

Racismo, monumentos al daño y cultura de la cancelación de la Historia. El “caso Hume”

Racism, monuments to harm and cancel culture of History. The “Hume case”

Álvaro Castro Sánchez¹

Universidad de Córdoba (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2704-3321>

Recibido: 29-03-2021

Aceptado: 14-05-2021

Resumen

En el presente trabajo multidisciplinar se trata de establecer las dimensiones que debería de incorporar un modelo de decisión moral sobre la herencia patrimonial y el daño o violencia simbólica que muchos monumentos o edificios de homenaje pueden ejercer sobre el presente. Uniendo tradición historiográfica sobre el racismo y reflexión filosófica, se toma como caso de análisis el cambio de nombre de la torre Hume de la Universidad de Edimburgo y la vandalización de una estatua del filósofo en el verano de 2020, dentro del contexto de derribos de estatuas llevados a cabo por las protestas por la muerte del afroamericano George Floyd. Entre sus objetivos están tanto la reflexión ética sobre este tipo de acciones sobre el pasado y el patrimonio, como la dotación de instrumentos conceptuales y heurísticos para los historiadores llamados a asesorar o simplemente opinar sobre las decisiones políticas en torno a los monumentos históricos.

Palabras-clave: Racismo, Patrimonio disonante, cultura de la cancelación, Ética de la investigación histórica.

¹ Doctor en Filosofía y profesor del Área de Filosofía Moral de la Universidad de Córdoba. Pertenece al Grupo de Investigación HUM 536 de la Universidad de Cádiz. Sus últimas investigaciones han tratado de la historia y la actualidad del pensamiento reaccionario, destacando los libros *La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán. Una historia genética de la derecha española* (Universidad de Cádiz, 2018) y *El fascismo y sus fantasmas. Cambios y permanencias en la derecha radical* (La Linterna Sorda, 2019). Actualmente investiga en Ética de la investigación en Historia y ha publicado “La industria del *paper*. Ética y estética de la publicación filosófica en la era del Yo cuantificado” en *Luces en el camino: filosofía y ciencias sociales en tiempos de desconcierto* (Coord. por M. Bermúdez Vázquez, Dykinson, 2021).

Abstract

This multidisciplinary work is aimed to establish the dimensions that a moral decision making model should incorporate, regarding the patrimonial heritage, and the harm and or symbolic violence that many tribute monuments and buildings could be associated to. Joining historiographic tradition on racism and philosophical reflection, we have taken as study case, in terms of analysis of change, the Hume tower of the University of Edinburgh, and the vandalization of a statue of the philosopher in the summer of 2020, in the frame of the demolition of different statues as a consequence of the death of the Afro-American George Floyd. Among the objectives of this work, we aim to enhance the ethical reflection about this type of actions in the past and the heritage, as well as the supply of conceptual and heuristic tools for the historians that might be called to advise, or simply opine, on the political decisions on historical monuments.

Keywords: Racism, dissonant heritage, cultural cleansing, Ethics in historical research.

1. Introducción

La noticia alarmaba a la comunidad filosófica internacional a finales del verano de 2020: la Universidad de Edimburgo decidía renombrar la *Hume Tower* de su campus central construida en los años 60 como 40 George Square, a raíz de la acusación de racista llevada a cabo por algunos estudiantes a David Hume (1711-1776), el filósofo ilustrado más importante de la historia de Escocia y una figura clave en la historia de la filosofía moderna. Asimismo, una estatua de Hume hecha en 1995 a cargo del escultor Sandy Stoddart colocada frente a la *High Court Building* y sobre la que existe la tradición de tocar el dedo gordo del pie derecho antes de realizar los exámenes, también apareció con un cartel colgado del cuello con esta frase del filósofo: “I am apt to suspect the negroes to be naturally inferior to the whites”. Se trata de la nota 30 a un texto de 1748 titulado “De los caracteres nacionales” que añadió cinco años después. En su contexto reza así:

Tiendo a sospechar que los negros, y en general todas las otras especies de hombre (porque hay cuatro o cinco clases diferentes) son naturalmente inferiores a los blancos. Apenas hubo una nación civilizada de otro aspecto que el blanco, ni siquiera algún individuo eminente en la acción o la especulación. Ningún artesano ingenioso entre ellos, ni artes, ni ciencias. () Tal diferencia uniforme y constante no podría darse en tantos países y épocas, si la naturaleza no hubiese establecido una diferencia originaria entre estas familias de

hombres. Sin mencionar nuestras colonias, hay esclavos negros dispersos por toda Europa, de los cuales ninguno mostró síntomas de ingenio, mientras que en nosotros la gente pobre y sin educación destaca y se distingue en todas las profesiones. Es verdad que en Jamaica se habla de un negro como de un hombre íntegro y culto, pero eso es como admirar por su fino talento a un loro que dice unas pocas palabras reconocibles (Hume 2002: 87, n. 30).

Las reacciones fueron diversas y desde distintas posiciones, habiendo quien relacionó la vandalización de la estatua, la denuncia y la decisión de la Universidad con el auge y extensión de la llamada “cultura de la cancelación”. Siendo un concepto que empieza a proliferar en su uso desde 2015, con este se hace referencia a la promoción de la retirada de cualquier apoyo moral, económico, digital, simbólico o social a personas o entidades cuyas opiniones se consideran inaceptables desde un punto de vista moral. Así, la Universidad justificó el cambio de nombre por “las sensibilidades que pueden verse afectadas al pedir a los alumnos que usen un edificio nombrado a partir de un filósofo del siglo XVIII cuyos comentarios sobre temas de raza, aún sin ser infrecuentes durante su época, pueden causar angustia hoy en día” (Prieto 2020). La argumentación aludía a sensibilidades y emociones más que a razones, pues habría que ponerse en el lugar de un estudiante racializado y lo que puede sentir ante la estatua de Hume para comprender el motivo de la cancelación. Partiendo de ahí, se reflexionará más adelante sobre esa forma de justificación de la censura.

El “caso Hume” es un ejemplo de como una cultura de la cancelación de todo aquello que puede ofender a determinados colectivos se ha extendido hacia la historia, no limitándose al presente. Así lo muestran a veces movimientos asociados al #MeToo, que desde 2017 viene denunciando el acoso y la agresión sexual a partir de las acusaciones sobre el productor de cine estadounidense Harvey Weinstein. En ocasiones adopta la forma de la censura, la re-significación monumental o el boicot, pero otras, también la del sabotaje, la vandalización o derribo en el caso de estatuas, lo que abre el debate sobre el posible atentado al patrimonio cultural. Pues el caso de la estatua y de la *Hume Tower* se inscribía en el contexto de las luchas del movimiento estadounidense *Black Lives Matter (BLM)* a raíz de la muerte de George Floyd bajo la rodilla de un policía en Minneapolis el 25 de mayo del mismo año. Se trata de un movimiento que empezó en 2013 denunciando la situación de sofoco y desigualdad en la que permanece buena parte de la población afroamericana, que sigue contando con niveles de pobreza o desempleo que triplican a la población blanca, cifra que se repitió también el mismo año de 2020 respecto a la mortalidad del virus Sars Covid-2².

² Pueden consultarse numerosos datos estadísticos respecto a la infancia en The Annie E. Casi Foundation, que elabora la web de estadísticas Kids Count: <https://datacenter.kidscount.org/data#USA/1/16/17,18,19,20,22,21,2720/char/0>

Efectivamente, durante el verano de 2020 tuvieron lugar una oleada de ataques a estatuas dedicadas a negreros, propietarios de esclavos, conquistadores o colonizadores europeos que desde EE.UU. se extendió por América Latina, Europa y Reino Unido. Si bien, la retirada de símbolos relacionados con la esclavitud había comenzado antes en muchos lugares como iniciativa política o de las distintas administraciones, ejecutándose a un ritmo muy lento, ahora eran movimientos populares los que tomaban esa iniciativa como gesto de denuncia ante la desigualdad y su continuidad histórica respecto a los tiempos de la colonización o la esclavitud. Así, el ataque directo a los monumentos se ha relacionado con la violencia iconoclasta de tiempos pretéritos. Previamente, la desaparición de este tipo de monumentos conmemorativos o de homenaje no eran promovidos desde el poder estatal o municipal, sino por parte de movimientos sociales.

Si para algunos, la cultura de la cancelación o el derribo de estatuas constituye un atentado contra *la* memoria, el patrimonio o contra la misma historia, para historiadores como Enzo Traverso abren horizontes sobre el conocimiento del pasado al poner de relieve las violencias de la historia. Este sería el caso de la esclavitud y el estigma sobre la población negra, permitiendo su re-escritura en términos más objetivos y visibilizando la herencia de los sujetos poscoloniales en el presente (Traverso 2020). Por otra parte, ha sido posición extendida remitir el problema a un asunto político fuera del ámbito de actuación de los historiadores, aunque habrá que preguntarse quiénes son los profesionales más adecuados para asesorar a aquellos en esta materia.

Por lo tanto, en este trabajo nos proponemos reflexionar sobre esta forma de relación con el pasado y los dilemas morales más importantes que conlleva para el historiador y la responsabilidad social de instituciones como la Universidad. No porque sea papel del historiador emitir juicios valorativos sobre el pasado y la permanencia de estatuas, sino porque necesita herramientas éticas que le doten de la racionalidad crítica y prudencia necesarias de quien mejor puede actuar como perito. El caso de estudio elegido será el contraste entre las protestas estudiantiles por los monumentos a Hume con los derribos de estatuas del movimiento del *BLM*. El objetivo es localizar dichos problemas, señalar sus dimensiones y establecer, desde un punto de vista normativo, criterios que posibiliten tanto un trato justo del patrimonio monumental y del tiempo que simboliza, como la elaboración de una historia colectiva crítica en el presente que además permita un mejor conocimiento del pasado.

2. Hume racista

El término “raza” se atribuye al biólogo del siglo XVIII Georges-Louis Leclerc de Buffon, quien lo utilizó en su obra *Historia natural* de 1749 para defender que solo existe una única raza humana que descende de Adán y Eva. Nuestras diferencias, por ejemplo en el color de la piel, responderían a causas relacionadas con el medio ambiente, que también influiría sobre el carácter, las cualidades estéticas o morales. De tal modo, el racismo sería aquella construcción cultural que establece un vínculo entre determinados rasgos físicos que presenta un grupo humano con características culturales, morales o intelectuales atribuidas a dicho grupo, situándolos en una posición de inferioridad (García & Bello 2007: 17).

Para Michel Foucault el racismo biológico surgió en el siglo XIX cuando el Estado se apropió del discurso de la “guerra de razas” (que según su punto de vista ronda por Europa entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII) resignificándolo en términos de “pureza racial” o “pureza de sangre” (Foucault, 265-273). Así, el uso del término “raza” anteriormente no tendría connotación racista y era intercambiable por el de etnia. El rechazo del judío, por ejemplo, se había ejercido históricamente por motivos religiosos y no biológicos, de ahí que la imposibilidad de la conversión fuera una nota fundamental del racismo posterior. En ese sentido, se podría concluir que el discurso racista en sentido biológico no sería el que legitimó el colonialismo durante siglos: ni los colonizadores ni quienes justificaban la esclavitud durante la época moderna serían *racistas*.

Sin entrar en la (a nuestros ojos) poco convincente distinción entre “racismo cultural” y “racismo biológico”, ¿se puede separar así el discurso racista de prácticas que partían de la diferenciación étnica entre *unos* y *otros* y que hicieron de la esclavitud un motor económico fundamental para el desarrollo del primer capitalismo? (Williams 2011). Ocurre que a finales del siglo XV sí existía ya un discurso proto-racista. Por ejemplo en Castilla y Aragón se estableció la “pureza de sangre” de judíos o mudéjares como criterio de distinción y discriminación respecto a los cristianos viejos. Aquella se tuvo que demostrar tanto en el plano religioso como en el biológico, mediante el árbol genealógico y los llamados estatutos de limpieza de sangre. Eso sí, hablamos de proto-racismo en sentido biológico porque tal discurso no ponía en entredicho la cuestión de la humanidad (pertenencia a la unidad de la especie) de judíos, moros, africanos o americanos, pesando más el criterio religioso que el racial. Fue el proyecto identitario entre Estado y población de los Reyes Católicos el que convirtió, persiguió o expulsó a judíos y moriscos cuando se extrapolaban los métodos de conquista y evangelización de Al-Andalus y el norte de África a América, cuyos habitantes habían sido

anunciados por el propio Colón como “pueblos sin religión” (Grosfoguel 2012: 89).

La bibliografía sobre la esclavitud en España, Portugal, Europa o Norteamérica a lo largo de toda la Edad Moderna es muy abundante (Moreno 1987; Williams 2011: 309-314; Pérez García et al: 2020). África fue el principal vivero del comercio de esclavos desde la Antigüedad, pasando por diferentes periodos según su intensidad y sus modalidades. Así, se ha diferenciado entre dos sectores fundamentales: el de la trata transahariana-oriental y el de la trata atlántica, siendo esta la menos larga pero la más intensa y con una función netamente económica (sin origen en una guerra o en el cautiverio, por ejemplo). Dentro de esta se puede distinguir un primer periodo de casi monopolio a manos de España y Portugal que iría desde 1440 a 1640; un segundo periodo llamado de *Era negra* que iría desde 1640 a 1807 donde la economía mixta del mercantilismo dejó paso a una economía esclavista puramente privada, y por último un tercer periodo marcado por el auge del discurso abolicionista que irá eliminando la esclavitud muy lentamente a lo largo del siglo XIX, aunque no la tajante separación entre blancos y negros en países como EE. UU.

Respecto al primer periodo, obras de calado como la de J.-P. Tardieu (2002; 2016) señalan la relativa “clemencia” de la esclavitud española en relación a sistemas como el británico, lo cual se ha convertido en tópico historiográfico. La legislación sobre la misma se remontaba a las Siete partidas de Alfonso X de Castilla (1263-5), las cuales limitaban el derecho del amo sobre su cautivo por la religión: un infiel no podía poseer un esclavo cristiano y a estos se les debía garantizar llevar una vida conforme a los principios católicos, como el derecho a formar una familia y que el honor de su mujer y sus hijas fuesen respetados. Esa tradición, que contó con grandes dificultades para cumplirse efectivamente en las colonias (pues de facto se respetó el poder de muchos caciques) se concretó en las Leyes de Burgos firmadas por Fernando el Católico en 1512, que consideraban a los indios “hombres libres” pero a su vez, justificaban la guerra de conquista si se negaban a ser evangelizados (Lucena 2005: 17-22), lo cual se haría por el bien de sus almas. En ese argumento destaca la postura de Ginés de Sepúlveda a mediados del siglo XVI con su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* y el enfrentamiento mantenido con Bartolomé de las Casas en la llamada Polémica de Valladolid, donde se confrontaron dos visiones antagónicas sobre el papel a desempeñar en el Nuevo Mundo (López Molina 2015: 245-253). En todo caso, en sus apuestas por una evangelización pacífica ni Bartolomé de las Casas, ni Vasco de Quiroga o la Escuela de Salamanca, destacando Francisco de Vitoria, lograron escapar del etnocentrismo y considerar al indígena como un *tú*, porque siempre fue un *él* inferior. Así que la Iglesia legitimó la trata desde su ambigüedad por

considerarla un mal menor que podía llevar a los “pueblos sin religión” la verdadera fe, mientras que además participaba de la estructura de poder erigida en América.

Además, existió un racismo *a la española*: la llamada “pigmentocracia”, esto es, el *sistema de castas* en las colonias, que derivaría de la institucionalización de la limpieza de sangre llevada a cabo durante el siglo XV e impondría una división étnica, aunque dicho enfoque pasa por una importante controversia historiográfica desde hace décadas. Pues el concepto “casta” y el análisis de la sociedad colonial en esos términos aparece a mitad del siglo XX trasladando el esquema de la India al estudio del pasado hispanoamericano. Desde él se ponía de relieve la continuidad entre la sociedad de castas colonial y el racismo del presente, pero su uso científico pudo condicionar la mirada de los historiadores a la hora de privilegiar la percepción de las sociedades latinoamericanas del pasado como marcadas rígidamente por la segregación racial, algo que los estudios locales y documentados matizan mucho. Por ejemplo, privilegiar el análisis de lugares como la Nueva España desde el concepto de “casta”, a menudo intercambiable por “raza”, puede nublar el análisis de sus relaciones de poder efectivas. Igualmente, puede obviar el hecho de que hubo *conquistadores* negros e indígenas que también participaron o colaboraron en la dominación y sus diferentes repertorios represivos. Por eso el historiador Matthew Restall ha hablado del “mito del conquistador blanco” (Restall 2004: 81-106). Poco favor hace a la objetividad mirar y juzgar el pasado en términos maniqueos, pues el fenómeno de la esclavitud sería inexplicable sin la colaboración o participación de elites locales de color.

El término “casta” apenas se usó durante la época de hegemonía española y no obstante, a lo largo del siglo XVIII cedió en favor del término “raza”. Además, el espectro es muy amplio y sociedades como la mexicana, la peruana o la colombiana presentaron grandes diferencias y distintas dificultades de implantación de dicho sistema. Así, se estaría ante un caso en el que un marco epistemológico previo condiciona la investigación posterior teniendo además un marcado carácter presentista, al tratar de explicar desde el mismo la situación contemporánea de discriminación racial en la que permanecen grandes colectivos de personas (Giraudó 2018), saltándose sin mucho reparo todo lo que acontece durante y tras los procesos de independencia. Dejaremos para otro lugar las implicaciones de esta forma de contemplar la historia en el marco de los estudios decoloniales y poscoloniales.

Sin entrar tampoco aquí en la controversia acerca de la *Leyenda Negra* española, la pérdida del liderazgo geopolítico de España a partir de 1640 cedió el protagonismo del comercio de esclavos (que se mantendría, no obstante, hasta finales del siglo XIX) a Inglaterra y Holanda, que harán del mismo un

factor de acumulación de capital fundamental para su industrialización. La hermandad ideológica entre ambos países durante el siglo XVII tuvo entre sus lugares comunes una más o menos explícita justificación del racismo por parte de los pioneros del pensamiento liberal. Hugo Grozio, que exaltó la revuelta holandesa contra Felipe II, justificaba la aventura conquistadora y esclavista de su país por el carácter supersticioso e idolátrico del paganismo indígena como un “tipo de culto que no se consagra a una inteligencia buena y honesta”, propio de pueblos “bárbaros” que se comportan como “animales salvajes más que como hombres” (Cit. en Losurdo 2005: 31). Contra ellos estaría justificada la guerra y su esclavización. Por su parte, John Locke, accionista de la *Royal African Company*, en su condena del absolutismo y su defensa de la libertad natural llevada a cabo en el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* (1689) consideró que la esclavitud estaba justificada para los “cautivos hechos en una guerra justa” (Locke 2006: 85) y legitimó la misma acudiendo a la religión. Los mandatos divinos de la apropiación privada y de la obligación de trabajar justificaba la conquista y el expolio de bienes de quienes como, los indígenas americanos, no los obedecían (Villaverde 2015b: 29-33). Para la lectura marxista de Doménico Losurdo, en Locke se encuentra el paso a una racialización más exhaustiva de la práctica esclavista que trasciende los anteriores límites cristianos al hablar del poder absoluto e incondicional del patrono sobre su esclavo, quien se ve cosificado y convertido en mercancía. Además, los siervos de origen europeo no estarían sometidos a esa “esclavitud perfecta”, siendo esta desplazada a los negros y a las colonias. De hecho, fue en su tiempo cuando las colonias inglesas promulgaron leyes que impedían la liberación del esclavo por la vía de su conversión y así lo apoyó Locke en el proyecto de Constitución de Carolina (Losurdo 2005: 32-34, 51): cobra sentido la apertura del *Segundo Tratado* cuando escribe que el estado de igualdad sólo es válido para “criaturas de la misma especie y rango” (Locke 2006: 10).

Efectivamente, a lo largo del siglo XVIII la esclavitud se eliminó progresivamente en Inglaterra y se desplazó a las colonias, frontera entre el mundo civilizado y el de la *barbarie*. Así lo evidenció el caso Somerset, un esclavo que tras viajar a la metrópoli como bien mueble de su amo en 1772, trató de liberarse y de volver a Virginia, produciéndose una sentencia judicial en su favor. Fue esta la que puso las premisas de la deportación a Sierra Leona de los negros de la Corona refugiados en Inglaterra tras la Guerra de Independencia. Así que será en Norteamérica donde siga vigente una “esclavitud sistémica” vinculada a las plantaciones cuyo principal origen fue el comercio triangular británico frente a la supervivencia de una “esclavitud doméstica” en los territorios españoles y portugueses, que tendrá un cariz más *humanista y variopinto* dada la creciente e incontrolada mezcla. Pasando por alto algunas notas sobre el comercio de esclavos español a lo largo del siglo

XIX y sus efectos tras la descolonización, fue en las colonias del norte donde se completó el proceso de racialización, de justificación de la esclavitud en base a la raza y donde se consolidó la separación rígida entre blancos y negros. Ello coincide con el periodo más brillante de la Ilustración y buena parte de las élites y padres de la democracia americana fueron a su vez ricos hacendados propietarios de esclavos, comenzando por el notable caso de Thomas Jefferson (De Salas 2015).

De tal modo, fue común durante la época de Hume la justificación más o menos explícita de la desigualdad, la discriminación de minorías o de las mujeres, del colonialismo o de la esclavitud, lo cual sitúa a muchos defensores de la idea contemporánea de libertad y primeros teóricos de la democracia parlamentaria en una situación paradójica. Con la excepción de ilustrados radicales como Condorcet o Diderot, también las *Declaraciones* universales del siglo mantuvieron esas discriminaciones. Mientras que la *Declaración de Independencia* de 1776 no hacía referencia a los afroamericanos, la Constitución de 1787 diferenciaba entre “personas libres” y “otras personas”, reconociendo ciudadanía solo para los primeros. Así, cobra todo sentido la famosa aseveración del historiador George L. Mosse al considerar el racismo como el lado oscuro de la Ilustración (Mosse 2005: 10).

Así que David Hume participaba, con aquella nota al pie, de un discurso racista que normalizaba la esclavitud, si bien años antes la había criticado abiertamente en la nota 7ª de su ensayo “De lo populoso de las antiguas naciones” (1742):

...no puede atribuirse una razón más probable para los severos, yo diría bárbaros, modales de los tiempos antiguos, que esta práctica de la esclavitud doméstica, que convertía a cada hombre de rango en un pequeño tirano, y le educaba en medio de la adulación, la sumisión y la degradación de sus esclavos (Hume 2011: 345).

Dicho esto, parece demostrado que en su vida privada sí participó del comercio o trata de esclavos de forma indirecta cuando en 1766 hizo de mediador entre su protector Lord Hertford ante el gobernador francés de Martinica para comprar una plantación de esclavos en Granada.

Lo cierto es que el discurso racista no va a desaparecer del campo intelectual y de hecho se verá justificado en términos científicos a lo largo del siglo XIX. Más de cien años después del escrito de Hume, los grandes biólogos europeos aún no cuestionaban la inferioridad racial de los negros ni ponían en entredicho la superioridad evolutiva del hombre caucásico. Tampoco lo hacía Abraham Lincoln, que si bien abolió la esclavitud en 1863, confesó que no era partidario de la completa igualdad entre blancos y negros, considerando que la raza blanca debía de tener un estatus superior (Villaverde 2015: 27). De

modo que al igual que la defensa humanista del indígena llevada a cabo desde la teología en el siglo XVI partía del prejuicio cognitivo de su consideración como humano inferior, mantener posturas críticas e incluso militantes contra la esclavitud en el siglo XIX no iba necesariamente unido a una visión igualitaria del *hombre blanco civilizado* respecto al *negro* o *salvaje*.

Partiendo de lo defendido por Arthur Gobienau en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853), la ciencia del siglo XIX buscó la localización de las diferencias biológicas según regiones, terminando por legitimar el paso de la esclavitud a la segregación racial una vez abolida la primera. Así, para Charles Darwin la selección natural actuó -por las condiciones de fertilidad de la tierra, el clima, etc.- de forma desigual, de modo que “la lucha por la existencia no ha sido suficientemente severa para forzar al hombre a ascender hasta su más elevado estándar” en algunos lugares del mundo (Sánchez 2008: 110-115). Notorio es el caso del gran científico Thomas H. Huxley, quien su libro *Emancipación. Negro o Blanco* (1865) argumentaba duramente contra la esclavitud mientras que reconocía la inferioridad del negro como un hecho irrefutable. Del mismo modo, Ernst Haeckel consideró a los negros africanos el eslabón perdido entre el primate y el hombre europeo (Saini 2019: 29-35). Por tanto, sin entrar en los motivos intelectuales que Hume podía tener para establecer aquella caracteriología que implicaba prejuicios considerados racistas, compartía una extendida visión de la que no se desprendía una justificación teórica de la esclavitud, pues en ocasiones también apoyó en sus escritos la abolición de la misma.

3. Censura moral entre distintos órdenes epistémicos

El principal problema de las opiniones racistas, dejando al margen cuando estas se construyen y difunden de forma interesada por grupos políticos o de poder, es el de la normalización del propio racismo: contribuyen a naturalizar el daño del estigma, la marginación o la explotación. En efecto, para Foucault el racismo era la “condición de aceptabilidad del matar”, es decir, la normalización del “derecho a matar” entendiendo por matar no solo el asesinato directo, sino el exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de la misma o simplemente propiciar la “muerte política”, es decir, la expulsión de un territorio. En ese sentido, el racismo asegura “la función de la muerte en la economía del biopoder” (Foucault 1992: 265-266). Desde otro prisma, Zygmunt Bauman llamó la atención sobre como la deshumanización de las víctimas racializadas a través de la ideología y el adoctrinamiento fue la primera condición para su eliminación en los campos de exterminio del nazismo y para que hubiese habido hombres que la llevaran obedientemente

a cabo sin grandes reparos morales. Producto de unas posibilidades que creó la modernidad y que seguirían poco cuestionadas en sus presupuestos, como el orden jerárquico en la división funcional del trabajo y la sustitución de la responsabilidad moral por la responsabilidad técnica, las opiniones racistas se suman a los procesos de deshumanización de los objetos (humanos) con operaciones simplemente burocráticas (Bauman 2017:124-128). ¿Pero hasta qué punto estaría legitimada éticamente la censura completa de un personaje del siglo XVIII mediante el derribo o vandalización de una estatua o el cambio onomástico de un edificio por opiniones o conductas consideras hoy racistas?

En el Prefacio de *Las palabras y las cosas*, Foucault teorizó sobre como los esquemas perceptivos, el lenguaje, los valores o la jerarquía de las prácticas humanas en una edad y un espacio geográfico concreto fijan de antemano las condiciones de posibilidad de lo que puede y de lo que no se puede pensar. La *episteme* o “campo epistemológico” se produce históricamente y los conocimientos en un momento histórico no hay que medirlos desde la perspectiva de una perfección creciente, sino desde la de las condiciones de posibilidad en un espacio y un tiempo determinado (Foucault 1999: 5-7). Trasladada la idea al plano moral, la propia historicidad de las normas morales convierte a estas, los valores y las acciones u omisiones que de ellas se derivan en el marco de posibilidades sobre lo que se reflexiona éticamente. Así, si ser “racista” hoy día es una postura inaceptable desde el punto de vista ético y sin ningún fundamento científico, eso no lo era en la moral de la época de Hume, donde muy pocos filósofos y científicos contemplaron la idea de igualdad o de unidad de la especie (eso sería incluso, ir contra la ciencia): lo que antes podía ser una opinión ofensiva, hoy es calumnia, cuestionable racionalmente *per se*. Esa también sería la diferencia entre el que opina o escribe trasluciendo sus prejuicios racistas, de quien usa el racismo con fines de manipulación o intencionadamente dañinos. Otro ejemplo lo tendríamos con el especismo, ¿se puede juzgar de especista a las personas que vivieron muchos años antes del desarrollo de la ética biocentrista que lo señala como fallo moral y de la difusión de los derechos de los animales? ¿Y los derechos de la infancia? ¿Todos/as quienes hayan puesto a sus hijos menores a trabajar desde niños han hecho un daño imperdonable? J.-J. Rousseau abandonó prácticamente a sus hijos, además de que era marcadamente misógino. Eso no le impidió ser una referencia del jacobinismo, del socialismo o del liberalismo radical, es decir, propuestas políticas que combatieron por la extensión de la igualdad y la libertad durante décadas y derrotaron al Antiguo Régimen. También de la pedagogía moderna. Por no decir que su tesis del *buen salvaje* le llevó a ser crítico con las justificaciones de la colonización americana. No obstante, si aceptamos el argumento de la Universidad de Edimburgo, cabría cambiar cualquier edificio que llevara su nombre por “machista”, dado que muchas

personas, especialmente las mujeres, se puede sentir ofendidas por dicho homenaje. Igualmente, la prohibición en base a emociones sería extensible a todo edificio o monumento a Jefferson, Lincoln, Darwin o Huxley.

Los actos o discursos considerados hoy día “racistas” no se han entendido siempre del mismo modo según momentos históricos ni tampoco sus consecuencias. Sin hacer de la historia el tribunal que exculpa las responsabilidades del pasado, el marco epistemológico que impone la distancia temporal tendrá que jugar un papel importante en nuestra valoración de la trayectoria de sus protagonistas y por tanto, del merecimiento de sus homenajes: ahí los historiadores tendrían la doble misión de análisis del contexto en el que aquellas se desarrollaron y del alcance histórico de las acciones evaluadas. Otra arista a tener en cuenta será la separación entre la vida privada de los autores y el contenido de sus obras, pues como también ocurre en el mundo del arte, la genialidad no está reñida con la inmoralidad.

Por recordar la distinción orteguiana, solo algunas excepciones tienen ideas que sobrepasan las creencias compartidas en una época determinada y esto lleva al problema del relativismo. ¿En qué sentido se puede juzgar moralmente una opinión o actividad realizada dentro de un orden epistémico distinto o de unas normas morales muy distantes en el tiempo y el espacio? Además, respecto a las opiniones, es fundamental tener en cuenta los cambios categoriales en el campo enunciativo. Por ejemplo, para nuestra cultura ha tenido mucha importancia clasificar a las personas según su orientación sexual y se han establecido las categorías de homosexualidad, heterosexualidad y bisexualidad a tal objeto, clasificación que para los griegos de la época clásica carecería de sentido ya que ni siquiera se puede localizar en su lenguaje. Por lo tanto, un juicio del tipo “los griegos eran inmorales porque practicaban la homosexualidad” no solo adolece de reflexión en general, sino que se encuentra con el problema de proyectar una moral coetánea sobre un pasado en el que tal práctica tal y como aquí se la ha entendido no estaba conceptualizada y se encontraba fuera del círculo de consideración moral. Es una modalidad de presentismo. Asimismo podríamos pensar en la acusación de pederastia respecto a la relación *erómenos-erastés*, entre jóvenes efebos y adultos enamorados en el mundo griego clásico. Los desplazamientos semánticos pueden ser considerables. Así por ejemplo lo ha analizado Francisco Vázquez respecto a la “pedofilia”. Mientras que hoy día esta es intercambiable por “pederastia”, definida como atracción sexual hacia niños o adolescentes, a comienzos del siglo XX significaba “persona que siente o manifiesta singular predilección por los niños”, sin ningún tipo de connotación sexual (Vázquez 2020:33). Esto es así porque el “léxico cultural” o la matriz categorial cambian con el tiempo y es labor del historiador la reconstrucción de los contextos pragmáticos del pasado para comprender efectivamente lo que se quería decir con términos que aparentemente significan lo mismo en

distintas épocas. En ese sentido, seguramente ni “negro” ni “esclavo” tenían exactamente el mismo significado para Hume que para un estudiante escocés de hoy día.

Es cierto que Hume participó al menos una vez en su vida en una transacción que conllevaba compra de esclavos por parte de su protector y ya hemos visto que el discurso segregador en términos de racismo biológico o científico se estaba formalizando en su época para justificar dicha práctica. Pero al contrario de Locke y su vida privada, Hume no contribuyó de ningún modo importante sobre ello, por lo que su afirmación en aquella nota al pie, entendida a veces como un ejemplo de sus reflexiones sobre la causalidad, se rebaja al estatus de una expresión escrita u opinión que es ofensiva para muchas personas que puedan leerla. ¿Dónde estaría el límite y la posibilidad de la condena moral de la opiniones en pasados más o menos remotos? ¿Cuales serían los límites de una cultura de la cancelación respecto al pasado y en qué sentido su extensión sería moralmente beneficiosa?

John Stuart Mill, a propósito de los límites del Estado a la hora de censurar o impedir la libertad de expresión, propuso en su famoso ensayo *On Liberty* (1859) el conocido como “principio del daño”. Los límites a la libertad de expresión estarían justificados si se perjudican los “intereses” de otros, entendiendo intereses en sentido utilitarista, es decir, derechos como la autonomía, el bienestar o la seguridad. Eso sería causar un daño directo que la sociedad debería de evitar en pos de la libertad social (Mill 2001: 152-177). En tal sentido, la opinión errónea y la ofensa intencionada tendrían libertad para coexistir con las opiniones verdaderas y respetuosas, y de hecho, consideraba necesarias aquellas para la posibilidad del desarrollo y extensión de estas. Una sociedad que no permita la libre discusión ni la ofensa posiblemente carece de la necesaria diversidad para que las personas puedan llevar a cabo proyectos autónomos de vida, y de la necesaria confrontación para fortalecer las opiniones verdaderas que producen el progreso social. En ese sentido y trasladando el “principio del daño” a la historia, aunque aquella nota de Hume en su tiempo constituía una “ofensa” para un colectivo de personas cosificadas, sería más grave si se profiere en la actualidad, cuando existe plena conciencia del problema del racismo, de lo que significó la esclavitud o la segregación racial y de la situación en la que siguen estando las personas racializadas. Eso sí, ¿cómo medir el daño que provoca una estatua de homenaje a la obra completa de Hume en términos objetivos dado lo inasible de las diferentes subjetividades y su grado de susceptibilidad?

Ocurre que hay acciones inmorales que no causan daño como tal a otros, en el sentido de que no interfieren directamente sobre sus intereses, pero que son percibidas como dañinas por quienes las condenan, en términos de daño moral o psicológico. Dadas las dificultades para establecer lo que es daño

y lo que no lo es, Joel Feinberg propuso en la década de los años ochenta el “principio de la ofensa”, con una finalidad más restrictiva que el de Mill. La gravedad de la ofensa puede producir daño, aunque para Feinberg no necesariamente una ofensa debe de causar daño para que sea susceptible de condena o criminalización, entendiéndose por ofender causar un estado mental desagradable que no conlleva una lesión directa de los intereses personales. El límite de lo permisible estaría en la gravedad, de modo que hay que distinguir entre ofensa grave y molestia, debiendo de realizarse un balance entre dicha gravedad y las razones del sujeto que ofende. En el primer caso, la gravedad se mediría según la intensidad de la ofensa, la duración del malestar que produce y su extensión (número de personas que se pueden sentir ofendidas), mientras que en el segundo, se situarían los intereses del que ofende, la utilidad de las afirmaciones consideradas ofensivas para la sociedad, el derecho a la libertad de expresión, el carácter malicioso o no de la misma, y el contexto de normalidad o anormalidad en el que se reciben (Feinberg 1985: 38-44). De tal modo, respecto al carácter malicioso, hay que diferenciar entre calumnia y ofensa producto de una opinión: la primera es intencionada y dirigida a causar algún daño sabiendo de la falsedad de la afirmación, mientras que la segunda puede ser verdadera o falsa. En el primer caso, la gravedad es más objetivable que en el segundo.

Desde esa perspectiva de la Filosofía del Derecho, no parece que a la vista de lo analizado en el apartado anterior Hume incurriera en calumnia, sino en ofensa. Su intensidad y duración fueron menores, dado que solamente aparece de forma marginal en uno de sus textos menos conocidos si bien la extensión es muy amplia. En el otro lado de la balanza, estarían los intereses de Hume por desarrollar una teoría del carácter que servía de ejemplo a sus aportaciones sobre la causalidad, su libertad de expresión, y la ausencia de un carácter malicioso (afirmar lo contrario sería entrar en juegos psicológicos adivinatorios) en un contexto en el que tales afirmaciones eran muy normales. En un lugar muy distinto estaría la aguja de la balanza para quien hoy día mantenga un discurso racista como el suyo.

Por tanto, el problema se desplaza desde el supuesto “racismo” de Hume al hecho de que en el presente pervivan símbolos -bajo la forma de monumentos, etc.- que lo homenajeen y que pueden contribuir a la invisibilización de situaciones de estigma o discriminación de personas racializadas y que nubla la propia historia del daño generado. Así, en el verano de 2020 se atacaron estatuas que eran identificadas como símbolos de opresión en el presente. Pero lo que ocurre es que la finalidad de los monumentos que homenajearon a Hume en Edimburgo no lo eran a la conquista, la guerra o la esclavitud, sino al conjunto de una obra intelectual en la que ese asunto ocupa un lugar muy menor si se coteja con algunos de sus contemporáneos. En vistas a un modelo ético de análisis, esto nos lleva a una distinción en cuanto al significado

y valor de lo monumental desde el punto de vista de la reflexión ética: la de la intencionalidad de los monumentos o de los cambios onomásticos en el espacio urbano, factor al que hay que añadir al de la distancia temporal. El tercero será el de su violencia simbólica en la actualidad.

4. Monumentos al daño y patrimonio cultural

Pierre Bourdieu teorizó que un objetivo fundamental de la violencia simbólica es investir de sentido común a una relación de dominación, entendido aquel como un consenso práctico y *dóxico* que se reproduce también en los dominados (Bourdieu 2000: 49-59). De tal modo, el orden simbólico que una determinada política onomástica o monumental instituye en el espacio urbano tiene por objeto naturalizar la relación de dominación a través de la asimilación de las clasificaciones binarias (masculino/femenino, blanco/negro, etc.) que el dominado acaba compartiendo con el dominante, pudiendo pensar su ser social solamente desde las mismas. Respecto a la contribución de los monumentos a dicha violencia, cabe partir de una primera distinción entre monumento de homenaje y patrimonio histórico. Mientras que el primero tiene una función socio-política, el segundo remite a una serie de valores de tipo simbólico, artístico y de uso (como educativos, recreativos, desarrollo local...) que realizan una función social al poner en contacto a la sociedad con la historia y no con la mitificación de la misma a la que contribuyen los primeros. Ambos construyen memoria y por ende, identidad, y en ocasiones puede ser difícil separar el valor meramente monumental de los estatuas de homenaje del valor artístico o histórico del patrimonio. Este fue entendido canónicamente por Alois Riegl en su ensayo de 1903 *El culto moderno a los monumentos* como una relación con el pasado que se establece desde determinados valores atribuidos desde el presente: los monumentos considerados patrimonio serían obras de arte con valor histórico (1987: 23:43), algo que se puede poner en duda respecto a muchas estatuas conmemorativas o de homenaje.

También hay que diferenciar entre su destino originario y la atribución que le hacemos en el presente. Es en este donde se da el fenómeno de lo que G. J. Ashworth y J. E. Tunbridge han llamado “patrimonio disonante” (Bianchini 2016; Lähdesmäki y Passerini 2019). Este concepto hace referencia al hecho de la coexistencia de un disloque de narrativas, bien entre el pasado y el presente (es decir, entre el significado de un monumento en el pasado y el que se le atribuye ahora, pues el primero quedó obsoleto en algún sentido) o bien ambas presentes y que se encuentran en conflicto debido a la diversidad de memorias, las luchas simbólicas en el campo político, los movimientos sociales, etc. Partiendo de ese hecho, Maria Chiara Bianchini, en su estudio sobre el patrimonio disonante

superviviente de las dictaduras de España y Chile, distingue entre monumentos intencionales y no-intencionales. Los primeros responden en su origen a una voluntad conmemorativa (como pueden ser las cruces de los “caídos” durante la Guerra Civil española que sobreviven en algunas localidades) y los segundos son construcciones que se han vuelto monumentos históricos con el tiempo, normalmente, en nombre de la memoria, como ha ocurrido con algunas tapias de cementerios para las víctimas del franquismo tras las luchas de reparación simbólica de asociaciones y familiares.

Las estatuas atacadas contra esclavistas o colonizadores tras la muerte del George Floyd lo fueron independientemente de su antigüedad o valor patrimonial, aunque la gran mayoría son de construcción moderna (siglos XIX y XX) y de bajo valor histórico-artístico. Por ello, difícilmente pueden ser defendidas como “patrimonio histórico”. Parece que la primera estatua dañada fue la de Williams Carter Wickham en Richmond, la capital de Virginia, tratándose de un general confederado dueño de una plantación con esclavos, a la que siguieron las de Cristóbal Colón en Boston y Virginia, Edward Colston (esclavista del siglo XVII) en Bristol y Leopoldo II en Amberes. Buena parte de estas efigies responden a un tipo de *patrimonio* negativo que actúa de legitimación de unos valores considerados opresivos en el presente. De hecho, en buena medida se trata de “estatuas reactivas”, es decir, monumentos intencionales construidos entre los siglos XIX y XX en el mejor de los casos para construir identidad nacional, pero también para reforzar una memoria dañada por los avances en el igualitarismo en una época marcada por la segregación racial (González 2020). Porque en efecto, mientras que las apropiaciones de Darwin por parte de las ciencias sociales prepararon la emergencia de un movimiento eugenésico que consideró la pobreza heredable genéticamente hasta bien entrado el siglo XX, funcionando como explicaciones científicas de la inferioridad racial (el negro como eslabón entre el blanco y el chimpancé, por ejemplo), en sociedades como la norteamericana se consolidaba el paso de la esclavitud a la separación racial.

En vísperas de la Guerra Civil americana, a las voces abolicionistas del Partido Republicano se les unieron algunas iglesias, como los cuáqueros o mormones, mientras que los defensores de la esclavitud seguían buscando justificaciones bíblicas para la misma. La 13ª enmienda de 1865 abolía la esclavitud y la 14ª de 1868 le confería ciudadanía a los afroamericanos mientras que en Tennessee se creaba el *Ku Klux Klan* (1866). Igualmente, comenzaban todo tipo de maniobras relativamente “legales” (en base a resoluciones judiciales y aprovechando la autonomía federal) para establecer la separación radical entre negros y blancos. Este proceso, consolidado a partir de las llamadas *Leyes de Jim Crow* de 1875, instituyeron el principio de “iguales pero separados”, el cual se mantendría hasta el gesto de Rosa Parks y el movimiento por los derechos civiles de la década de los 60 (Maestro 2009). Fue en el marco de esa reacción

contra el igualitarismo cuando emergió una reacción monumental centrada en el homenaje a “héroes” del ejército de la Confederación durante la Guerra de Secesión cuyo objetivo era construir una memoria que ahora debía de legitimar la segregación. Así, la ONG de abogados Southern Poverty Law Center, en verano de 2020 tenía datados 1800 símbolos destinados a reforzar el mito de la “causa perdida”, de los cuales 748 eran monumentos heredados de aquel periodo. Ante la retirada de parte de ellos desde que dicha base de datos se creó en 2016, las reacciones no se hicieron esperar, y el propio Donald Trump defendió su belleza³.

Este patrimonio disonante y reactivo pervive en un contexto en el que tras la Ley de Derechos Civiles de 1964, la mayor parte de la población afroamericana ha transitado desde la segregación a la marginación y la vulnerabilidad. Todo ello en un nuevo contexto en el que la polarización social y política, con la emergencia de nuevos grupos supremacistas, resucita el fantasma del antiguo terrorismo racial. Siendo la identidad una de las armas retóricas fundamentales de creación de adhesiones por parte de los posfascismos actuales, el racismo sobrevive en discursos revestidos de ciencia que instituyen nuevas explicaciones de la desigualdad en base a la genética (Saini 2019: 87-108), así como en operaciones intelectuales que justifican el etnodiferencialismo y que adoptan aquellos partidos políticos insertos en el populismo reaccionario que tratan de dar una imagen seria dentro del juego parlamentario (Castro 2019: 100-138).

5. Conclusiones. Hacia un modelo de evaluación ética del patrimonio disonante

A propósito del proceso al jefe de la Gestapo de Lyon Klaus Barbie celebrado en 1987, en el que se puso de relieve la imposibilidad de comprender los crímenes nazis sin la colaboración de muchos franceses, el historiador Pierre Vilar señaló que el tratamiento televisivo de la Historia a través de juegos, recreaciones, películas, etc., “empuja al hombre de la calle a pensar la historia sentimentalmente; moralmente, en función de individuos” (Vilar 2004: 72-73). “Comprender” no es “excusar” y el conocimiento histórico tiene como deber captar los fenómenos sociales del pasado en su dinamismo y secuencia. Ocurre pues que dada su capacidad comunicativa, las recreaciones lúdicas de la historia son las que aclaran o escriben esta cuando debería de ser al revés.

De la reflexión de Vilar nos llama la atención su advertencia sobre los peligros que para el conocimiento tiene el hecho de que la historia se piense

³ “Who Heritage? Public Symbols of the Confederacy” [<https://www.splcenter.org/20190201/whose-heritage-public-symbols-confederac>]. Consultada el 1 de marzo de 2021. Se trata de una base de datos en constante actualización.

sentimentalmente, tal y como ocurre con la memoria, o como a veces se escribe dentro del espacio de luchas simbólicas de movimientos sociales y políticos. El reto se encuentra en el equilibrio entre la reparación (no solo simbólica) de las víctimas y un conocimiento crítico y consciente del pasado: saber o no saber en ese sentido se impone sobre el olvidar o recordar. A tal efecto, en este trabajo se ha indagado un modelo de análisis ético que, hibridando aportaciones propias del campo de la Filosofía Moral con los de la Historia o la Gestión del Patrimonio, permita delimitar racionalmente la legitimidad de los cambios simbólicos en el espacio urbano, tomando a las estatuas o monumentos como caso. En dicho análisis, donde diversos profesionales deberían de intervenir como asesores expertos de decisiones que son políticas, deberían de incluirse estas dimensiones: diferenciar entre ofensa y daño delimitando la intencionalidad, la distancia temporal, la extensión, la intensidad y la permanencia, en términos de violencia simbólica, del patrimonio o monumento en cuestión. Serían los historiadores los profesionales mejor dotados para determinar buena parte de esos marcadores, que habrá que confrontar con el resultado del peritaje del valor histórico-artístico en cuestión y la función social que puede realizar. Así, la tumba de los Reyes Católicos en la Catedral de Granada puede ser ofensiva para un número extenso de sujetos herederos de la colonización o la expulsión de judíos y moriscos, pero su intencionalidad y función actual, la distancia temporal y su valor histórico-artístico difícilmente la harían comparable al Valle de los Caídos o a una estatua que homenaja a un traficante de esclavos de la América confederada.

Distinguendo entre monumentos que pueden ofender y monumentos al daño, nuestra opción se sitúa en la necesidad de cambiar, por la vía de la alteración o resignificación, la intencionalidad originaria de estos otorgándoles una función pedagógica al margen del espacio urbano. Ejemplos pueden ser el *Memento Park* de Budapest, que aloja estatuas de la época comunista y organiza diversas actividades educativas o culturales, o el *Muzeon* de Moscú, en el que parecen más destinadas a su paulatina erosión y abandono.

Se trata por tanto, de prevenir el conocimiento histórico de una excesiva extensión emocionalista del derecho a no ser ofendido, aún aunque dicha ofensa pueda estar justificada. Pues presuponer cierto privilegio epistemológico y moral en las legítimas propuestas populares, parece contradecirse con que junto a estatuas de Colón, también se dañara una estatua de Cervantes por racista (que fue esclavo tras la batalla de Lepanto) o de Woody Allen por pederasta (cuando ningún tribunal lo ha declarado culpable). Pues Mill argumentaba que sin errores que pueden ofendernos no sería posible el desarrollo de proyectos vitales diversos y autónomos. Reconocer la validez de basar los juicios morales de aprobación o desaprobación en sentimientos o percepciones (más o menos justificadas) puede conducir a una moralización insoportable de la vida

pública que vulneraría la libertad de expresión y el derecho al conocimiento y la información. Ironías de la vida, fue precisamente Hume quien en su *Investigación sobre los principios de la moral* (1751) argumentó a favor del emotivismo moral. Como fundamento de aquellos, hay que distinguir entre molestia personal subjetiva, prejuicios racionalizados que llevan al moralismo y razones justificadas éticamente a la hora de censurar una opinión, un símbolo o una conducta. Estas últimas serían condición necesaria, pero no suficiente para la censura. Pues las condenas morales se hacen por razones diversas, internas o externas a la conciencia de quien las ejerce, y pueden camuflarse como razones de daño lo que son males de baja intensidad. Además es posible que bajo tal extensión del sentimentalismo se evite, por la vía del mostrar ocultando que permiten las redes sociales, luchar realmente contra la injusticia y no solo de forma simbólica.

Hay un tipo de paternalismo, de intervención ante estos problemas, compatible con visiones liberales como la de Mill: la de aquel que promueve la libertad individual, la autonomía, que pasa porque instituciones como la Universidad lo promuevan mediante la información y la calidad de su formación. Aplicando nuestra argumentación al “caso Hume”, no sería justificación suficiente la retirada de una estatua que homenajea su obra el descubrimiento de una opinión que a ojos del presente consideramos inmoral, pues el interés por promover el conocimiento de la obra de este filósofo queda muy por encima de la violencia simbólica de una estatua o un edificio que no homenajean intencionalmente ningún daño, sino una contribución importante a la historia de la humanidad incluso desde el punto de vista de su progreso moral (especialmente, en materia de tolerancia religiosa). Pues pocos como Hume, en obras como el *Tratado de la naturaleza humana* (1739), contribuyeron a la extensión del escepticismo y naturalismo contemporáneos, lo que provocó (Kant mediante) una progresiva laicización de la sociedad y contribuyó a la superación de la intolerancia religiosa. En ningún caso la escultura de Hume pertenece al tipo de obra reactiva que en muchos lugares siguen reproduciendo la posición subalterna de los afroamericanos. Por ello, la Universidad de Edimburgo perdió la oportunidad de explicar a sus alumnos quien fue esa persona para que, a pesar de su supuesto racismo, merezca una estatua y de qué modo esta se diferencia de las que legítimamente habría que neutralizar.

Bibliografía:

- Bauman 2017: Z. Bauman, *Modernidad y Holocausto* (Madrid, 2017).
- De Salas 2015: J. de Salas, “Ideales ilustrados y realidad histórica: Jefferson ante la esclavitud y los indios” en G. López Sastre, M.^a J. Villaverde, *Civilizados y salvajes: la mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo* (Madrid, 2015), pp. 95-111.
- Bianchini 2016: M.^a C. Bianchini, “Patrimonios disonantes y memorias democráticas: una comparación entre Chile y España”, *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 8 (2016), pp. 303-322.
- Bourdieu 2000: P. Bourdieu, *La dominación masculina* (Madrid, 2000).
- Castro 2019: Á. Castro, *El fascismo y sus fantasmas. Cambios y permanencias de la derecha radical, siglos XX-XXI* (Madrid, 2019).
- Feinberg 1985: J. Feinberg, *Offense to others: the Moral limits of the criminal law* (Oxford, 1985).
- Foucault 1992: M. Foucault, *Genealogía del racismo* (Madrid, 1992).
- Foucault 1999: M. Foucault, *Las palabras y las cosas* (Madrid, 1999).
- García & Bello 2007: A. García, E. Bello, *La idea de “raza” en su historia. Textos fundamentales (siglos XVIII y XIX)* (Murcia, 2007).
- Giraud 2018: L. Giraud, “Casta(s), ‘sociedad de castas’ e indigenismo: la interpretación del pasado colonial en el siglo XX” en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* 18 (2018), consultado el 10 de febrero de 2021. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72080>.
- González 2020: A. González Ruibal, “El derribo violento de estatuas reabre un debate histórico: «El espacio público es para el homenaje»”, en *Conversación sobre Historia*, [url: <https://conversacionsobrehistoria.info/2020/06/17/el-derribo-violento-de-estatuas-reabre-un-debate-historico-el-espacio-publico-es-para-el-homenaje/>], consultada el 26 de febrero de 2021.
- Grosfoguel 2012: R. Grosfoguel, “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?” en *Tabula Rasa* 16 (2012), pp. 79-102.
- Hume 2012: D. Hume, “De lo populoso de las naciones antiguas” en *Ensayos morales, políticos y literarios* (Madrid, 2011), pp. 340-404. Trad. de C.M. Ramírez.
- Hume 2002: D. Hume, “De los caracteres nacionales”, edición de Tasset, J. L., “El último Hume. Una edición crítica y bilingüe de los últimos ensayos inéditos de David Hume en español” en *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* X/2 (2002), pp. 63-92.

- Lähdesmäki y Passerini (2019): T. Lähdesmäki, L. Passerini et al. (eds) (2019), *Dissonant Heritages and Memories in Contemporary Europe* (Jyväskylä, 2019).
- Locke 2006: J. Locke, *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* (Madrid, 2006). Trad. de C. Mellizo.
- Losurdo, D. 2005: D. Losurdo, *Contrahistoria del liberalismo* (Barcelona, 2005).
- Lucena 2005: M. Lucena, *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886): Documentos para su estudio* (Alcalá de Henares, 2005).
- Maestro 2009; J. Maestro, "El dilema norteamericano. De la esclavitud a la institucionalización de la discriminación racial" en *Studia histórica, H.ª Contemporánea* 26 (2008), pp. 53-78
- Mill 2001: J. S. Mill, *Sobre la libertad* (Madrid, 2001).
- Mosse 2005: G. L. Mosse, *Historia del racismo en Europa* (Puebla, 2005).
- López Molina 2015: A. X. López Molina, "Hermenéutica del descubrimiento del Nuevo Mundo. La polémica de Valladolid y la naturaleza del indio americano" en *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras* 15 (2015), pp. 233-260.
- Pérez García et al 2020: R. M. Pérez García, M. Fernández Chaves, E. França Paiva (coords.), *Tratas, esclavitudes y mestizajes. Una historia conectada, siglos XV-XVIII* (Sevilla, 2020).
- Prieto 2020: D. Prieto, "David Hume: sus notas de los negros lo echan de su Universidad" en *El Mundo*, 19 de septiembre de 2020.
- Proglío 2019: G. Proglío, "Geography of Emotions Across the Black Mediterranean: Oral Memories and Dissonant Heritages of Slavery and the Colonial Past", en Lähdesmäki y Passerini (2019): T. Lähdesmäki, L. Passerini et al. (eds) (2019), *Dissonant Heritages and Memories in Contemporary Europe*, (Jyväskylä, 2019), pp. 249- .
- Restall 2004: M. Restall, *Los siete mitos de la conquista española* (Barcelona, 2004).
- Riegl 1987: A. Riegl, *El culto moderno a los monumentos* (Madrid, 1987).
- Saini 2019: A. Saini, *Superior. The return of race science* (Boston 2019).
- Sánchez 2008: J. M. Sánchez Arteaga, "La biología humana como ideología: el racismo biológico y las estructuras simbólicas de dominación racial a fines del siglo XIX" en *Theoría* 61 (2008), pp. 107-124.
- Tardieu 2016: J. P. Tardieu, *Les penseurs ibériques et l'esclavage des noirs: (XVIIe-XVIIIe siècles) - Justifications, réprobations, propositions* (París, 2016).
- Tardieu 2002: J. P. Tardieu, *De L'Afrique aux Amériques Espagnoles (XVe-XIXe siècles): Utopies et réalités de l'esclavage* (París, 2002).

- Traverso 2020: E. Traverso, “Derribar estatuas no borra la historia, nos hace verla más claramente” en *Nueva Sociedad*, junio de 2020, [url: <https://nuso.org/articulo/estatuas-historia-memoria>], consultada en 25 de octubre de 2020.
- Vázquez 2020: F.º Vázquez, *Pater Infamis. Genealogía del cura pederasta en España (1880-1912)* (Madrid, 2020).
- Vilar 2004: P. Vilar, *Memoria, Historia e historiadores* (Granada, 2004).
- Villaverde 2015: M.ª J. Villaverde, “Paradojas de los ilustrados: de la igualdad a la justificación del racismo” en G. López Sastre, M.ª J. Villaverde, *Civilizados y salvajes: la mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo* (Madrid, 2015), pp. 25-51.
- Williams 2011: E. Williams, *Capitalismo y esclavitud* (Madrid, 2011).