negros de Haití y su Constitución de 1805. Su uso genérico al significante negro para aludir al ciudadano con plenitud de derechos, fue el primer acto de restitución normativa de la negrura y la eliminación de la blancura en tanto privilegio de la propiedad. Pese a esta excepcionalidad, la blanquitud siguió su curso en términos de conjurar la propiedad como inmanente de estas poblaciones haciéndose un valor atesorable,

una identificación que proporcionaba estatus que garantiza un trato diferencial positivo en un mundo a la medida de la blancura. A sí mismo Headley resalta dos expresiones de la blanquitud que se conectan con la *propiedad*, como lo es la *inversión posesiva* (Lipsitz) adscrito a formas de acumulación de riqueza y poder que pueden ser transferidas de manera intergeneracional entre blancos y el *contrato racial* (Mills) entendido como un tipo de pacto de dominación blanca propio de la sociedad moderna y su jerarquización de lo humano. El *contrato racial* tiene una dimensión tanto descriptiva como normativa y un carácter global. «El colonialismo era global, el colonialismo era coercitivo y el colonialismo era racial: un sistema de dominación blanca. E incluso si hoy nos encontramos en una época nominalmente poscolonial, todavía vivimos dentro de las estructuras de ventajas y desventajas planetarias ilícitas establecidas por este sistema» (Mills, 2017, p.71). Y, finalmente las metáforas psicológicas de la blanquitud ligadas a actos de *negación* que se expresan en el rechazo de aceptar la existencia de vivir en un orden social injusto marcado por la racialización. La negación en el registro de la blanquitud es un mecanismo de defensa psíquica exclusivo de la blancura que los ayuda a eximirse de responsabilidades y culpas frente a la injusticia encarnada en los no blancos. Ahora bien, hay un tipo de relacionamiento complejo de los blancos con la blanquitud dado que se le suele afirmar y negar. De ahí que sea importante hacer la distinción entre los blancos conjuradores y hacedores del mundo blanco como factibilidad histórica y los que afirman performáticamente la blancura contribuyendo a la perpetuación del mundo blanco, aunque nieguen la blancura como diseño del mundo.

El tiempo de la Modernidad solipsista intraeuropea es el tiempo de la blanquitud. Una temporalidad imperial eurocentrada que construyó su origen mitológico en el siglo XVIII ligado a una secuencia artificiosa que inicia con Grecia, continúa con Roma y desemboca en Europa<sup>13</sup>. Cabe señalar que la emergencia de blancura construye una exterioridad que serán las poblaciones no-blancas siendo los indígenas de las Américas y los esclavizados africanos los no-blancos radicales. El

<sup>13</sup> Sobre el origen de la mitología europea véase Dussel (2000).

historiador Martin Bernal en su trilogía *Atenea negra* mostró cómo se construyó el origen de la civilización occidental y nos permite entender cómo la cultura europea se blanqueó a sí misma a partir del cuestionamiento del *modelo ario* que sostenía que la cultura griega surge de la conquista de tribus provenientes desde el norte del mar Egeo que hablaban una lengua indoeuropea y que al no tener mayor conocimiento de ella nombraron *prehelenos*. Esta tesis fue tomando forma entre los años treinta y cuarenta del siglo XIX desplazando al *modelo antiguo* que argumentaba que los grupos humanos que antecedieron a los griegos habitaban el litoral del Egeo fueron hostigados e invadidos por los egipcios y fenicios perturbando su vida pacífica.

De acuerdo con el *modelo antiguo* fueron las intervenciones fenicias y egipcias quienes aportaron notablemente en el desarrollo de las artes e innovaciones técnicas. Frente a estas dos posturas Bernal opta por un modelo intermedio que llamó *modelo antiguo revisado* en el que reconoce que el griego es una lengua indoeuropea, pero argumenta que existieron influencias culturales provenientes del Asia y África. Lo que resulta inquietante y revelador del trabajo de Bernal en su pesquisa historiográfica del contexto en el que se da el abandono del *modelo antiguo* por el *modelo ario* fue que no obedecieron a cambios de paradigmas científicos o avances disciplinares propiamente.<sup>14</sup>

Cuatro fenómenos sociales ayudan a entender este viraje. 1) el establecimiento del paradigma del progreso; 2) el triunfo del romanticismo; 3) el reavivamiento del cristianismo; y 4) el racismo (Bernal, 2003, p. 9). En el siglo XVIII emerge el concepto de progreso y Grecia desplaza a Egipto como el gran referente civilizatorio, la «juventud» griega se impone frente a la «senilidad» egipcia; el romanticismo elogia las pequeñas sociedades como Grecia y Escocia frente a las grandes civilizaciones de Egipto, Roma y China celebradas por los ilustrados; la aristocracia francesa abraza fervorosamente el catolicismo y en los países protestantes la aristocracia incorpora los valores de la burguesía en ascenso; pero el evento más determinante de todos los anteriores fue el «racismo científico», el corpus ideológico sobre el cual se soporta el *modelo ario* hasta la primera mitad del siglo XX.

En este contrapunteo entre blanqueamiento de Occidente —el cual puede leerse como la consumación de la blanquitud que inicia con las conquistas de

<sup>14</sup> De acuerdo con Bernal «el desciframiento de la escritura cuneiforme, la arqueología del Egeo de la Edad de Bronce y la aceptación por parte de los clasistas de la escritura jeroglífica acontecieron en los años cincuenta del siglo XIX, dos décadas después de haber sido desechado el *modelo antiguo* por los especialistas» (Almanza, 2018, p.28).

las Américas— y la expulsión de la diferencia, Bernal rastrea la relación entre el racismo, la esclavitud y la negrura, recurriendo a St. Clair Drake quien cuestiona la hostilidad y el miedo a lo negro (oscuridad) como un

universal de lo humano, evidenciando que esta suerte de fobia negra no existió en el Antiguo Egipto o la Grecia de Homero.

De acuerdo con Drake las referencias hostiles frente a la oscuridad empiezan a manifestarse en el siglo V. a.C., con el despliegue del Imperio persa en su asociación del bien con la luz y el mal con la oscuridad (Almanza Hernández, 2016). Pero es en la expansión colonial moderna que el negro se vuelve un color y las referencia en torno a la oscuridad y la claridad se volvieron atributos de identidades incorporando imaginarios y significados previos (Santos, 2021).

Es importante precisar que, en la historia de Occidente, ni Antigüedad ni en la Edad Media el color blanco representaba el ideal de lo humano, por el contrario, se admiraba una mixtura equilibrada de colores que representaba la medida en lo

moral, la salud y la conducta. De hecho, el color era visto como variable por estar ligado a humores. Esto va a cambiar drásticamente con la experiencia imperial y colonial europea en las Américas. Europa se vuelve blanca porque racializa a los esclavizados indígenas y africanos desde el siglo XVI y se consolida una clasificación en el cual el color servía como evidencia fáctica para determinar origen, humanidad y raciocinio en el siglo XVIII. No obstante, relacionado con la blancura el color no solo era el único indicador asociado a la piel. En tanto categoría social certificar la blancura requería evidenciar ciertas cualidades como *calidad* y *limpieza*. En la sociedad colonial era indispensable tener una buena reputación que pudiese ser testificada por la comunidad blanca y «no tener raza» es decir, no tener a indios, negros, musulmanes, judíos y sus mixturas en su genealogía (Hering Torres, 2007). Entre los siglos XVII y XVIII la blancura determina las formas correctas de ser y comportarse de la elite criolla. Un tipo de *habitus* que los acercaba a los ideales de blancura de los colonizadores y los distanciaba de los otros coloniales (Castro-Gómez, 2005). Un aspecto importante a mencionar en los Andes colombianos es el desplazamiento paulatino de la categoría de mestizos por la de blancos en el siglo XIX. La palabra blanco deja de ser un término alusivo a un color de piel y se convierte en un concepto que detenta prestigio, poder adquisitivo y valores morales (López Rodríguez, 2019).

### **La des-mitificación de la blanquitud y des-petrificación negra**

Achille Mbembe se refiere a la trampa de la blanquitud para hacer alusión a su devenir mítico y a sus pretensiones de blanquear el mundo, logrando tal eficacia cuando se muestra como omnipresente, sin un afuera ni fisuras. La cronopolítica de la blanquitud entonces, produjo una infraestructura, una materialidad que se disemina en la monumentalización de los espacios públicos tanto en centros imperiales como en el sur global, cumpliendo una función política y estética de *presencias* de colonizadores, esclavistas y héroes nacionales a quienes se les petrifica e inmortaliza blanqueando la experiencia espacial de lo público. Los monumentos hacen parte de una narración que conjura una «comunidad imaginada», que mistifica una identidad colectiva «nacional» constreñida a unos referentes trascendentes. Sebastián Vargas Álvarez se refiere a los monumentos como tumbas sobre el cual «se congrega el colectivo para participar en los rituales conmemorativos en los cuales se refrenda, o se puede cuestionar e impugnar la identidad» (2021, p.20). El siglo XIX es el siglo de la monumentalización conmemorativa de la blanquitud, pues trascienden los espacios de las naciones colonizadoras y sus territorios coloniales y se instauran en el mundo formalmente postcolonial.

Para el caso latinoamericano las elites criollas y los políticos republicanos no consideraron relevante en muchos casos renombrar las ciudades fundadas por colonizadores y, por el contrario, emplazaron monumentos conmemorativos con sus figuras. Sobre la consistencia monumental forjada en piedra, bronce, mármol,

hierro, Vargas Álvarez muestra su vínculo con un deseo de perpetuidad solemne, tanto por el pasado que evoca, como por el estatus de obra de arte en el que se encuentra inscrito (2021), de ahí a que sea políticamente correcto protegerlas y conservarlas, a veces a priori en tanto patrimonio, pues en muchos casos se desconocen las vidas de estos personajes inmortalizados.

La noción fanoniana de petrificación recientemente desempolvada por Douglas Ficek nos resulta de gran utilidad para entender lo que ocurre con la blancura de los monumentos y a las intervenciones que son objeto por parte de movimientos antirracistas. De acuerdo con Ficek la petrificación es «una estasis sociocultural contraproducente que impide tanto los esfuerzos anticoloniales, como los decoloniales, y así mismo el proyecto de humanización» (2020, p.50). Fanon emplea los términos petrificación y petrificado para aludir al campesinado rural en *Los condenados de la tierra* (1963), en dicha obra se refiere al mundo de la colonización como un *mundo petrificado*, a la *petrificación del campo* y la *petrificación* de las personas que desemboca en un estancamiento cultural. De acuerdo con Fanon, los nativos y campesinos argelinos han sido petrificados por el sistema colonial al refugiarse en los mitos y encontrar ahí sentido y justificación ante la injusticia colonial. Dice Ficek:

A pesar de todo, «petrificación» viene del verbo latín *petrificare*, que literalmente significa «convertir algo en piedra». *Petra* significa piedra en latín; en las ciencias físicas sabemos que una petrificación ha ocurrido cuando una masa orgánica se ha transformado en roca como resultado de la sustitución de celulosa por sílice. Lo orgánico se vuelve inorgánico; lo dinámico se vuelve estático. (2020, p.51)

El mundo colonial es el lugar donde operan las tecnologías de cosificación y la petrificación a partir de una violencia sistemática dirigida a la humanidad de los colonizados. Vidas cautivas y torturadas sumidas en un miedo petrificante a través de un estado permanente de violencia e intimidación cotidiana, con el único fin de domesticar subjetividad y reducir las a piezas sin agencia en el mundo. Ficek apoyado en el concepto de *mala fe* y el *espíritu de la seriedad* de Sartre, reflexiona sobre la manera monstruosa como se vive en el mundo colonial las negaciones frente a la libertad y la responsabilidad. Aquí la petrificación es la institucionalización del pensamiento serio. Porque la seriedad es la actitud pasiva frente al mundo y el orden de las cosas.

Para Sartre el hombre serio escoge de manera libre serlo, no desea hacerse cargo de pensar temas profundos relacionados con las libertades y el papel de las instituciones, lo cual implicaría reconocer las injusticias vigentes y los privilegios que detenta en algunas circunstancias. Ficek muestra justamente cómo este *ethos serio* es el que se despliega con la petrificación, en sus palabras: «Los nativos serios, los nativos a quienes se les ha petrificando exitosamente, no cuestionan, ni resisten

al mundo colonial y sus significados, ni a sus instituciones o sus límites» (2020, p.56). Pero a diferencia de la descripción de Sartre, en el mundo colonial, la regla es la imposición violenta de la seriedad, más que una escogencia autónoma. Pese a todos los esfuerzos la mitificación permanente de la blanquitud produce una petrificación inestable expuesto a la agencia de seres humanos que reaccionan frente al devenir blanco del mundo.

Siguiendo a Vallega (2021) podemos entender esta negrura que se toma las calles y las plazas en términos de una conciencia cultural que emerge desde una experiencia de encuentro y descubrimiento prerracional con una realidad fenomenológica hostil. Por su parte, Achille Mbembe (2016) ha descrito tres momentos del ensamblaje arbitrario entre negro y la raza que resultan pertinentes para delinear una cronopolítica ligada a la conciencia negra. El primero de ellos, relacionado con el secuestro y la esclavización de africanos durante la trata atlántica del siglo XV al XIX. En este periodo, se gesta la mayor empresa deshumanizadora de poblaciones de toda la historia de la humanidad. Humanidades convertidas en objeto, mercancía y monedas de cambio, reclusos en recintos donde impera la tortura y la muerte.

Un segundo momento, a finales del siglo XVIII caracterizado por la aparición de la voz negra a partir de la escritura y articulación de un lenguaje crítico cuestionando la institución de la esclavitud desde el horizonte moral de los blancos. En este periodo que se extiende hasta finales del siglo XX, se encuentran las revueltas de los esclavizados, la Revolución haitiana, las luchas abolicionistas, la descolonización en el continente africano, el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos y el fin de apartheid en Suráfrica.

Y un tercer momento, el actual, que inicia con el siglo XXI caracterizado por las nuevas tecnologías digitales, la economía financiera, los complejos militaristas y la privatización del mundo de la vida. Para el filósofo camerunés el tiempo que inaugura el neoliberalismo es aquel dónde se da la fusión entre capitalismo y animismo. Esta articulación contemporánea tiene implicaciones de gran calado en nuestra idea sobre la raza y el racismo, pues si bien en los albores del capitalismo racial la población esclavizada era de origen africano por razones estrictamente económicas, hoy dicha fusión tiende a devorar gran parte de la humanidad superexplotada y empobrecida del planeta. Mbembe nombra a este fenómeno inaudito el *devenir-negro del mundo*.

Negro deja de ser la palabra de asignación exclusiva a poblaciones esclavizadas de piel oscura de origen africano y sus descendientes, para volcarse en el siglo XXI sobre gran parte de humanidad condenada por las novísimas formas de acumulación del capital. Este actualizado ensamblaje que se despliega con el neoliberalismo contemporáneo es condición de posibilidad de que los seres humanos devengan entes animados, datos digitales y códigos. Pese a estas nuevas formas en que se despliega el dispositivo neoliberal y su tendencia a subhumanizar a gran parte de

la población del mundo, al mismo tiempo que lo blanquea imponiendo solo una manera de habitarlo, la negrura en tanto liberación desestabiliza esta articulación contingente entre negro-raza descrita por Mbembe.

Lewis Gordon, por ejemplo, ha descrito cuatro tipos de conciencia que escapan de la arbitrariedad blanca y sus delirantes proyecciones. La primera de ellas, creada por la blanquitud, versa sobre la conciencia de ser una «raza». La segunda, son las diversas perspectivas englobadas en lo que se suele nombrar como la experiencia negra. La tercera, aquella que se revela cuando la blanquitud no acecha los espacios cotidianos. Y, por último, aquella que recoge todas las anteriores y se vuelca a la arena política, convirtiéndose en un movimiento de conciencia negra producida por gente negra (2022). Este tipo conciencia politizada a nivel global es uno de los movimientos que estremece la apacible existencia de los monumentos de la blanquitud. No es casual que sean hombres blancos involucrados con la trata trasatlántica, el colonialismo y los herederos reproductores de estos legados (Araujo 2020a) los monumentos que son derribados e intervenidos por la reciente ola iconoclasta y antirracista detona con el asesinato de George Floyd en Minneapolis el 25 de mayo de 2020 y junto a la plataforma del movimiento Black Lives Matter logra conectar con luchas localizadas dando una dimensión global a las manifestaciones antirracistas y a la solidaridad racial.

En el 2020 las estatuas son sacudidas por un sismo social de gran escala y despiertan de su sueño eterno. En Amberes y Gante manifestantes derraman pinturas en las estatuas del genocida rey Leopoldo II de Bélgica obligando a las autoridades a retirarlas. En París la estatua del impulsor del Código Negro y ministro del rey Luis XIV Jean-Baptiste Colbert fue manchada con pintura roja acompañado de la inscripción «negrofobia de Estado». En Bristol ciudad portuaria que se enriqueció con el comercio de esclavos derriban la estatua de uno de sus más insignes representantes del siglo XVII Edward Colton arrastrándola y arrojándola al río Avon. En São Paulo policías custodian estatuas de los *bandeirantes* (descendientes de colonizadores portugueses) por el temor de ser destruidas por manifestantes que cuestionan el mito blanco paulista por ser racista y celebratorio del colonialismo. En Lisboa, la estatua del padre jesuita António Viera fue intervenida con aerosol rojo y marcada con la palabra descoloniza. En Nueva Zelanda retiran la estatua del inglés John Hamilton asesino de maoríes y despojador de tierras. En Estados Unidos decapitan a Cristóbal Colón y sacuden la monumentalidad confederada que celebra la supremacía blanca mientras evoca el régimen esclavista. En el estallido social colombiano de 2021, en una muestra de indignación total frente a las injusticias del presente, estatuas coloniales y republicanas son derribadas e intervenidas por manifestantes que reclamaron cambios de fondo.

Estatuas coloniales y conmemorativas fueron derribadas e intervenidas en Colombia: Cristóbal Colón (Barranquilla), monumento a la Raza y el Mestizaje (Neiva), Diego de Ospina y Medinilla (Neiva). Los indígenas misak derribaron

las estatuas de Sebastián de Belalcázar (Cali) y Gonzalo Jiménez de Quesada (Bogotá) e intentaron tumbar la de Cristóbal Colón e Isabel la Católica (Bogotá) pero fracasaron por un gran operativo policial. Estatuas republicanas como la de Simón Bolívar (Taminango), Francisco de Paula Santander (Popayán), Misael Pastrana Borrero (Huila), Rodrigo Lara Bonilla (Huila), Gilberto Alzate Avendaño (Manizales). Este año en San Juan de Puerto Rico derribaron la estatua de Juan Ponce de León horas antes del arribo del rey de España Felipe VI.

Frente al debate en torno a las intervenciones y el desmonte de la monumentalización colonial y sus continuidades, la historiadora Ana Araujo discute alrededor de dos argumentos comunes y problemáticos en defensa de los monumentos confederados en los Estados Unidos, que resultan sugerentes para pensar otras experiencias. *El primero, que el desmonte de los monumentos no cambia la historia.* El problema es que estos monumentos surgen justo en la vigencia de las leyes segregacionistas Jim Crow, cuando era habitual la muertes de personas negras por linchamientos públicos, el amedrentamiento cotidiano, la exclusión de muchos lugares por ser exclusividad de los blancos y no tenían derecho a votar. *El segundo, la esclavitud no es una novedad y ha existidos en todas partes.* Araujo ilustra el argumento así: «¿La gente derribará las pirámides de Egipto y la Acrópolis de Atenas en Grecia porque fueron construidas gracias al trabajo de los esclavos?» (Araujo, 2020b).

La esclavitud moderna no tiene parangón en la historia. En la esclavitud griega y egipcia, el color no fue un atributo clasificatorio determinante, eran personas cautivas por guerras o vendidos en calidad de esclavos como pena judicial y constituían una pequeña parte de la población. Mientras que, en la esclavitud moderna, las fuentes más conservadoras estiman que al menos 12.5 millones de personas fueron secuestradas y esclavizadas en cuatro siglos de trata trasatlántica, cosificadas como mercancías productoras de mercancías en el capitalismo racial que se gesta en este comercio triangular. Algo nuevo surgió con la conquista, es tal su impacto que algunos autores piensan en ella como el principio organizador y de la historia moderna (Añón & Rufer, 2018) o como la im-plantación de un proyecto civilizatorio (Almanza, 2016). En cualquiera de los dos casos podemos afirmar que la reacción airada e iconoclasta que presenciamos en tan variados contextos, es el síntoma de un problema estructural y civilizatorio que reclama cambios radicales que involucran, por supuesto el orden espacial, el espacio público que celebra y entrona la blanquitud.

Bajo una perspectiva de calado civilizatorio Sabelo Ndlovu-Gatsheni<sup>15</sup> analiza un importante antecedente de las luchas antirracistas globales, conocido bajo la consigna *Rhodes Must Fall* (RMF) en Sudáfrica (2016). Este movimiento

<sup>15</sup> Ndlovu-Gatsheni ofrece una lectura sugerente sobre el RMF, pensándolo como una expresión de la crisis civilizatoria de la modernidad euroestadounidense en el marco de la historia de las protestas africanas desde la segunda mitad del siglo XX (2016).

surge como una demanda estudiantil que reclamaba el retiro de la estatua de Cecil Rhodes (1853-1902) empotrada en el campus de la Universidad de la Ciudad del Cabo (UCT) en marzo de 2015. Rhodes fue uno de los hombres más ricos de África a finales del siglo XIX. Cumplió un papel protagónico en la expoliación de oro y diamantes en la hoy Sudáfrica, logrando combinar sus éxitos empresariales con su ferviente servicio al imperialismo británico en la Colonia del Cabo. Lo que al principio parecía ser un reclamo legítimo pero incómodo para las autoridades universitarias, teniendo en cuenta lo que representa Rhodes en torno a los valores civilizatorios de la blanquitud incluido su lado perverso, el colonialismo desde sus prácticas de despojo, explotación, opresión y muerte de las poblaciones nativas, se convirtió en un movimiento con aspiraciones descolonizadoras de la universidad misma y la sociedad: «justicia cognitiva; cambio de currículo; desmantelamiento de símbolos ofensivos coloniales o del apartheid; derecho a la educación gratuita, relevante y de calidad; libertad cultural; y cambio total de la idea misma de universidad, de su pedigrí occidental (“la universidad en África”) a la “universidad africana”» (Ndlovu-Gatsheni, 2016, p.195).

Las protestas en torno a la presencia de Rhodes en el campus universitario, les permitió a los estudiantes llevar la discusión de la economía simbólica de la blanquitud, en lo que respecta a liberar los espacios de la huella ignominiosa del colonialismo y hacerlos verdaderamente democráticos, a registros que involucran transformaciones estructurales frente al conocimiento que se imparte, el modelo de estudiante, el acceso a la educación y liberar la cultura de paradigmas excluyentes (Ndlovu-Gatsheni, 2016). Sobre RMF Mbembe introduce unas reflexiones clave sobre la relación entre la caída del monumento de un corsario del siglo XIX y la universidad del siglo XXI, señalando la necesidad de desprivatizar y rehabilitar el espacio público, cambiando los nombres y la iconografía que naturalizó la humillación sobre la base de una ideología supremacista, pero acompañado de la democratización del acceso a la universidad y de transformaciones sustanciales de estas instituciones en lo que respecta a su horizonte eurocentrado del conocimiento (2020). Frente a la pregunta de: ¿qué hacer con los monumentos que representan la monumentalidad blanca? Mbembe sugiere la creación de una nueva institución parque-cementerio en el que estas piezas hagan parte de otra narrativa despojada de su solemnidad: «donde las personas que pasaron su vida vilipendiando todo lo que significa el apelativo *negro* se les diera un descanso, ponerlas a descansar en esos nuevos lugares nos permitiría a su vez avanzar y recrear el tipo de espacios públicos nuevos que requiere nuestro proyecto democrático» (2020, p.414).

## Cronopolítica de la negrura y la reparación del mundo de la blanquitud

Dentro de esta cronopolítica de la negrura, las luchas por las reparaciones tienen un sitio espacial que estimula nuestra *imaginación radical*<sup>16</sup> sobre la necesidad de reparar al mundo de la blanquitud y su monumentalidad blanca. Araujo ha mostrado que las exigencias de reparación han sido constantes desde el siglo XVIII, esclavizados y libres de color desarrollaron reflexiones y las divulgaron en correspondencias, panfletos, demandas judiciales y discursos en todas las lenguas imperiales haciendo explícito lo consiente de ser víctimas de una empresa inmoral. En las últimas tres décadas producto de estas demandas históricas<sup>17</sup>, hemos presenciado la aparición de monumentos y memoriales en los centros imperiales y en el sur colonizado alusivos a la historia de la esclavitud que podrían pensarse como acciones encaminadas al desmantelamiento de la blanquitud. Sin embargo, las iniciativas son minúsculas, por sí mismas, para subsanar los estragos de este pasado que se perpetúa en el presente. Contrario a ello, estas obras que yacen en los espacios públicos se convierten en evidencia de una deuda sin zanjar, piezas simbólicas necesarias pero insuficientes al no estar acompañadas de reparaciones económicas y materiales necesarias para desestabilizar la injusticia racial estructural.

Desde la Conferencia de Durban (2001) contra el racismo y su reconocimiento de la esclavitud como un crimen de lesa humanidad, las demandas por reparaciones integrales han tomado nuevo aliento (Araujo, 2017). La Comunidad del Caribe (Caricom) en julio de 2013 empezó a discutir las reparaciones por el genocidio nativo y la esclavitud, creando una Comisión de Reparación regional y comités nacionales de reparación, encaminadas a «establecer el fundamento moral, ético y legal para el pago de reparaciones por parte de los gobiernos de todas las antiguas potencias coloniales y las instituciones pertinentes de esos países, a las naciones y pueblos de la Comunidad del Caribe por los crímenes de lesa humanidad del genocidio nativo, la trata transatlántica de esclavos y un sistema racializado de esclavitud».<sup>18</sup> La Comisión de Reparación (CRC en inglés) bajo este fundamento, formuló un plan de 10 puntos de justicia reparadora, en el siguiente orden: 1) *Disculpa formal completa* donde se asuman la responsabilidades frente a los delitos cometidos; 2) *Repatriación* para los descendientes de esclavizados así lo consideren con plena ciudadanía y programas de reintegración comunitaria; 3)

<sup>16</sup> Anthony Bogues concibe la imaginación radical como una política que opera bajo dos movimientos. El primero, descodificando los códigos del poder, en términos de una búsqueda por hallar los mejores recursos interpretativos y críticos para leer el presente. El segundo, la construcción de libertad como un fin en sí mismo, como contingencia, como liberación incesante (Bogues, 2010).

<sup>17</sup> Elisabeth Cunin (2020) ha analizado recientemente dos demandas de reparación en Colombia desde canales jurídicos que desembocaron en respuesta de la Corte Constitucional. El primero de ellos, una demanda de inconstitucionalidad de la ley de abolición de la esclavitud que dio pie al Fallo C-931/09. El segundo una acción de tutela en defensa del derecho de propiedad resultado de una compensación de la esclavitud T-601/16.

<sup>18</sup> Tomado de la página oficial: <https://caricomreparations.org/about-us>

*Programa de desarrollo de pueblos indígenas* por el genocidio y despojo que fueron sometidos; 4) *Instituciones culturales* como museos y centros de investigación que sirvan de dispositivos pedagógicos frente a la comprensión de este crimen de lesa humanidad; 5) *Crisis de salud pública*, los afrocaribes producto de la violencia física y psicológica como legados de la esclavitud y el colonialismo sufren masivamente de hipertensión y diabetes tipo B, lo cual requiere de inversión en ciencia, tecnología y recursos financieros; 6) *Erradicación del analfabetismo* concentrado en la población afrodescendiente e indígena producto de la discriminación etnoracial; 7) *Programa de conocimiento africano* para reconstruir los lazos y vínculos truncados a través de intercambios culturales, educativos, artísticos, religiosos y empresariales; 8) *Rehabilitación psicológica* basado en un enfoque de justicia reparadora que permita la sanación y la reconstrucción de lazos comunitarios; 9) *Transferencia tecnológica* que permita reducir el rezago tecnológico; 10) *Cancelación de las deudas* a los gobiernos imperiales que se siguen enriqueciendo a costa de sus antiguas colonias sin asumir las responsabilidades históricas de su rezago.

El 20 de julio de 2021 el presidente de Caricom y primer ministro de Barbuda y Antigua Gaston Browne publicó un corto comunicado en el que celebra los avances del movimiento por la justicia reparadora en el Caribe y Estados Unidos, subrayando la fuerza global que adquirió el movimiento Black Lives Matter gracias a su gran despliegue mediático, y exhorta a los Estados europeos implicados en la colonización de la región a sentarse con la Comunidad del Caribe a discutir las reparaciones. Estas iniciativas alrededor de las reparaciones han alcanzado un alto vuelo adquiriendo cada vez más una mayor resonancia en los centros imperiales. La CRC de Caricom viene liderando desde el 2013 en la región la discusión en torno a las reparaciones, estableciendo los fundamentos morales, éticos y legales para su pago.

Siguiendo una tradición radical de la afroreparaciones que conecta el movimiento afroestadounidense y el afrocaribe, Agustín Lao-Montes ha mostrado cómo la justicia reparativa y la justicia descolonial se articulan desde una visión radical de las afroreparaciones:

en la medida en que las desigualdades persistentes —económicas, geopolíticas, raciales, sexuales, epistémicas— que componen la colonialidad del poder inscriben el pasado en el presente e implican formas sistémicas de violencia —genocidios, desplazamientos masivos, destrucción ecológica, deshumanización— que requieren tanto medidas inmediatas de retribución como cambios fundamentales. La justicia reparativa debe constituir una de las estrategias claves para descolonizar el patrón de poder global, de crear maneras de transformar el orden mundial presente, que es producto de más de 500 años de dominación y explotación, en fin, de hacer «justicia histórica». (2020, p.375)

Desde las perspectivas radicales de las luchas ético-políticas por las afrorreparaciones, estas detentan una amplitud que excede en su impacto a las poblaciones afrodescendientes. En otras palabras, las afrorreparaciones radicales y descoloniales se piensan como condición de posibilidad para la descolonización del mundo. En esta dirección encontramos el trabajo de Olúfémi O. Táíwò *Reconsidering Reparation* (2022), que sin desconocer la importancia de iniciativas que abogan por un pago financiero, los ingentes esfuerzos del CRC por formular unas demandas por una reparación integral, comparte la necesidad de cambios sustanciales en las instituciones estatales, la representación política, el diseño de políticas dirigidas a brindar mayor autonomía a las poblaciones racializadas e históricamente empobrecidas con apoyo a proyectos económicos destinados a la vida comunitaria y a su vez intervenir en la infraestructura simbólica de los monumentos que reproducen la ideología racista a escala global. Pero Táíwò da un paso más audaz para pensar la reparación desde una perspectiva sistémica y global, al que llama una *reparación en construcción*, que intenta conectar el pasado y el futuro, dando cuenta del devenir de las acciones reparadoras que, en nuestro lenguaje adoptado, hacen parte de la cronopolítica de la negrura, como lo fueron los movimientos anticoloniales africanos que tenían una perspectiva global, confrontando al sistema colonial en sus propios contextos, pero también imaginando e intentando edificar un nuevo orden mundial más justo.

Táíwò llama a este fenómeno que muchos activistas y académicos negros identificaron, ya sea como mundo o como proyecto civilizatorio, *imperio racial global*, a un tipo de sistema social de dimensión planetaria que se forjó con la articulación de la esclavitud transatlántica y el colonialismo moderno el cual crea y ordena al mundo en lugares y habitantes dentro de un esquema de distribución de ventajas y desventajas sociales que tienden a ser acumulativas. De manera que el *imperio racial global* edificó el mundo y el tiempo del presente, donde la catástrofe climática nos tiene al borde de la extinción como especie, de ahí lo indispensable de un proyecto reparador y hacedor de mundos desde una redistribución justa y democrática que rompa con el orden actual de ventajas y desventajas que han condenado a gran parte de la humanidad. Es decir, si algo hay que reparar es justamente el mundo y crear un nuevo mundo desde otro horizonte de sentido.

El desmonte de la monumentalidad blanca implica eso que Ruth Gilmore (2018) nombra geografía abolicionista, que parte de la idea de que la libertad es un lugar que debe ser construido por seres humanos con imaginación radical y echando mano de los recursos materiales disponibles, lo cual es una tarea pendiente, al igual que la liberación negra y la descolonización, pues el pasado no puede abolirse, pero las jerarquías racializadoras, el despojo y exclusión deben caer junto a la monumentalidad blanca que legitima ornamentalmente estas injusticias. Parafraseando a Césaire estos tiempos, al igual que los tiempos de la colonización

y la conquista, no se pueden conjugar con los verbos del idilio, pero mejores lecturas e intervenciones críticas del presente pueden permitir conjugar otros tiempos más allá de la blanquitud.

## Referencias

Almanza Hernández, R. (2016). La im-plantación civilizatoria moderna colonial capitalista en las Américas y lo Caribe como significante flotante. En J. G. Gandarilla (Coord.). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para redescubrir la modernidad* (pp.61-98). México: Akal/Inter Pares.

Álvarez, S. V. (2021). *Atacar las estatuas: vandalismo y protesta social en América Latina*. Bogotá: La Sorda.

Añón, V. & Rufer, M. (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa*, 29, 107-131. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>

Araujo, A. L. (23 de junio de 2020a). Toppling monuments is a global Movement. And it works. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/outlook/2020/06/23/toppling-monuments-is-global-movement-it-works/>

Araujo, A. L. (07 de julio de 2020b). Pro-slavery monuments don't preserve history I opinion. They preserve racism. *Newsweek*. <https://www.newsweek.com/pro-slavery-monuments-dont-preserve-history-they-preserve-racism-opinion-1515807>

Araujo, A. L. (2017). *Reparations for slavery and the slave trade: a transnational and comparative history*. Oxford: Bloomsbury Publishing.

Bernal, M. (2003). Raza, clase y género en la formación del modelo ario de los orígenes griegos. *Criterios*, 34, 5-28.

Bogues, A. (2020). How Much Is Your African Slave Worth? *Differences*, 51(3), 156-168. <https://doi.org/10.1215/10407391-8744567>

Bogues, A. (2010). *Empire of Liberty. Power, Desire, and Freedom*. Hanover-London: University Press of New England.

Bush, M. (2004). Race, ethnicity, and whiteness. *Sage Race Relations Abstracts*, 29(3/4), 5-48. <https://doi.org/10.1177/0307920104050563>

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Cunin, E. (2020). ¿Reparar la esclavitud en Colombia? Movilización del derecho en un contexto multicultural. *Revista Colombiana de Antropología*, 51, 49-69. <https://orcid.org/0000-0003-3988-5435>

- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (pp.41-54). Buenos Aires. Clacso.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Fabian, J. (2019). *El tiempo y el Otro*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ficek, D. (2020). Monstruosidad colonial: Fanon y el problema de la petrificación. En R. Almanza & V. Pacheco (Eds.). *Teorizando desde los pequeños lugares* (pp.49-64). Santa Marta: Unimagdalena.
- Gilmore, R.W. (2018). Geografía abolicionista y el problema de la inocencia. *Tabula Rasa*, 28, 57-77. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.3>
- Gordon, L. R. (2022). *Fear of Black consciousness*. London: Penguin.
- Headley, C. (2004). Delegitimizing the normativity of “whiteness”. A Critical African Philosophical Study of the Metaphoricity of “Whiteness”. En G. Yancy (Ed.). *White looks like. African American philosopher the whiteness question* (pp.25-54). New York: Routledge.
- Hering Torres, M. (2007). Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración. En C. Rosero-Labbé & L.C. Barcelos (Eds.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (pp.113-162). Bogotá: Centro de Estudios Sociales/Universidad Nacional de Colombia.
- Laó-Montes, A. (2020). *Contrapunteos diaspóricos: cartografías políticas de nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- López Rodríguez, M. (2019). *Blancura y otras ficciones raciales en los Andes colombianos del siglo XIX*. Madrid-Frankfurt: Vervuert.
- Mbembe, A. (2021). Descolonizando el conocimiento del archivo. Una reflexión desde Sudáfrica. En B. S. Santos & M. Meneses (Eds.). *Conocimientos nacidos en las luchas* (pp.441-436). Ciudad de México: Akal.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Ned ediciones.
- Mills, C. (2020). The chronopolitics of racial time. *Time & Society* 29(2), 297–317. <https://doi.org/10.1177/0961463X20903650>
- Mills, C. W. (2017). Philosophy and the Racial Contract. En N. Zack (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy and Race* (pp.65-76). Oxford Handbooks. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190236953.013.4>
- Mills, C. W. (2004). Racial exploitation and the wages of whiteness. En G. Yancy (Ed.). *White looks like. African American philosopher the whiteness question* (pp.87-106). New York: Routledge.

Ndlovu-Gatsheni, S. (2016). El movimiento estudiantil «Rhodes debe caer» (Rhodes Must Fall): las universidades sudafricanas como campo de lucha. *Tabula Rasa*, 25, 195-224. <https://doi.org/10.25058/20112742.81>

Santos, B. S. (2021, 8 de mayo). La política del color: el racismo y el colorismo. *ILSA*. <https://ilsa.org.co/2021/05/la-politica-del-color-el-racismo-y-el-colorismo/>

Vallega, A. (2021). *Tiempo y liberación. Exordio a pensamientos libertarios, vivenciales y decoloniales*. México: Akal.

Williams, E. (1975). *Capitalismo y esclavitud*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Wynter, S. (1992). No Humans Involved: An Open Letter to My Colleagues. *Voices of the African Diaspora*, 8(2), 13-16.

Zerubavel, E. (2003). *Time maps: Collective memory and the social shape of the past*. Chicago: University of Chicago Press.