
**DIÁLOGO DE FILOSOFÍA CARIBEÑA:
FORO DE RESEÑAS**

**CARIBBEAN PHILOSOPHY DIALOGUE:
A REVIEW FORUM**

**DIALOGUE DE PHILOSOPHIE DES CARAÏBES:
FORUM DES COMPTES RENDU**

Sibylle Fischer. 2004. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press, 392 pp. ISBN: 0822332906.

(Caribbean Philosophical Association's 2005 Frantz Fanon Prize for best contribution to Caribbean philosophy; 2005 Modern Languages Association's Katherine Singer Kovacs Prize and 2006 Latin American Studies Association's Bryce Wood Prize)

LA HISTORIA Y LA IDEA DE LA MODERNIDAD EN *MODERNITY DISAVOWED*

Clevis R. Headley

Edith Wyschogrod ha llamado la atención a la necesidad de desplazar el punto de vista tradicional empirista y mundano de la historia, o sea, la idea de que los historiadores buscan la verdad sobre el pasado y que la verdad significa una correspondencia entre una proposición y un referente. Según este punto de vista tradicional, “acumular evidencia y afirmar ciertas declaraciones como verdades basadas sobre esa evidencia constituyen las condiciones necesarias y suficientes de la historiografía”.¹ Wyschogrod invoca la idea del “historiador heterológico”, el pensador que no solamente apunta a decir la verdad sobre el pasado pero que también, y más importante aún, se responsabiliza de hablar por los muertos. Según Wyschogrod, “la historiadora atada por su responsabilidad hacia los muertos por los cuales se propone hablar se convierte [...] en una ‘historiadora heterológica’. Ella asume la responsabilidad por los demás, siente la presión de una ética que antecede el juicio histórico, una ética de las éticas que es un diseño previo a su interpretación del objeto histórico”.²

En su *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Sybille Fischer funciona en calidad de historiadora heterológica precisamente porque asume la respon-

sabilidad ética de rescatar la revolución haitiana del silencio profundo que la ha envuelto. Fischer rechaza este silencio histórico poco ético mientras a la vez trata de entender las condiciones que han facilitado borrar ciertos acontecimientos de nuestra memoria.³

En este comentario crítico, quiero aclarar las presuposiciones estructurales del proyecto de Fischer porque, con su intención de decir la verdad y de asumir la responsabilidad ética de hablar por los agentes muertos de la revolución haitiana, ella comete valientes actos de trasgresión disciplinaria, filosófica, y epistemológica —acciones infundidas por la ética de la responsabilidad. Fischer es enemiga de la ceguera disciplinaria y demuestra una valiente sensibilidad caribeña precisamente porque trata las fronteras disciplinarias como contingentes y, por eso, como vulnerables a estrategias improvisadas de mutua hibridación.

El objetivo de Fischer es, entre otros, el de enfrentarse a la idea perniciosa de que la revolución haitiana “es un asunto de muertos, de violación, de destrucción material, y de derramamiento de sangre infinito. [Que] [la revolución haitiana] es un barbarismo y una atroz violencia fuera de la esfera de la civilización y más allá del lenguaje humano”.⁴ La exclusión negativa de la revolución haitiana es el producto de una cierta conjura filosófica y epistemológica construida sobre supuestos dogmáticos sobre la historia, la verdad, y la capacidad para la acción de los que, en las palabras de Enrique Dussel, habitan “la parte inferior de la modernidad”.⁵

La legitimidad de la modernidad es otra preocupación de Fischer. Ella trata de descubrir el concepto de modernidad que está en complicidad con la revolución haitiana mientras, al mismo tiempo, trata de desalentar la idea del “particularismo eurocéntrico que pretende ser universalismo”.⁶ De acuerdo a su punto de vista, las concepciones comunes de la modernidad están predicadas sobre una fantasía. Según ella, el modernismo implica “una ruptura radical con el pasado, una erradicación de las tradiciones y la supersticiones para empezar de nuevo, *tabula rasa* [...]”.⁷

Pero sería demasiado simplista interpretar la insatisfacción de Fischer con la modernidad como un mero ejercicio semántico. Ella desenmascara efectivamente la debilidad de los esfuerzos de Gilroy cuando éste teoriza que las culturas de origen africano representan una anti-modernidad, una cultura radicada en la memoria de las tradiciones pre-modernas africanas y en la experiencia aterrorizante de la esclavitud. El problema de Gilroy, como dice Fischer, es su decisión de permitir que la modernidad permanezca en el ámbito de los amos. Según Fischer, en el relato de Gilroy, “el [...] esclavo está condenado por siempre a retroceder: la memoria, la conciencia doble, las críticas de los regímenes reguladores, y así sucesivamente. La relación del esclavo con la historia es una relación de inserción, no de construcción”.⁸ A este punto, y para corregir a Gilroy, Fischer invoca el trabajo de Carolyn Fick que interpreta la heterogeneidad cultural como una característica ontológica del mundo y no como un ardid retórico. Fick advierte sobre el peligro de interpretar todos los acontecimientos dentro de la órbita de la igualdad eurocéntrica, porque esto ocultaría el poder anti-hegemónico de la diversidad cultural.

Más arriba, me referí a las nuevas suposiciones filosóficas y epistemológicas que Fischer trae a su proyecto. Su metáfora central es la de la “renegación” (*disavowal*), una metáfora que, según ella, captura constructivamente la recepción de la revolución haitiana. Ella propone “el concepto de la modernidad renegada para señalar el carácter conflictivo y discontinuado de la modernidad en la Edad de las Revoluciones. La ‘renegación’, entendida sea en su sentido común de un ‘negarse a reconocer’ [...] que en su sentido técnico, proveniente de la teoría psicoanalítica, de un ‘negarse a reconocer la realidad de una percepción traumática’, nos ayuda a enfocar el carácter conflictivo de la experiencia humana”.⁹ Este concepto de la renegación provee el mapa cognitivo a través del cual podemos interpretar cómo ha sido experimentada la revolución haitiana. El silencio en torno a la revolución haitiana habla el idioma de la denegación, de la condena; no sería exagerado decir que la lógica esencial de la renegación es el deseo de volver

invisible o inexistente al objeto de nuestro desprecio.

Fischer no tiene la intención de sugerir que somos todos víctimas de trauma o que no es necesario distinguir, en ciertos casos, entre los perpetradores y las víctimas del sufrimiento. Estos formalismos psicológicos le quitan al concepto del trauma su valor analítico y explicativo. Tampoco tendríamos que entretener la idea del trauma como inefable e incommunicable. Como escribe Fischer, “a diferencia de las nociones populares del trauma que tienden a mover el trauma hacia la esfera de lo incommunicable [...] y de volverlo [...] inútil para fines críticos [...], el concepto de renegación exige que identifiquemos lo que es renegado, quién lo hace, y por qué razón”.¹⁰

Con este contexto firmemente establecido, Fischer espera que su investigación “ayude en el esfuerzo de encontrar un paisaje político y cultural más allá de los límites de las fragmentaciones disciplinarias [...]”.¹¹ Esta trasgresión de los límites disciplinarios es necesaria porque, según Fischer, “el único modo de imaginar [...] los rastros de futuros alternativos desde el punto de vista del pasado es quedándonos cerca de los textos del pasado, interrogando sus visiones y sus temores, y así descubrir en los deseos, las fantasías, y las ficciones una dimensión en el pasado que pueda haber desaparecido en las luchas subsiguientes”.¹² La tarea involucrada al releer la historia de la renegación de la revolución haitiana y de su visión de la modernidad es la de desplazar el realismo común de la historiografía. Este realismo espontáneo, la idea de una realidad siempre lista a ceder a nuestros conceptos y a exponer una verdad incontestada, oculta más de lo que revela sobre los problemas complicados de nuestra existencia. Lo que el realismo considera como epifenómeno y como cognitivamente inerte puede, de otro punto de vista, ser causalmente eficaz. Parte de lo que identifiqué como las nuevas premisas filosóficas y epistemológicas de Fischer son sus preguntas sobre la idea de que el lenguaje se refiere de manera directa a los objetos del mundo. Este punto de vista se derrumba una vez que reconocemos que las construcciones históricas son disponibles sólo a través de los

rastros del pasado y no son representaciones directas de acontecimientos pasados. Por consiguiente, aunque Fischer no niega ciegamente el realismo, ella reconoce que “cuando la supresión y la renegación están radicadas en el corazón de un paisaje ideológico [...] no tenemos otra alternativa que emplear materiales extraños, analogías aproximadas, y conceptos teóricamente derivados. Los textos ficticios, en particular, no son de ninguna manera reflexiones directas de la realidad y, por eso, requieren una contextualización particularmente cuidadosa”.¹³ Es claro que Fischer tiene la intención de utilizar los recursos cognitivos del pensamiento figurativo y metafórico y resiste ser aprisionada por la lógica de la identidad, el modo de pensar restrictivo que es fundamento del realismo. Al final, Fischer nos exhorta a aceptar los conceptos psicoanalíticos que funcionan fuera de la rigidez de la lógica de identidad. Ella mantiene que “si queremos evitar los lentes separatistas del método empirista, los conceptos psicoanalíticos son indispensables. Pero solamente si no olvidamos que lo que silenciamos y desplazamos en la historia no es necesariamente idéntico a lo que se desplaza y se silencia en la historia individual, y que las lecturas psicoanalíticas no pueden reemplazar una evaluación política e histórica de las causas o de los orígenes del trauma. No podemos disolver la historia en una mera historicidad y los acontecimientos en unos elementos de percepciones distorsionadas conducidas por las exigencias implacables del *id* y del *superego*”.¹⁴

El proyecto de Fischer no está definido por un gesto cínico de deconstrucción orientado por el simple deseo por desmantelar ideas. Este tampoco define como simplista los intentos por reconstruir. Ella logra nuevos entendimientos a través de su exploración de las reacciones hacia la revolución haitiana y, por eso, alude a una nueva filosofía de la historia. En vez de interpretar la historia como progreso o como desarrollo racional, Fischer alude a una filosofía de la historia dispuesta a reconocer las peculiaridades de esas sociedades que, según Hegel, están fuera de la historia. Fischer declara que “en vez de una historia experimentada a

través de los proyectos de progreso y emancipación, de una experiencia histórica hecha de ‘estadísticas duras’ como la producción económica, los progresos educativos, o las realizaciones culturales, la historia de la periferia es experimentada como repetición —como una dimensión de lo inexplorable o, quizás, como una dimensión explorable solamente a través de un vocabulario capaz de expresar las estructuras profundas de la vida psíquica”.¹⁵ Esta conclusión es importante precisamente porque, aquí, Fischer responde al reto que Wilson Harris presentó a los historiadores caribeños. Harris critica a estos historiadores por no haber apreciado el potencial de la imaginación para escapar las privaciones de la historia. Según Harris, “lo que es amargamente irónico [...] es que los historiadores modernos [...] por militante y críticos del imperialismo que sean, han sido víctimas, en otro sentido, del mismo imperialismo que han denunciado. No tienen criterio para las artes de originalidad que aparecen en tiempo de incertidumbre y la historia que escriben les priva de tiempo interior”.¹⁶ Al mismo tiempo que Harris amonesta a los historiadores a liberarse de las concepciones rígidas de la historia, él los invita a adoptar las artes de la imaginación. Harris afirma que “existe una fisura entre las convenciones históricas en el Caribe [...] y las artes de la imaginación. Creo que, tal vez, una filosofía de la historia se encuentra al interior de las artes de la imaginación”.¹⁷ Fischer y Harris tienen mucho en común en lo que se refiere a la filosofía de la historia en el Caribe.

Quiero concluir sugiriendo una posible crítica al trabajo de Fischer, aunque no pretendo impugnar la originalidad y la brillantez de su proyecto. ¿Si el concepto de modernidad, tal y como Fischer ha establecido, es refutado por el hecho de que no hay concepciones universales de la modernidad, y si las varias concepciones de la modernidad fueron utilizadas para suprimir y renegar una modernidad haitiana dedicada a la igualdad racial y a la libertad, por qué insistir en adoptar este concepto de modernidad? ¿Por qué quedar cautivos en los particularismos europeos que se hacen pasar por universalismos? ¿Por qué tenemos que seguir

“sometiendo el concepto de la modernidad a una crítica radical”,¹⁸ esperando librarnos de “los prejuicios que han formado el pensamiento en la Edad de las Revoluciones”?¹⁹ Pienso que, en cierta manera, Fischer ha aludido sutilmente a las respuestas a estas preguntas. Consideremos las siguientes declaraciones: “Si leemos a la modernidad desde la perspectiva de las colonias caribeñas, [es razonable pensar] que la heterogeneidad es una condición congénita de la modernidad, y que la presunta pureza de la modernidad europea es una teorización a posteriori o, tal vez, parte de una estrategia para establecer la primacía europea”.²⁰ Así que Fischer nos dice que la modernidad es una condición brutalmente heterogénea y que los esfuerzos para interpretarla como homogénea o pura responde a intentos ilícitos de europeos por utilizarla para fines ideológicos. Luego, Fischer afirma que “si la modernidad es un fenómeno heterogéneo, internamente diverso y, a veces, hasta contradictorio que se ha constituido y revolucionalizado en el proceso de transculturación, entonces el discurso sobre la modernidad es un ejemplo del particularismo europeo que se hace pasar por universalismo”.²¹ Si la modernidad es un fenómeno internamente diverso y esencialmente contradictorio, si su estado cognitivo contradictorio la hace tan vulnerable a la manipulación filosófica y a los abusos eurocéntricos, parecería lógico tratar de superar a la modernidad, de vencerla, de extenuarla y, tal vez, de subrayar el hecho que sus condiciones trascendentales están demasiado contaminadas por los prejuicios eurocéntricos para que el concepto de modernidad pueda ser aplicado de modo constructivo a los que han sido considerados como los Otros y los afuera de la modernidad. No necesitamos continuar la tradición de renegar a la modernidad; necesitamos un exorcismo de la modernidad. Y, aunque Fischer resiste el empuje radical de esta afirmación, ella nos ha llevado intuitivamente y brillantemente a esta firme conclusión.

Agradecimiento

El autor agradece a Marina Banchetti la traducción de esta reseña.

Notas

- ¹ La Capra, Dominick. 2001. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p.1.
- ² Wyschogrod, Edith. 1998. *An Ethics of Remembering: History, Heterology and the Nameless Others*. Chicago: The University Chicago Press, p. 3.
- ³ Fischer, Sibylle. 2004. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham, NC: Duke University Press.
- ⁴ *Ibid.*, p. 4.
- ⁵ Ver Dussel, Enrique. 1996. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Traducido y editado por Eduardo Mendieta. Atlantic Highlands, NJ: Humanities.
- ⁶ *Ibid.*, p. 24.
- ⁷ *Ibid.*, p. 152.
- ⁸ *Ibid.*, p. 36.
- ⁹ *Ibid.*, p. 37-38.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 38.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 11.
- ¹² *Ibid.*, p. 20.
- ¹³ *Ibid.*, p. 21.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 136.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 137.
- ¹⁶ Harris, Wilson. 1999. *Selected Essays of Wilson Harris: The Unfinished Genesis of the Imagination*, editado por Andrew Bundy. Londres: Routledge, p. 159.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 156.

¹⁸ Fischer, p. 274.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*, p. 22.

²¹ *Ibíd.*, p. 24.