

## RESPUESTA A CLEVIS HEADLEY Y NEIL ROBERTS

---

*Sibylle Fischer*

Parece haber bastante consenso entre mi posición en *Modernity Disavowed* y la de los comentaristas, Clevis Headley y Neil Roberts, pero, a la vez, cada uno de ellos ha formulado una punzante pregunta u objeción al texto. Dado el minucioso recuento realizado por ambos, no creo necesario volver a mi presentación aquí. Me gustaría más bien aprovechar este espacio para hacer algunas reflexiones sobre los aspectos críticos que han abordado, y que se relacionan con los dos conceptos centrales del libro: “modernidad” (Headley) y “disavowal”<sup>1</sup> (Roberts).

Las objeciones de Headley y Roberts parecen estar basadas en actitudes opuestas hacia la controvertida pregunta por la modernidad. Headley está de acuerdo con mi descripción de la modernidad como heterogénea y contradictoria (aunque yo preferiría el término “contenciosa”), pero argumenta que esta definición la vuelve analíticamente inútil y la expone políticamente al abuso y a la apropiación imperialista: el concepto está demasiado contaminado “para que pueda ser aplicado de modo constructivo a los que han sido considerados como los Otros y los afuera de la modernidad”. El silencio y la renegación (*disavowal*) que caracterizan la respuesta metropolitana ante el anti-esclavismo radical y, en particular, la Revolución Haitiana, se convierten así en una razón adicional para abandonar la noción misma de modernidad. Lo que hace falta, según Headley, es algo diferente: una superación, incluso un exorcismo, de la modernidad; la noción de una “modernidad renegada” es un fracasado último esfuerzo por salvar lo que debiera ser desechado de una vez por todas.

Roberts adopta un punto de vista bastante contrario. Él parece persuadido por mi diagnóstico de que existe una forma de renegación en el centro político e ideológico de la Era de las

Revoluciones. Lo que Roberts objeta es, más bien, mi uso de otras formas de negación que se suman al de renegación: en particular, dice, la noción de silencio debe ser abandonada por completo. La razón por la que prefiere “renegación” a “silencio” es que la primera implica un reconocimiento de que los descendientes africanos fueron actores en el teatro de la modernidad y, a la vez, ilumina el hecho de que las ideologías hegemónicas de los siglos XIX y XX (las cuales por supuesto incluyen teorías de la modernidad) han negado o ignorado continuamente que los esclavos y ex-esclavos hayan tenido ese rol. A diferencia de Headley, Roberts parece creer que una forma de revisionismo radical conservaría la modernidad viable no sólo como concepto sino también en su dimensión política y filosófica.

Permítanme comenzar por el argumento de Headley primero. Headley no explica cómo imagina que va a ocurrir el “exorcismo” de la modernidad, ni qué podría quedar fuera o más allá de su definición, ni tampoco qué es lo que debemos buscar en ella. Por supuesto, él no está en la obligación de hacerlo, pero me deja en la difícil posición de intentar entender hacia dónde podría llevarnos su argumento. No puede ser simplemente una forma de anti-realismo filosófico, puesto que Headley me atribuye eso a mí, y de todos modos, el anti-realismo está ya firmemente establecido dentro de la filosofía occidental moderna. Por eso, me gustaría comenzar mi reflexión tratando de explicar de donde pienso que viene la crítica, y por qué no creo que un “exorcismo” sea la respuesta adecuada.

En los momentos cruciales de su argumento, Headley apela a las reflexiones de Wilson Harris sobre la escritura de la historia y sus graves insuficiencias, así como sobre las “artes de la imaginación” en el Caribe.<sup>2</sup> No estoy completamente segura en qué medida Headley se suscribe a los detalles del argumento fundamentalmente deconstructivo de Harris, ni hasta qué punto se basa más bien en un argumento normativo acerca del quiebre del proyecto que proclamó la libertad e igualdad para luego imponer el colonialismo y la esclavitud al mundo. En cualquier caso,

Headley parece coincidir con Harris en su intento por proporcionar alguna alternativa radical al ideario ilustrado de Occidente. Intentaré ofrecer mi respuesta de manera tal que ambos aspectos del argumento puedan ser contestados.

Harris arguye que hay una escisión entre el discurso historiográfico caribeño convencional (menciona a Eric Williams como un ejemplo) y las tradiciones populares como el “baile del limbo” y los ritos vudú. La idea de que las gentes del Caribe son una suerte de “gente sin historia” surge de esta división entre la conciencia popular y sus expresiones, por un lado, y las prácticas historiográficas académicas por otro. Mientras prácticas populares como los ritos del vudú fueron autorizadas y aprobadas en el mundo tribal africano (y por lo tanto, me parece, formaban parte del recuento histórico oficial en esas sociedades) estas prácticas han debido refugiarse en el subterráneo en el Nuevo Mundo pues son miradas con sospecha y rechazadas por las élites intelectuales. El resultado ha sido, según Harris, una historiografía caribeña sin “tiempo interior” (159), la cual no es significativamente distinta de la reificada historiografía imperialista producida por intelectuales metropolitanos desde los comienzos de la colonización.

Simpatizo bastante con las críticas generales que realiza Harris, y me siento muy halagada de que Headley opine que mi trabajo responde a ellas. Pero también me pregunto si no hay algunas diferencias importantes entre sus propuestas y mi aproximación. ¿Qué significa, y qué impacto tiene la crítica de Harris en la escritura de la historia? Él realmente no lo explica. Además, su propia práctica de escritura es una de tipo imaginativo, donde las limitaciones del trabajo académico con respecto al uso de evidencia y de estándares de razonabilidad en los argumentos no pueden ser aplicadas. Quizás Harris piense que las convenciones académicas de esta disciplina nunca le permitan abarcar las dimensiones subjetivas de la colectividad que él quiere inyectarle al recuento del pasado. Quizás considere que la distinción misma entre historia e imaginación debe ser deconstruida y puesta de lado a la hora de desarrollar un discurso popular colectivo que

no repita eternamente las fisuras y traumas de la esclavitud y el colonialismo. Dada la importancia que tienen los usos de la imaginación en la vida política e intelectual del Caribe, este no sería un punto de vista completamente descabellado.<sup>3</sup> Pero no me parece que la escritura convencional de la historia sea sólo una pintoresca tradición europea que desaparecerá con el tiempo. Tengo la esperanza de que haya maneras de dar cuenta del pasado que eludan las objeciones de Harris sin caer fuera de la disciplina de la historia por completo.

Mi recuento del significado e impacto de la Revolución Haitiana en *Modernity Disavowed* ciertamente pretende capturar el nivel colectivo de la imaginación y explorar cómo ésta se relaciona con los discursos históricos oficiales. Con este objetivo utilizo materiales que pertenecen a lo que Harris llama las “artes de la imaginación”: poesía, novelas, pinturas, y otros elementos que no son típicamente admitidos como evidencia histórica. Pero gran parte de ese material es de origen culto. Lo que encontré en mi investigación, lo que me resultó excepcionalmente interesante, fueron las formas complejas de conexión entre los discursos populares y de élite, y la emergencia de ciertas voces subalternas en textos cultos como voces medio silenciadas, medio reprimidas. Evidentemente, hay buenas razones para esto: la respuesta oficial ante la Revolución Haitiana fue la de aminorarla, negarla, y prohibir cualquier referencia a ella.<sup>4</sup> Sin embargo, sabemos (por evidencia histórica convencional) que este silencio público nunca significó que la gente no estuviera enterada de los acontecimientos. El temor de los esclavistas puede ser demostrado fácilmente, y la circulación de rumores y referencias entre la gente de color en el Caribe ha sido objeto de investigación por historiadores recientes. Lo que intento mostrar es cómo un saber y una memoria que existe bajo un manto de silencio, censura y represión, se desarrolla, muta, continúa viviendo, e incluso se reactiva en determinados momentos históricos —sea como inspiración o como pesadilla— y ejerce así una influencia profunda en culturas y pensamiento locales sin que necesariamente sea articulada de

forma explícita. Quizás esto se asemeje a lo que Harris llama el “tiempo interior” —una continuidad y coherencia debajo de la superficie de la fragmentación colonial, el exilio, y el “proceso objetivo”. Pero este tiempo interior no se restringe a la imaginación popular, ni necesariamente tiene el mismo valor en todo momento: una memoria puede experimentarse como pesadilla o inspiración y aun así referirse al mismo evento.

Central en mi argumento es entonces la tentativa de mostrar esta controversia: tanto la imaginación popular como la de élite se refieren a la libertad y la igualdad, no como deseo en común, sino como términos a debatir. Lo heterogéneo de la modernidad —que para Headley atenta contra su viabilidad como concepto— ocasiona problemas sólo si pretendemos usar ese término como uno que se refiere a un fenómeno sin marcas raciales, geográficas y políticas. Pero no debiéramos hacer esto, y ese es parte de mi argumento. La modernidad no es un proyecto inacabado (para usar la frase de Habermas), sino un proyecto en controversia. Tal y como lo demuestran las constituciones revolucionarias de Haití, no está nada claro que todos los frentes en la lucha persiguieran objetivos idénticos, o que habrían llegado a las mismas conclusiones si hubieran podido “acabar”. El Atlántico esclavista no tenía una esfera pública: la lucha respecto a los conceptos centrales de la modernidad fue llevada a cabo y “completada” con la más extrema brutalidad. Frecuentemente los conflictos que se dieron no versaban sobre el significado de los conceptos sino sobre quién tenía la autoridad para hablar la lengua moderna de la emancipación. (La repetida afirmación de C. L. R. James de que los esclavos de Saint Domingue tenían una comprensión deficiente del término libertad es más que desafortunada cuando se mira desde esta perspectiva). Si abandonamos por completo el término modernidad y, en vez, ubicamos la memoria popular en algún lugar no específico “fuera” del mismo, no podemos percibir la controversia señalada. Pero también necesitamos reconocer el carácter desigual y profundamente no-filosófico de esta contienda. Por este motivo las nociones de negación, silencio,

y renegación son indispensables.

El asunto es entonces cómo entender mejor la disputa que tuvo lugar en la Era de las Revoluciones en el Atlántico esclavista. Este no puede reducirse a una disquisición filosófica convencional ya que el debate no fue filosófico. Tampoco puede ser comprendido exclusivamente en términos de acción militar y retribución violenta. Muchos hombres y mujeres fueron asesinados por el reto que sus ideas le presentaban al régimen colonial. Las insurrecciones esclavistas en la década de 1790 en el continente hispanoamericano y Brasil apelaban insistentemente a “la libertad de los franceses”, cuya implicación manifiesta era el fin de la subordinación racial y de la esclavitud, distinguiéndose claramente de la libertad que proponían los criollos blancos.<sup>5</sup> El ostracismo con respecto a Haití estaba profundamente relacionado al hecho de que su revolución era percibida como una revolución “francesa” en el Nuevo Mundo.

La cuestión es entonces cómo entender este tipo de conducta. Roberts parece sugerir que nunca hubo silencio (con la posible excepción de los historiadores más positivistas). Pero la renegación es una actitud muy peculiar: aunque ésta supone un mecanismo de silenciamiento, no todo silenciamiento puede ser entendido como renegación. Gran parte de la lucha fue llevada a cabo por medios bastante más violentos. Las respuestas a la Revolución Haitiana en el Atlántico esclavista y colonial fueron heterogéneas y variadas e incluso contradictorias. Es necesario dar cuenta de las muchas maneras en que las élites reaccionaron al reto del anti-esclavismo radical. Resulta perfectamente plausible pensar que algunos silencios, y algunas instancias de silenciamiento son sólo eso: intentos estratégicos, interesados, y absolutamente conscientes de hacer que Haití y todo lo que representaba quedara omitido. El silenciamiento, como la renegación, requiere un conocimiento de lo que se está silenciando. Pero no es, en y por sí mismo, un asunto complicado: la censura, el encarcelamiento, la persecución y el asesinato de enemigos políticos llevan al silenciamiento. El silenciamiento es un intento

de impedir que algún tipo de saber se propague.

Muy por el contrario, renegación es un estado afectivo y normativo bastante específico, y no sólo en su formulación psicoanalítica, freudiana. De acuerdo al Oxford English Dictionary, “disavowal” es un acto de reconocimiento, una declaración, o una “admisión no forzada o confesión”; de forma similar “to avow” tiene connotaciones de “prometer” y “reconocer”; “poseer o reconocer (a una persona) como de uno,” “reconocer como propias (las acciones de un agente); “sancionar” o “aprobar”. Quisiera entender el término de renegación también en ese sentido: como desentenderse o dejar de otorgar reconocimiento en el sentido filosófico más completo de la palabra. La renegación es un gesto esencialmente de reacción, un gesto que presupone alguna imputación previa; quizás una interpelación rechazada, o una resistencia a la inferencia lógica —“si todos los humanos son iguales entonces...”. Ciertamente, el universalismo ilustrado puede ser entendido así: como una imputación o interpelación que es resistida en un acto de renegación.

Ahora bien, también uso renegación en un sentido más estrictamente psicoanalítico, vinculándolo con la noción de trauma: ya sea el trauma de una castración o el trauma de haber sido testigo de un evento violento, una guerra, o un accidente. Al igual que en el sentido más amplio y común del término, la noción psicoanalítica implica que el acto de renegación surge como respuesta a una demanda previa. La renegación, señala Freud, existe junto al reconocimiento: “Cuando estamos en posición de estudiarlos [esto es, a los actos de renegación] estos terminan siendo medias-medidas, intentos incompletos de desconectarse de la realidad. La renegación está siempre suplementada por el reconocimiento”.<sup>6</sup> La literatura decimonónica de la República Dominicana, que estaba respondiendo a las repetidas ocupaciones del territorio por el país vecino, es un ejemplo de la renegación como media-medida: por supuesto, la mayoría de la gente sabía cuáles eran las metas de los revolucionarios haitianos, pero estas fueron borradas y sólo se hacían reconocibles en la forma particular de las fantasías

dominicanas sobre el deseo haitiano perverso, que servía como pantalla para el conocimiento-renegado.

Me parece además que los dos conceptos de renegación y silencio o silenciamiento operan en distintos niveles: el silencio describe un hecho de la realidad; la renegación, un hecho de la conciencia. Eso significa que el silencio que se deriva de un acto de renegación puede eventualmente convertirse precisamente en eso: un silencio en los archivos. Pienso que la renegación nos permite entender el desenvolvimiento de las luchas políticas e ideológicas, y por tanto romper con la falsa impresión de una realidad siempre predeterminada por “fuerzas históricas objetivas” (y aquí podría invocar una vez más a Wilson Harris). Pero eso no debe llevarnos a pensar que esta realidad brutal pueda ser siempre disuelta en la realidad más ambigua de la conciencia. Haití ha sido renegada, pero también ha sido sometida a un ostracismo que a menudo consistió simplemente en silencio.

Quisiera concluir diciendo que *Modernity Disavowed* intenta esquivar el desacuerdo que está en el corazón de las críticas opuestas de Headley y Roberts. No quiero salvar a la modernidad como un concepto normativo, sino como un espacio de controversia con respecto a sus elementos fundamentales. Si simplemente abandonamos el concepto no sólo perderíamos de vista esta lucha crucial que yace en la fundación de las culturas nacionales caribeñas, sino que, paradójicamente, volveríamos a una noción eurocéntrica de la modernidad. Por otro lado, si reducimos todas las formas de violencia contra-revolucionarias a la renegación, podríamos acabar en una posición similar a la de esos teóricos constitucionales en los Estados Unidos para quienes todos los reclamos de libertad están implicados en el texto original, ignorando el hecho de que el texto fue en parte escrito para posibilitar la continuación de la esclavitud. Estoy convencida de que no podemos simplemente leer nociones de igualdad racial en los archivos como si estas hubiesen estado siempre ahí. Las luchas políticas sí tienen efectos. Las constituciones revolucionarias de Haití muestran hasta qué punto la importancia otorgada a la liberación



e igualdad racial le dan forma a otros conceptos fundamentales como el de ciudadanía y el de propiedad. Lo que hace falta es un revisionismo más profundo —poco me importa si consideramos esto como un proceso moderno o como una manera de “ir más allá de la modernidad”— que preste verdadera atención a todo lo que ha sido renegado, y, sí, también silenciado, en la historia de la dominación occidental.

### Agradecimientos

La autora desea agradecer a Nelson Maldonado-Torres y Lina Meruane la traducción al español de este texto.

### Notas

- <sup>1</sup> Obviamente, los argumentos de Headley y Roberts se basan en mi libro en inglés. A la hora de responder a sus comentarios en español se presenta el problema de cómo traducir “disavowal” y términos relacionados. Como señalan J. Laplanche y J.-B. Pontalis (*The Language of Psycho-Analysis*, trans. Donald Nicholson-Smith. London: Norton, 1973) en su exposición del concepto psicoanalítico de la “negación”, “[t]he common linguistic consciousness of each language does not always distinguish clearly between terms which denote the act of negating, while it is even rarer to find one-to-one correspondences between the various terms in the different languages.” La acepción común de “disavowal” se podría rendir como “denegación” (“contestar que no se concede una cosa pedida” según María Moliner en su *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos, 1970) o “renegación” (“mostrar una persona desprecio o pesar por el parentesco o la amistad que la une a otra o considerar que tal lazo no existe” según Moliner). Pero hay implicaciones en “disavowal” que se pierden con estas traducciones (ver la discusión del término más adelante). En cuanto al sentido técnico psicoanalítico de “disavowal”, la traducción según Laplanche y Pontalis es “renegación”. Sin embargo, el uso en la literatura psicoanalítica en lengua española refleja cierta variación. Habría que señalar también que el término original mismo de Freud (“Verleugnung”) tiene cierta fluidez que lo diferencia de muchos otros términos freudianos. Lo que sí queda claro en Freud (y eso es esencial para mi argumento) es que distingue “renegación” (“disavowal”) de “represión” y otros tipos de negación que se refieren a las demandas del Id, o sea a una

fuerza interior al sujeto. “Verleugnung”/”disavowal”/”renegación” se refiere a la realidad exterior y es una medida defensiva del Ego contra un hecho real percibido como amenazante. En lo siguiente optamos por el término “renegación” por ser el único que en español retiene tanto el sentido común como el sentido técnico psicoanalítico. Cabe insistir, sin embargo, que el problema de cómo traducir “disavowal” no se puede reducir a un problema de definición de conceptos. Lo que se delinea aquí es el problema de cómo entender una configuración ideológica en que lo histórico y lo psíquico se entrelazan de forma sumamente compleja y contradictoria. No es sorprendente que ningún concepto pueda, de por sí, captar esta realidad alucinante del Atlántico esclavista.

- <sup>2</sup> Headley se refiere a “History, Fable and Myth in the Caribbean and Guianas” (*Selected Essays of Wilson Harris: The Unfinished Genesis of the Imagination*. Ed. Andrew Bundy. London, New York: Routledge, 1999, pp. 152-66). Baso mi recuento en el mismo texto.
- <sup>3</sup> Para una excelente discusión ver *Caliban’s Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (New York: Routledge, 2000) de Paget Henry.
- <sup>4</sup> Un recuento ya canónico se encuentra en *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995) de Michel-Rolph Trouillot.
- <sup>5</sup> Véase por ejemplo François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias* (Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993).
- <sup>6</sup> Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, trans. James Strachey (London: Hogarth Press, 1953-74), vol. XXIII, p. 204.