

# Sin Justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial

AGUSTÍN LAO - MONTES

## Resumen

Este texto ubica el patrón de poder colonial como forma de dominación histórica por parte de Occidente sobre otras regiones del planeta y se desarrolla en las respuestas de los grupos subalternizados a este sistema de opresión, en especial en las del movimiento afrodescendiente de Sur, Centro y Norteamérica. En él se explicará cómo el racismo se convirtió en el eje de las políticas imperiales y de los Estados nacionales, pero también, a la vez, en la plataforma de los movimientos por la justicia racial, de las luchas modernas por la igualdad y la libertad en busca de la descolonización del poder. El documento argumentará que, como respuesta a las políticas de dominación, las afroreparaciones deben estar sustentadas en una política de memoria de la esclavitud, con sus consecuencias y con la relación que dicho pasado tiene con el presente de desigualdad y con posibles futuros de liberación. Aunque no resulte fácil el camino de acción, las afroreparaciones pueden verse como un modo de formular exigencias inmediatas de igualdad social y no-discriminación racial, pero también como una forma de confrontar al Estado y hacer implosionar el sistema.

*Palabras clave:* colonialidad del poder, descolonización, condición diaspórica, afro-reparaciones, resistencias

Si usted no nos paga el trabajo no remunerado del pasado, debemos tener poca fe en sus promesas para el futuro.

JOURDON ANDERSON (en carta de 1863 a quien había sido su propietario cuando era esclavo)

América tiene una deuda con mi gente... hay una deuda con el pueblo negro que ellos nunca podrán pagar. Al menos deben crear formas de recompensa.

SOJOURNER TRUTH (1863)

Los reclamos de afrorreparaciones son al menos tan antiguos como el abolicionismo, al que consideramos el primer movimiento social global de la modernidad capitalista. Las dos citas que abren este artículo testifican que la justicia reparatoria se expresó inmediatamente después de la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos. Las exigencias de reparación tanto por el trabajo no remunerado que caracteriza a la esclavitud moderna como por los daños provocados por la institución esclavista en su conjunto formaron parte del repertorio del movimiento abolicionista. De igual manera, desde el primer Congreso Panafricano se discutió la idea de reclamar reparaciones por cuenta de los efectos negativos de la esclavitud capitalista tanto en el continente africano como en el bienestar de los miembros de la diáspora africana, especialmente en las Américas. Desde el principio, éste ha sido un tema polémico que ha suscitado debates acalorados, tanto sobre su sentido ético-político como en cuanto a sus posibilidades prácticas. En vista de la importancia histórica de las exigencias de afrorreparaciones y del hecho de que hoy día éste es uno de los asuntos de política racial más significativos y más discutidos tanto a nivel global y hemisférico como en Colombia, en este artículo haremos un sondeo de algunos de los problemas y debates principales dentro de esta temática. Primero vamos a ofrecer un marco analítico para abordar el tema y orientar nuestras políticas al respecto.

## **Colonialidad del poder, racismo, diáspora africana / Atlántico negro**

El concepto de colonialidad del poder, acuñado por Aníbal Quijano y elaborado por intelectuales-activistas de Latinoamérica<sup>1</sup>, es una categoría clave para repensar el mundo moderno y el capitalismo histórico en contra de las corrientes

---

<sup>1</sup> La expresión *intelectuales-activistas* ha sido utilizada por Catherine Walsh en el contexto del Grupo Andino sobre colonialidad del poder.

tes eurocéntricas y occidentalistas que orientan la visión no sólo de los apologistas de la modernidad capitalista sino también de la mayoría de sus críticos. Dicha categoría se refiere a lo que Quijano define como “un patrón de dominación”, un entramado de poder que reúne de manera compleja y desigual una multiplicidad de formas de dominación y explotación que se pueden resumir con base en tres ejes intersecados: el eje de explotación del trabajo por el capital, el eje de dominación etnorracial y cultural y el eje de dominación sexual y de género<sup>2</sup>.

Luego explicaremos estos ejes y sus relaciones; pero consideramos importante comenzar planteando que dicho patrón de poder colonial debe entenderse como un proceso histórico-mundial que nace con y caracteriza fundamentalmente el proceso de globalización capitalista que surge en el siglo XVI con la conquista de las Américas, el comercio esclavista transatlántico y el sistema de plantaciones, el nacimiento de imperios europeos modernos y, con el tiempo, de un orden geopolítico de naciones-Estados y la emergencia de la ideología de Occidente como marco discursivo para dar sentido a nuevas formas de dominación cultural (religiosas, lingüísticas, epistémicas). En esta coyuntura histórico-mundial emerge el capitalismo mundial, centrado en el Atlántico, junto a la “invención” simultánea de las Américas, África y Europa como categorías geohistóricas<sup>3</sup>. El mismo proceso implicó la producción de modos de clasificación y estratificación racial ligados a las nuevas formas de explotación del trabajo, que fueron a su vez subyugados por la acumulación de capital en el naciente mercado mundial. Dicha constelación, que llamamos “colonialidad del poder” prevalece mundialmente hasta el día de hoy.

En este patrón histórico-mundial convergen todas las formas históricas de organización y explotación del trabajo social (reciprocidad, esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil y salario) y se articulan al capital global. Esto es lo que se denomina “eje del capital”, y nos sirve de entrada para entender las desigualdades de riqueza en el mundo, pero no se explica simplemente con base en las categorías de la economía política. La división desigual de la economía mundial capitalista en tres estratos (centro, semiperiferia y periferia), que surge a partir del siglo XVI y de gran manera permanece hasta hoy, se establece y reproduce por la institucionalización de regímenes raciales de explotación del trabajo donde el trabajo asalariado se concentra en los centros

---

<sup>2</sup> Le debemos a Ramón Grosfoguel la representación de la colonialidad del poder con base en estos tres ejes.

<sup>3</sup> Para el concepto de “invención de las Américas”, ver O’ Gorman (1961), Dussel (1992) y Rabasa (1993). Para el de invención de África como categoría geohistórica y como imaginario, ver Mudimbe (1988).

occidentales y las formas más coercitivas (como la esclavitud moderna) en los espacios subalternos periféricos. Dicha correlación entre la desigualdad laboral y la desigualdad racial (entre clase y raza) también ha sido una constante histórica de la modernidad capitalista. Las desigualdades de la distribución global de la riqueza convergen con las divisiones geopolíticas que se han establecido dentro del patrón de poder moderno-colonial.

El segundo eje que usamos de manera heurística para explicar la colonialidad del poder es el de la dominación etnoracial y cultural. No se pueden entender la diferenciación y estratificación de la explotación del trabajo ni la apropiación de la riqueza a nivel global sin verlas como un proceso de racialización a largo plazo de la humanidad. ¿Cuál es la importancia de la identificación, la clasificación y la estratificación racial dentro del patrón de poder moderno-colonial que discutimos? La idea misma de raza y, por ende, el discurso racial y los regímenes racistas son un producto histórico de la colonización de las Américas y un elemento central de la constitución del sistema Atlántico como nodo del sistema-mundo moderno-colonial capitalista<sup>4</sup>. La creación europea de categorías de clasificación racial, en conjunto con la emergencia de jerarquías raciales ligadas a la explotación del trabajo, la apropiación de la tierra y la desvalorización de la memoria y la cultura de los sujetos racializados y colonizados, es pilar del nuevo patrón de poder.

En el contexto de la conquista y la colonización surgió un imaginario racial de acuerdo con el cual se crearon nuevas categorías de identidad que le fueron de importancia vital para el nuevo patrón de poder moderno-colonial. Se crearon categorías globales como *indio*, que agrupó singularmente una gran variedad de identidades locales diseminadas a través de todo el hemisferio, tales como “navajo”, “guaraní”, “apache”, “mapuche”, “zapoteca” y “quiché”. También se creó la noción de *negro*, que conjugó una inmensa pluralidad de identidades de origen africano como “ashanti”, “congo”, “yoruba”, “carabalí”, “dingo” y “mandingo”, entre muchas otras. Así se produjeron el discurso racial y la cultura racista moderna, que articulan jerarquías de color (o pigmentocracia) con valoraciones desiguales de cultura, civilización, religión, geografía e idioma. Las identidades culturales que surgen en relación con el patrón de poder moderno-colonial se pueden agrupar en tres categorías generales interreferenciadas: nacionalidad, etnicidad y raza. Las tres tienen un componente cultural y también tienden a la esencialización y naturalización de sus sujetos, que es lo que

---

<sup>4</sup> Esta forma de representar la totalidad histórica que es la modernidad capitalista ha sido utilizada por varios intelectuales entre quienes se cuentan (en orden alfabético) Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Walter D. Mignolo y Aníbal Quijano.

básicamente define la categoría *raza*, la primera en surgir históricamente y la cual constituye un sustrato común a los modos de identificación cultural de la modernidad capitalista.

En resumen, la categoría *raza*, las formas jerarquizadas de clasificación etnoracial y los regímenes de dominación racista que las acompañan son fundamentales en el patrón histórico-mundial que llamamos “colonialidad del poder”. La emergencia del discurso racial implicó la primera clasificación universal de los seres humanos, el establecimiento de regímenes raciales de explotación del trabajo y la apropiación de poblaciones y territorios, además de la institucionalización de la hegemonía de estructuras de conocimiento eurocéntricas basadas en la idea de la superioridad de los saberes imperiales de los colonizadores, en detrimento de la memoria y las culturas de los supuestos “otros” de Occidente. La colonización de la vida material y de los imaginarios sociales implicó el surgimiento de nuevas formas de identidad e intersubjetividad y de nuevos modos de resistencia y formas de comunidad<sup>5</sup>.

La organización geopolítica del espacio mundial como sistema interestatal y la división discursiva del espacio global en continentes y regiones tuvieron como eje el sistema Atlántico entre Europa, África y las Américas. Los cambios oceánicos que parieron la modernidad capitalista abarcaron migraciones masivas que implicaron la ocurrencia de diásporas globales (la diáspora africana) como consecuencia de las cuales se constituyeron identidades diaspóricas y formaciones translocales (el Atlántico negro). En vista del significado de los regímenes raciales en el patrón de poder, la política racial emergió como género principal de las contiendas políticas modernas. El racismo ha sido un componente central tanto de las políticas imperiales como de los Estados nacionales, a la vez que los movimientos que luchan por la justicia racial han sido móviles importantes de las gestas modernas por la igualdad y la libertad, es decir, por la descolonización del poder.

---

<sup>5</sup> El tercer eje de la colonialidad del poder es el de la dominación patriarcal definida por jerarquías de género y sexualidad. A diferencia de la dominación racial, el patriarcado es anterior a la modernidad capitalista. Sin embargo, el poder patriarcal se redefine una vez articulado al capital, a las jerarquías etnoraciales, al orden geopolítico global y a las nuevas formas de subjetividad y colonialidad del saber que emergen con el patrón de poder moderno-colonial. Por eso debemos analizar fenómenos tales como la división sexual capitalista del trabajo a escala mundial. La imagen ideal del sujeto soberano occidental presenta a un hombre blanco, europeo o eurodescendiente, propietario, educado, padre y marido heterosexual. La soberanía de dicho sujeto imperial radica en la concatenación de su definición racial, carácter de clase, género y sexualidad con su posesión y dominio de la llamada civilización occidental.

## Afro-reparaciones y políticas raciales de la diáspora africana

Como lo hemos mencionado, los reclamos y debates sobre afroreparaciones han sido claves en la política racial de la diáspora y el continente africano desde la llamada “era del imperialismo” de finales del siglo XIX. La idea misma de *diáspora*, que es una palabra de origen griego que significa “dispersión”, revela una interpretación de la modernidad capitalista como un proceso histórico marcado por prácticas fundamentales y recurrentes de violencia. Es decir, la condición diaspórica es resultado de las lógicas de terror y muerte de la esclavitud transatlántica y tiene como consecuencia la implantación en el largo plazo de condiciones persistentes de desigualdad económica, exclusión política y desvalorización cultural de los sujetos afrodiaspóricos. A esto debemos sumarle sus efectos devastadores (económicos, geopolíticos, ecológicos, humanos) en el continente africano, que llegan hasta hoy día. En vista de la subalternización de los sujetos afrodiaspóricos y de la periferización de África en el sistema-mundo colonial-moderno hay una larga historia de resistencias y movimientos contra la opresión racial y a favor de la justicia racial que han sido neurálgicos en las gestas históricas modernas en pro de la liberación y la democracia. A este campo político de luchas entre los regímenes racistas de la modernidad y los movimientos por la liberación es al que denominamos “de política racial afro” (tanto africana como afrodescendiente), cuya expresión global organizada se conformó a principios del siglo XX en los movimientos panafricanos. Desde el primer Congreso Panafricano (1900) hubo reclamos de reparaciones con el argumento de que existe una deuda histórica por cuenta de la violencia, el saqueo, las vejaciones, la discriminación constante y la desigualdad persistente a que han sido sometidos tanto los sujetos africanos como los afrodescendientes.

Entre los múltiples y variados hechos de violencia moderna podemos destacar tres holocaustos: el amerindio, que resultó de la conquista europea de las culturas y civilizaciones nativas de lo que hoy llamamos las Américas; el africano, que fue consustancial a la trata negrera, y el judío, ejecutado por el fascismo alemán durante la segunda gran guerra europea. Esta condición histórico-mundial de violencia en la modernidad y, en particular, dichos holocaustos modernos merecen juicios históricos guiados por un criterio ético que llamamos *justicia reparativa*. Luego de la Segunda Guerra Mundial y de la creación del estado de Israel, 56 billones de dólares fueron concedidos por Alemania (tanto por el Estado como por empresas) en 1952 a las víctimas del holocausto judío. Sin embargo, virtualmente no se discute la posibilidad de reconocerles derechos reparativos a los amerindios. Por otro lado, los sujetos modernos de la africanía

han estado luchando durante más de un siglo por reparaciones. El Congreso Mundial contra el Racismo celebrado en 2001 en Durban (Sudáfrica) marcó una nueva etapa de las luchas globales a favor de la justicia racial, donde las exigencias de afromreparaciones desempeñaron un papel central. En el continente africano, los esfuerzos más recientes se pueden rastrear hasta el Primer Congreso Panafricano sobre Reparaciones, realizado en Abuja (Nigeria) en 1993 y donde se organizaron el Movimiento pro Reparación para África (MRA) y la Conferencia Internacional Panafricana de Reparaciones por la Justicia Global (celebrada en Accra [Ghana] entre el 21 de julio y el 2 de agosto de 2006). En las Américas, el proceso hacia Durban articuló redes de movimientos de afrodescendientes que, luego del encuentro en Sudáfrica, han levantado la bandera de las afromreparaciones como uno de los elementos clave de la nueva agenda por la justicia y la democracia racial.

Dado el carácter tanto histórico como global de las formas de opresión y de las políticas de liberación que se articulan en los reclamos de afromreparaciones es necesario hacer varias distinciones para precisar razones y modos de compensación. A la vez que se reconocen los vínculos históricos entre África y la diáspora africana es necesario distinguirlos de muchos espacios regionales del mundo moderno. De igual manera hay que ver las continuidades entre el momento de la esclavitud y los períodos posteriores a la abolición; pero también debemos distinguir y periodizar tanto la dominación racial como las políticas por la justicia y la igualdad. Si usamos a África como vértice, el ángulo de la mirada ha de enfocar “cómo Europa subdesarrolló a África” —para usar la expresión del intelectual caribeño Walter Rodney—, y por ende las reparaciones principales tendrán que ver con el reconocimiento de la esclavitud transatlántica como un crimen contra la humanidad, con la revalorización de las historias y culturas africanas y, en el período actual, con la cancelación de la deuda y la provisión de recursos vitales a los países africanos. Por ejemplo, el nutrido movimiento que organizó Marcus Garvey a principios del siglo XX con el nombre de Asociación Universal por el Mejoramiento del Negro planteó una deuda histórica de Europa con África por la explotación de su riqueza y su población. Por otro lado, si el punto de partida es la diáspora africana en las Américas, la justicia reparativa significa tanto redistribución de riqueza y poder por cuenta de los daños y perjuicios producidos por la esclavitud y sus secuelas históricas como reconocimiento de los valores (culturales, epistémicos, espirituales, estéticos) de los afroamericanos.

Entendiendo que la justicia reparativa conjuga redistribución con reconocimiento y abarca varias esferas de injusticia, las afromreparaciones suman recla-

mos materiales y simbólicos: tanto salarios de compensación como salarios de valorización<sup>6</sup>. Por eso, las propuestas a favor de afrorreparaciones van al meollo mismo de la definición y el carácter de la ciudadanía en cuanto identidad política. Dado que, como categoría histórica colectiva, los afrodescendientes no hemos conseguido ciudadanía sustancial (plenitud de participación, inclusión, derechos, representación) en ningún lugar de las Américas, es necesario tomar medidas afirmativas para elevar la calidad de nuestros modos de pertenencia (ciudadanía social, civil, política, económica y cultural) en nuestras comunidades políticas en los niveles local, nacional, hemisférico y global. Como sujetos políticos, la mayoría de los afrodescendientes somos producto del tránsito de la sujeción a la ciudadanía de segunda clase. Esta condición subalterna promueve, en cada Nación-Estado (y a escalas hemisférica y global), la formación de espacios afrodescendientes alternos y las formas identitarias diaspóricas que el intelectual afronorteamericano W. E. B. DuBois bautizó “doble conciencia” (por un lado, americana y, por el otro, negra). Esta doble conciencia, que postulamos como condición hemisférica de los afroamericanos, tiene como implicación política la búsqueda de mejores modos de ciudadanía y, por ende, la profundización de las formas y los pactos democráticos. Las exigencias de afrorreparaciones son un aspecto importante de esta búsqueda, ya que articulan pasado y presente, a la vez que sirven de marco ético-político para formular políticas que impugnen patrones de opresión y discriminación y favorezcan la igualdad social y el contrato democrático fundamental.

Las afrorreparaciones son un asunto con fondo histórico en el pasado, actualidad en el presente y pertinencia para el futuro. Es decir, las exigencias de afrorreparaciones están sustentadas en una política de memoria de la esclavitud, con sus consecuencias y con la relación que este pasado de opresión tiene con el presente de desigualdad y con posibles futuros de liberación. En este sentido es importante rescatar recuerdos colectivos no sólo para recordar el terror constitutivo (de cada nación, del sistema Atlántico y sus regiones-continentes, de la modernidad misma) inscrito en la institución de la esclavitud moderna, sino también para revivir hazañas de lucha y autoafirmación de los afrodescendientes y así revelar su (nuestra) acción histórica. Esta labor de rescatar recuerdos y producir memorias –en fin, de descolonizar el imaginario y crear nuevos archivos– implica no sólo repensar sino también trascender el énfasis puesto en la esclavitud. En este registro, la esclavitud no representa sólo un pasado de opresión, en la medida en que su legado continúa presente en las

---

<sup>6</sup> Para el debate sobre la relación entre redistribución y reconocimiento como principios de justicia ver Fraser y Honneth (2003).



desigualdades sociales y políticas y en la discriminación cultural y la desvalorización subjetiva de los sujetos racializados como negros y africanos. En este sentido es importante reconocer los legados materiales y simbólicos de la esclavitud. Por otro lado, examinar el pasado afroamericano no se limita recapitular a la esclavitud y sus consecuencias; es también fundamental reconocer y analizar la riqueza cultural, religiosa, política y filosófica de las culturas negras de las Américas. En otras palabras, nuestro trabajo político-intelectual no sólo debe investigar los regímenes raciales y las culturas racistas sino también los espacios históricos de comunidad, los géneros culturales, los saberes críticos y las formas políticas creadas por los sujetos de la africanía moderna y, en nuestro caso particular, por los afrodescendientes en las Américas. En este sentido, la idea y las exigencias de afrorreparaciones han tenido presencia significativa en los imaginarios políticos y las visiones de liberación de los movimientos negros de la modernidad.

## **Políticas raciales afrodiaspóricas y movimientos antisistémicos**

Se podría argumentar que, en cuanto concepto y principio ético-político, en su sentido más general el tema de las afrorreparaciones se puede rastrear hasta las resistencias de los esclavos contra los regímenes esclavistas. Hay una historia por escribir de exigencias de mejores condiciones de trabajo y compensaciones, de reclamos de propiedad de la tierra y de luchas y negociaciones por tiempos y espacios libres, que comenzaron durante la esclavitud y que con frecuencia contenían elementos de justicia reparativa. En este sentido entendemos las afrorreparaciones como un postulado ético-político fundamental que se refiere a la infinidad de medidas requeridas para buscar modos de corregir los efectos negativos del racismo antinegro en la modernidad capitalista. En vista de esto, la justicia reparativa es una de las líneas ético-políticas que ha informado los movimientos negros desde el período esclavista en adelante. Pero entre los indicios no figuran reclamos explícitos de afrorreparaciones hasta la segunda mitad del siglo XIX ni en otro lugar que en los Estados Unidos de Norteamérica, lo cual produce en algunos la impresión de que son formas de política racial importadas del norte. Aquí esgrimimos el argumento de que, a pesar de haber razones históricas para que los movimientos panafricanos y los reclamos de afrorreparaciones surgieran en los Estados Unidos, aquéllos tienen relevancia universal para las luchas por la justicia racial y por la libertad y la igualdad en general.

Como ya señalamos, consideramos las luchas por la abolición de la esclavitud como el primer movimiento antisistémico mundial (Winant 2002). Las afrorreparaciones fueron parte de la agenda del abolicionismo, y la justicia reparativa se debe considerar clave en la filosofía política y las consideraciones pragmáticas de dicho movimiento. Antes de hacer un breve recorrido histórico de los reclamos de afrorreparaciones en los Estados Unidos es importante subrayar la centralidad de la acción histórica de los sujetos afrodiaspóricos en la formación y la transformación de las formas políticas de la modernidad. Un ejemplo fundamental es la revolución haitiana del cambio del siglo XVIII al XIX, que, dado su carácter de la más radical (a la vez antirracista, antiesclavista-social, anticolonial-nacional) de las gestas de la llamada “era de la revolución”, provocó cambios cruciales en el sistema-mundo que incluyeron el declive definitivo de la esclavitud y el surgimiento de formas más profundas de democracia<sup>7</sup>. Entre las exigencias de la revolución haitiana estaba la compensación por la deuda histórica de dominación y explotación del capitalismo colonial esclavista del imperio francés en la isla de Saint-Domingue. Las afrorreparaciones estuvieron en el corazón del proyecto inicial de la revolución haitiana, que intentaba la emancipación de los esclavos y la consolidación del poder negro a lo largo y ancho de las Américas. Irónicamente, a pesar de que las dos primeras constituciones haitianas contenían cláusulas de reparación, a lo que el imperio francés prestó atención fue a los alegatos de compensación de la clase esclavista por cuenta de pérdida de propiedad.

En el contexto de la revolución haitiana se tejieron redes translocales subalternas que se extendieron hacia el norte en los Estados Unidos (donde la emergencia de la política racial debe mucho a los sucesos de Haití) y, a través del Caribe múltiple, hasta Suramérica. Estos espacios afrodiaspóricos translocales provocaron variadas resistencias y rebeliones, fueron fuente de discursos libertarios y formas de comunidad democrática (como los palenques y quilombos) y tuvieron gran influencia en la abolición de la esclavitud. Como bien dice el martiniquense Aimé Cesaire, la revolución haitiana significó la emergencia del concepto mismo de negritud en cuanto categoría político-cultural y, por ende, fue un hito en la emergencia misma de la política racial como uno de los principales hilos políticos de la modernidad. Por estas razones, la revolución haitiana debe verse como vital en la ola de movimientos antisistémicos de la época.

---

<sup>7</sup> Para el concepto de “era de la revolución”, ver Hobsbawn (1975). Acerca de las discusiones más iluminadoras sobre la centralidad de la esclavitud y de la revolución haitiana en la modernidad capitalista, ver Fisher (2004), James (1989), Tomich (2003) y Trouillot (1997).

## Afro-reparaciones y política afronorteamericana

Las exigencias de afroreparaciones han sido una constante en la historia afronorteamericana, tanto en la esfera política nacional de los Estados Unidos como en los esfuerzos por construir agendas globales panafricanas a partir de este lugar. El asunto tiene una larga y polémica historia y un volumen creciente de trabajo intelectual que le presta atención; así que aquí sólo podemos dibujar unas líneas que no serán meramente generales en la medida en que iluminen nuestra preocupación por el debate actual en Latinoamérica.

Como lo mencionamos, la justicia reparativa constituye una racionalidad ético-política inscrita en diversas luchas y reclamos desde la era de la esclavitud. Como fue sólo en los Estados Unidos donde se explicitó y articuló, donde se tradujo en programas elaborados y exigencias claras, llegando a ser notable en el debate público y las disputas legales, una respuesta más adecuada involucraría un análisis profundo y detallado de las peculiaridades del capitalismo racial en el espacio histórico nacional-imperial estadounidense. Una respuesta mínima requiere apuntar que, desde la esclavitud, los regímenes racistas de los Estados Unidos se han distinguido por la combinación de dos factores: la existencia de formas legalizadas de segregación y dominación racial y la hegemonía de un discurso racial vinculado a la definición de nación como imperio y república blanca. El maridaje de segregación racial e identidad imperial sancionadas por el Estado ha tenido como consecuencia la emergencia de espacios afrodescendientes con instituciones propias, donde las identidades políticas son fuertemente definidas por la identidad racial, y de movimientos sociales y políticos para los que las reivindicaciones raciales son centrales. Esta configuración histórica es lo que nos permite explicar por qué la justicia reparativa se articula y elabora más en los Estados Unidos que en el resto de las Américas. El carácter manifiesto de la “doble conciencia” en los Estados Unidos abre con mayor vigor las posibilidades de emergencia de lo que llamamos “conciencia reparativa”. Dicha conciencia reparativa fue apropiada por las clases esclavistas que tanto en los Estados Unidos como en América Latina y el Caribe pidieron retribución por pérdidas de su presunta “propiedad”.

Ya para 1854, una convención de abolicionistas negros decidió exigirle al gobierno norteamericano que proveyera “indemnización nacional” como “recompensa por nuestras quejas por los agravios [...] que sufrimos de parte del pueblo norteamericano” (Kelley 2003). Inmediatamente después de la abolición, Sojourner Truth, figura fundacional del feminismo afroamericano, circuló una petición que reclamaba tierras para los nuevos emancipados y postulaba

una deuda “con el pueblo negro que jamás podrán pagar”. En 1898, el obispo episcopal negro Henry McNeil Turner calculó una deuda de cuarenta billones de dólares como indemnización que permitiera “regresar a nuestro hogar en África”. Dichos ejemplos demuestran no sólo la antigüedad y la centralidad de las afrorreparaciones sino también su constancia a través de todo el espectro político afronorteamericano. La famosa consigna “¡cuarenta acres y una mula!”, que surge rápidamente después de la abolición, revela una historia de movimientos políticos y esfuerzos legislativos a favor de una variedad de modos de retribución, entre los que contamos el pago por trabajo no compensado durante la esclavitud, la propiedad de la tierra y la provisión de medios de producción, la compensación por los daños y perjuicios provocados por la esclavitud y políticas para favorecer la integración ciudadana. La búsqueda de afrorreparaciones también estuvo vinculada a la organización de asociaciones de auxilio mutuo entre los afrodescendientes estadounidenses desde finales del siglo XIX.

En los años treinta, época de efervescencia del radicalismo negro a escala mundial, cuando los movimientos políticos y las corrientes intelectuales afrodiaspóricas encontraron en los Estados Unidos uno de sus lugares nodales, hubo un reflujo de la discusión sobre afrorreparaciones. Pero no fue hasta la nueva ola de movimientos antisistémicos de los años sesenta cuando se izó la bandera de las afrorreparaciones en la línea de frente y con propuestas elaboradas. Se destacó entonces una figura feminista negra, Audley Moore, a quien se bautizó “la Reina Madre” y quien, con un historial de activismo desde los treinta (cuando había trabajado con Marcus Garvey y militado en el Partido Comunista), organizó a principios de los sesenta el Partido Afroamericano por la Liberación (que priorizó una serie de asuntos como los derechos sociales y los derechos de los presos y realizó campañas contra los linchamientos y las violaciones de mujeres negras) y el Comité pro Reparaciones para los Descendientes de los Esclavos de los Estados Unidos, el cual abogó ante el gobierno federal para que se otorgaran compensaciones no sólo por los males causados por la esclavitud sino también por los daños y las desigualdades mantenidos por el régimen racista denominado *jim crow*. Audley Moore reclamaba quinientos trillones de dólares como pago parcial de dicha deuda (de nuevo, no hay pago material ni moralmente posible), que se repartirían entre cuatro generaciones y bajo la premisa de que, para repartir y usar debidamente las compensaciones, era imperativo sustentarlas en políticas sociales de equidad redistributiva y garantías democráticas de control comunitario. A pesar de su amplio apoyo político, nuestra distinguida Reina Madre sólo pudo llegar a reunirse con la secretaria del presidente Kennedy, lo cual –como acotó Moore– dice mucho de los límites de la política racial del liberalismo norteamericano.

En los años sesenta, las afrorreparaciones se convirtieron en baluarte ideológico de la política afronorteamericana y en demanda principal del movimiento negro, especialmente en sus variantes nacionalistas y socialistas. Todas las organizaciones –desde la Nación de Islam hasta las Panteras Negras y la Liga Revolucionaria de los Trabajadores Negros– incluían principios de justicia reparativa en sus programas. Es importante destacar dos propuestas de afrorreparación que, por sus argumentos políticos y ciertos detalles programáticos, pueden tener un valor pedagógico especial. El primero es un esfuerzo acaudillado por James Forman (uno de los líderes del movimiento estudiantil negro), quien, en la Conferencia Nacional para el Desarrollo Económico Negro celebrada en Detroit en 1969 y dirigida por instituciones religiosas, encabezaba un “Manifiesto negro” que se considera “el primer plan sistemático de reparaciones” que produjo el movimiento afronorteamericano de los sesenta. El manifiesto exigía quinientos millones de dólares en reparaciones que debían ser pagados por las iglesias cristiana y judía por su supuesto apoyo a la esclavitud y su neutralidad frente a sus implicaciones históricas. El razonamiento político del manifiesto no era simplemente de compensación sino de rescate de recursos para construir un movimiento radical, promover desarrollo integral de la comunidad negra y forjar futuros alternativos. Más que como un fin, las afrorreparaciones se vislumbraron como un medio. En palabras del propio Forman,

las reparaciones no representan un objetivo a largo plazo sino un paso intermedio en el camino hacia la liberación. Lo vemos como un paso políticamente correcto dado que el concepto de reparación refleja la necesidad de ajustar las injusticias del pasado [...] Nuestras demandas [...] no sólo implican dinero, ya que serán un llamado a la acción revolucionaria, un manifiesto que habla de la miseria humana de la gente negra bajo el capitalismo y el imperialismo a la vez que apunta hacia cómo acabar con estas condiciones (Kelley 2003).

Con base en esta lógica transformativa se elaboró un pliego detallado de demandas entre las cuales se contaban la organización de un Banco Agrícola para obtener tierras con fines cooperativos y de un Fondo Nacional de Huelgas con protecciones laborales para familias negras, diez millones de dólares para crear la Organización Nacional para los Derechos del Bienestar Público, 130 millones de dólares para la creación de un sistema universitario afro en el sur de los Estados Unidos, treinta millones de dólares para poner en marcha un centro de investigación sobre los problemas sociales de la gente negra y diez millones de dólares para hacer germinar un centro de entrenamiento y organización de la comunidad. Para promover el control comunitario de los medios de comunicación se propuso una asignación de cuarenta millones de dólares para crear

editoriales, cuarenta millones de dólares para organizar cuatro cadenas de televisión, treinta millones de dólares para producir cine y radio y veinte millones de dólares para crear una Liga Antidifamación Negra con el fin de proteger la imagen negra. Además se habrían de separar fondos para apoyar los movimientos de liberación de África. El conjunto de demandas constituía una especie de Plan Marshall para suministrarle recursos de organización política, educación popular y desarrollo (cultural, económico, intelectual) a la comunidad afronorteamericana. En este sentido, a pesar de que las estrategias políticas para lograr el plan (desobediencia civil y ubicación de activistas en situaciones de poder decisonal) sólo obtuvieron un millón de dólares y no lograron fundar más que una editorial (la Black Star Publications), que persiste hasta hoy, la justificación y el carácter elaborado del proyecto merecen atención y pueden ser materia fértil para la reflexión en el debate actual.

El otro ejemplo norteamericano es la propuesta de aforreparaciones hecha por el Movimiento para la Nueva África (MNA), una organización nacionalista negra que en 1968 exigía cuatrocientos billones de dólares para construir una nación negra dentro de los Estados Unidos (lo cual, de entrada, implicaba un reclamo territorial) y que en 1987 presentó al Congreso estadounidense un Programa Antidepresión para Afronorteamericanos, de tres billones de dólares anuales (un tercio destinado a familias, un tercio al gobierno electo de la República de la Nueva África y un tercio a un Congreso Nacional de Organizaciones Negras –cívicas, religiosas, laborales, comunitarias, etc.–), que describía como una “propuesta para estimular el desarrollo económico de los Estados Unidos y compensar, en parte, los daños de la esclavitud y el enriquecimiento injusto logrado por este país desde entonces”. El 19 de mayo de 1999, a propósito del cumpleaños de Malcolm X, el MNA organizó un plebiscito sobre aforreparaciones en los Estados Unidos con las metas explícitas de movilizar, desarrollar conciencia y promover una serie de demandas entre las que figuraban veinticinco mil dólares en efectivo por familia y la liberación de los prisioneros políticos. En fin, el MNA ha abogado a favor de las aforreparaciones como una de las áreas principales de la agenda política afronorteamericana desde los años sesenta hasta hoy.

Al comparar estos dos ejemplos vemos que en ambos las aforreparaciones constituyen estrategias políticas complejas para conseguir recursos, promover desarrollo, hacer gestión democrática, educar y organizar. El contraste demuestra la existencia de diferentes discursos y programas de aforreparaciones vinculados a perspectivas políticas distintas. La ideología nacionalista del MNA se sustenta en la demanda territorial y la autodeterminación nacional mientras que el programa socialista del “Manifiesto negro” enfatiza la socialización de los

recursos, la propiedad comunitaria y la organización contra el capitalismo imperialista. Por otro lado, los dos proyectos convergen en ver la justicia reparativa no sólo en relación con la esclavitud sino también con base en la persistencia de la dominación racial. Además coinciden en la elaboración de programas detallados donde las compensaciones tienen tanto fines de desarrollo económico como de organización política por el poder negro y la justicia social. Las limitaciones de ambos se revelan en su incapacidad de sostener el suficiente apoyo popular para sus propuestas políticas. Pero es importante reconocer su valor en cuanto propuestas concretas de cambio y en cuanto visiones de transformación social radical. Ellas representan, como observa el historiador afronorteamericano Robin Kelley, “un concepto radical de reparaciones” que es “parte de un ataque múltiple a la opresión de raza y clase, un análisis de la desigualdad y de los medios de movilizar a los afroamericanos para luchar por el cambio social, la autotransformación y la autogestión” (Kelley 2003). En este sentido, la dicotomía entre nacionalismo negro y marxismo negro es parcial y problemática, sobre todo si tenemos en cuenta la relación histórica entre el panafricanismo radical, los movimientos socialistas y la política descolonialista.

Luego del declive de la ola de movimientos antisistémicos de los años sesenta y setenta, momento en el cual la política racial negra estuvo a la vanguardia a nivel global (destacándose el movimiento de liberación negra de los Estados Unidos y las luchas anticolonialistas de África), hubo una revolución de derecha, caracterizada por la primacía de las políticas neoliberales y ofensivas norteamericanas, que trataban de recuperar la hegemonía mundial y que implicaron una mayor dolarización, basada en desigualdades de raza y clase dentro de los Estados Unidos. A nivel doméstico, la revolución neoconservadora lanzó una campaña contra las políticas de acción afirmativa que, sostenidas por una racionalidad de justicia reparativa, habían desarrollado medidas tales como la promoción de la admisión de los excluidos (minorías raciales, mujeres) en universidades y empleos. La dolarización de clase entre la comunidad negra, junto con el nuevo consenso político bipartidista hacia la derecha, virtualmente marginó el radicalismo negro y nutrió una cultura política afronorteamericana conservadora. Esta escena enmarcó las condiciones del establecimiento de nuevos términos para el debate público, junto con medidas legales y legislativas que apuntaban contra principios y formas de justicia reparativa (incluyendo políticas de acción afirmativa y ejecución de leyes contra la discriminación racial) que se habían logrado como resultado de las luchas históricas por los derechos civiles y el poder negro. En este clima político y cultural, el tema de las afrorreparaciones resultó difícil y se convirtió en blanco del ataque de la nueva derecha norteamericana. La expresión más notable e influyente de esta tenden-

cia fue el retiro de la delegación estadounidense de la Conferencia Mundial contra el Racismo, de 2001, en Durban, como protesta contra las afrorreparaciones. En contrapunto, a partir de dicha conferencia las afrorreparaciones emergieron como punto central en la agenda global contra el racismo y por la democracia racial como elemento clave de la justicia social a escala mundial, tanto en el discurso de las Naciones Unidas y las ONG como en el de los movimientos sociales.

Para concluir este análisis queremos recalcar que las luchas por afrorreparaciones en los Estados Unidos son cruciales por su riqueza como ejemplo histórico, dada su larga duración y la abundancia de propuestas y debates sobre justicia reparativa, y en vista de la importancia de la política afronorteamericana dentro de la política racial en la perspectiva histórico-mundial. Por otro lado se puede argumentar que el mundo afrolatino surge, en el presente, como *locus* principal en las Américas de los movimientos negros que efectúan propuestas sustanciales a favor de la democracia racial como parte de esfuerzos más amplios en aras de la justicia social en los niveles local, nacional, regional y global.

## **Afrolatinidades y Afro-reparaciones**

Un interrogante obvio que surge al reflexionar sobre la relevancia de la historia de luchas y propuestas sobre afrorreparaciones es cuál ha sido su trayectoria en Latinoamérica. Resulta importante observar que el historial de justicia reparativa en relación con los amerindios dentro de los imperios español y portugués se remonta a la modernidad temprana. Sin embargo, hay que hurgar para encontrar indicios de acciones legales y políticas estatales análogas con respecto a los afrodescendientes. Esto muestra la marginalización de los afrodescendientes como identidad colectiva y su negación como categoría legal, tanto en los regímenes imperiales como en los esquemas regionales y nacionales de Latinoamérica. La reescritura de la historia de la región a partir de la actuación subalterna debería incluir genealogías de acciones a favor de la justicia reparativa que, desde el período esclavista, implicaban acciones legales de denuncia del terror de las plantaciones y de demanda de mejores condiciones de trabajo y vida junto con reclamos de propiedad y libertad, y que, luego de la abolición, comprendían reclamos contra la discriminación y a favor de la ciudadanía. Sin embargo, en Latinoamérica no se registra históricamente un discurso de afrorreparaciones ligado a propuestas concretas y elaboradas y con implicaciones legislativas y legales, como sí ocurrió en los Estados Unidos a



partir del siglo XIX. Como indicamos, dicha disparidad tiene raíces en las diferencias de las formas de dominación racial que se dieron en las dos regiones americanas. El jurista Robert J. Coltrane ha comparado las tradiciones de liberalismo político y dominación racial de los Estados Unidos, donde desde el siglo XIX se instalaron dicotomías raciales rígidas y legales, las de Brasil, Colombia y Venezuela, donde se impusieron modos más informales y múltiples de clasificación y discriminación racial. Dichas diferencias explican tanto la existencia de políticas raciales organizadas en los Estados Unidos desde hace más de un siglo como la emergencia reciente de reclamos de afroreparaciones en Latinoamérica.

El Encuentro Panafricano celebrado en 1977 en Cali (Colombia) marcó un cambio significativo en la política racial de Colombia y las Américas. Los afrolatinos surgieron a la cabeza de la organización de redes afroamericanas de corte cultural, intelectual y político. Especialmente Brasil y Cuba tienen una historia larga, aunque discontinua, de organización política de los afrodescendientes; pero no fue hasta principios de los años ochenta, como parte de una coyuntura histórico-mundial de cambios del patrón de poder (el famoso “consenso de Washington”, que marca la hegemonía del neoliberalismo y una nueva ofensiva imperialista angloamericana) y del surgimiento de nuevos movimientos sociales, cuando surgieron movimientos negros a lo largo y ancho de Latinoamérica. El proceso que se dio entre los encuentros de los noventa y la posdata de la Conferencia Mundial contra el Racismo de 2001 produjo frutos de suma importancia, como el uso del término *afrodescendiente* como etiqueta de identidad política aglutinadora del movimiento a escala hemisférica y la promoción en la esfera pública de políticas sociales en contra de la discriminación y a favor de la justicia racial. Es en este contexto donde las propuestas y exigencias de afroreparaciones comienzan a ganar relevancia en las esferas nacionales y en el ámbito político regional.

Brasil y Colombia son los dos países con mayor cantidad de afrodescendientes en América Latina (y respectivamente primero y tercero en las Américas); así que no debe sorprender que los debates sobre justicia reparativa sean particularmente vigorosos en ambos países. En Brasil, el debate público y las discusiones intelectuales se han enfocado tanto en las políticas de acción afirmativa (sobre todo, en el sector educativo) como en los derechos de propiedad colectiva sobre los territorios que se dicen descendientes de los quilombos (o espacios negros liberados del yugo de la esclavitud). Ambas vertientes de justicia reparativa son producto de las luchas del movimiento negro brasileño, el cual experimentó un clímax en los años ochenta, cuando se articuló a nivel nacional y logró abogar por políticas raciales estatales en 1988, cuando se cumplían cien

años de la abolición<sup>8</sup>. Posteriormente, los gobiernos de Cardoso y Lula han tenido que responder hasta cierto punto a las exigencias de ejecución de políticas contra la discriminación y por la igualdad racial, a la vez que ha comenzado un debate candente sobre los méritos y las posibilidades prácticas de las políticas de acción afirmativa (Carvalho 2005). En Colombia, la Constitución de 1991 y la ley 70 de 1993 fueron efecto parcial de la gestión de los movimientos afrodescendientes e indígenas, a la vez que hoy sirven de marco institucional a la discusión política y al debate intelectual sobre políticas etnoraciales. El debate público sobre políticas raciales en Colombia se ha enfocado más en derechos culturales y territoriales y en estrategias educativas que en justicia reparativa. La discusión de la historia, los argumentos, las agendas políticas y las estrategias prácticas de afrorreparación es de importancia vital en Colombia. Tanto en Brasil como en Colombia, los nacientes reclamos de afrorreparaciones vinculan una política de recuperación y registro de memorias ocultas que involucra la reinención de la nación con políticas y acciones contemporáneas en pro de la democracia racial y la justicia social<sup>9</sup>.

## **Justicia Reparativa y descolonización del poder**

Dado el significado fundamental del racismo en el patrón de poder moderno-colonial, las luchas y las formas ético-políticas producidas por los sujetos africanos y afrodiáspóricos desde la época de la esclavitud hasta los movimientos por la justicia social y racial de hoy día son pilares de la política por la equidad y la libertad, es decir, de la racionalidad descolonialista. Podemos enumerar varios ejemplos históricos de justicia reparativa, desde el ya mencionado de retribución alemana a los judíos por causa del holocausto hasta el pago de un billón de dólares y la concesión de 44 millones de acres a los amerindios en Alaska en 1971 y la compensación otorgada en 1988 a los japoneses segregados y expropiados en los Estados Unidos durante la segunda gran guerra por parte del gobierno. Esto revela la justicia reparativa como discurso ético y ruedo político que nos permite vincular injusticias pasadas y presentes mientras elaboramos estrategias positivas de cambio. Hay una relación estrecha entre la justicia reparativa y la justicia descolonial 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 for-

---

<sup>8</sup> Para el concepto de “justicia histórica”, ver el artículo de Hebe Mattos en este libro

<sup>9</sup> Ejemplo de ello es este libro en el cual desde distintas posturas se debate de manera amplia este tema para Colombia

mas 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 clave para descolonizar el patrón de poder global, para crear maneras de transformar el orden mundial presente –producto de más de quinientos años de dominación y explotación–, para hacer “justicia histórica”. Dicho argumento supone una visión radical del significado de las afrorreparaciones, lo cual tiene una larga historia en el “imaginario radical negro”, donde “las reparaciones [se ven] como parte de una estrategia mayor para transformar la sociedad –retribuyendo riqueza, creando una cultura pública solidaria y democrática, revelando las maneras en que el capitalismo y la esclavitud han producido desigualdades masivas–, con lo que las luchas constantes por reparaciones contienen una enorme promesa de revitalizar movimientos por la justicia social”, según escribe Robin Kelley (2003).

La política de afrorreparaciones tiene múltiples variantes y dimensiones. Muchas de las propuestas parten de una ideología política liberal que privilegia compensaciones monetarias como medidas de reforma. Por otro lado, los reclamos de afrorreparaciones pueden servir para educar, organizar y hacer adquirir conciencia histórica. Las demandas de pago son polivalentes, pues sirven como medidas de justicia y formas de redistribución y constituyen recursos a favor de la igualdad. En vista de la diversidad de perspectivas y la complejidad de las afrorreparaciones hay cantidad de interrogantes filosóficos, debates políticos y desafíos prácticos al respecto. A propósito de “los complejos y difíciles problemas filosóficos planteados por las exigencias de reparaciones”, el filósofo negro Robert Gooding-Williams critica la abundancia de “obstáculos en el marco liberal individualista”, ciego a la justicia histórica basada en identidades colectivas, y hace tres preguntas claves para justificar e implementar afrorreparaciones: *¿cómo conceptualizar y justificar la compensación colectiva?*, *¿cómo conceptualizar y justificar la responsabilidad colectiva?* y *¿cómo establecer la relación entre injusticias del pasado e injusticias del presente?* Discutiendo “argumentos morales usados para defender reclamos de reparaciones por cuenta de la esclavitud afroamericana y sus legados”, Gooding-Williams defiende las afrorreparaciones como “un requisito ético-político de justicia” que él justifica con base en una “intuición moral” y un imperativo ético de justicia, indicando que “si un agente ha hecho mal erradamente a otro, el perpetrador tiene *prima facie* una obligación moral de reparar el daño en la mayor medida posible”. En este caso hay una “responsabilidad colectiva de las naciones”, lo cual implica estrategias sistémicas de justicia reparativa (Gooding-Williams 2006).

Las afrorreparaciones son blanco de los ataques de la nueva derecha de los Estados Unidos y de amplios sectores (inclusive, de las izquierdas tradicionales) de América Latina. En este sentido, quizás el manifiesto conservador más explícito sea el artículo “Diez razones por las que las reparaciones por la esclavitud son una mala idea, y racista también” del ideólogo neoconservador norteamericano David Horowitz, quien alega que no ha habido ningún grupo responsable de la esclavitud ni beneficiado por ella, que los males de la esclavitud no tienen vigencia hoy día, que las condiciones actuales de los afrodescendientes no se relacionan con el pasado, que los reclamos de afrorreparaciones presentan a los negros como víctimas y que estos no reconocen lo que la nación norteamericana les ha dado. Entre las muchas respuestas dadas a estos argumentos quiero destacar la de Robert Chrisman y Ernest Allen, quienes demuestran que la supremacía blanca se sustentó en la esclavitud, ponen en evidencia la relación entre injurias pasadas y desigualdades (raciales, sociales y políticas) presentes y patentizan que las afrorreparaciones representan una modalidad de justicia y una bandera de lucha.

Como estrategia política, las afrorreparaciones pueden verse como un modo de formular demandas para afrontar problemas inmediatos de desigualdad social y discriminación racial, pero también como una manera de enfrentar al Estado y revelar los límites del sistema (a nivel tanto nacional como global) a la hora de resolver estos problemas. Este tipo de planteamiento lo aprendimos del grupo Atitude Quilombola de Brasil, que señala la importancia de hacer exigencias de justicia reparativa no sólo para obtener beneficios sino también para presionar al Estado y hacer implosionar el sistema.

En resumen, vemos los reclamos de afrorreparaciones como postulados ético-políticos basados en los principios de la justicia reparativa, que han servido históricamente como uno de los móviles y objetivos de los movimientos negros de la modernidad y que, con el impulso de Durban (2001), representan una de las palestras vitales de la política racial de hoy. En vista del significado fundamental de la dominación racial en el sistema-mundo moderno-colonial, las afrorreparaciones deben cultivarse como medios de lucha por la descolonización de la memoria, el imaginario y las constelaciones globales de poder. Definidas de esta manera, nutren el repertorio de recursos de esperanza para parir futuros de liberación posible.

## Bibliografía

- Chrisman, Robert and Allen, Ernest Jr. 2001. Ten Reasons: A Response to David Horowitz. *The Black Scholar*, April 2, 2001.
- Colttron, Robert J. 2001. The Long Lingering Shadow: Law, Liberalism, and the Cultures of Racial Hierarchy and Identity in the Americas. *Tulane Law Review*, 76.
- De Carvalho, José Jorge. 2005. Inclusao étnica y racial no Brasil. A questao das cotas no ensino superior. São Paulo: Attar Editorial.
- Dussel, Enrique, 1992, 1492: *el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad": conferencias de Frankfurt, octubre de 1992*. Santafé de Bogotá, Anthropos.
- 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*. México, Trotta.
- Fischer, Sibylle. 2004. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Fraser, Nancy and Alex Honneth. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso.
- Gooding-Williams, Robert. 2006. Comments on the Panel on "Slavery, Exploitation, and the Philosophy of Reparations". Conferencia *Repairing the Past: Confronting Legacies of Slavery, Genocide, & Caste*. Gilder Lehrman Center, Yale University.
- Grosfoguel, Ramon. 2003. *Colonial Subjects: Puerto Ricans in Global Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Hobsbawn, Eric. 1975. *The Age of Capital 1848-1875*. London: Weindenfeld & Nicholson.
- James, C. L. R. [1935] (1989). *The Black Jacobins: Touissaint l'Ouverture and the Santo Domingo Revolution*. Vintage.
- Kelley D. G., Robin. 2003. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon Press.

- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: University of Indiana Press.
- O’Gorman, Edmundo. 1961. *The Invention of America: An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of its History*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Pérez, Emma. 1999. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, vi, 2: 342-388.
- Rabasa, José. 1993. *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: Oklahoma University Press.
- Tomich, Dale. 2003. *Through the Prism of Slavery: Labor, Capital, and World Economy*. Rowman & Littlefield.
- Trouillot, Michel Roph. 1997. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press.
- Winant, Howard. 2002. *The World is a Ghetto: Power and Democracy since World War II*. Basic Books.

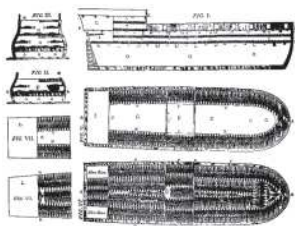




Foto: Ernesto Monsalve Pino