

CARIBBEAN STUDIES

Estudios del Caribe • Études de la Caraïbe

Vol. 33 • No. 2 • July - December 2005



INSTITUTO DE ESTUDIOS DEL CARIBE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO



CARIBBEAN STUDIES • ESTUDIOS DEL CARIBE • ÉTUDES DE LA CARAÏBE

Antonio García Padilla Presidente, Universidad de Puerto Rico
Gladys Escalona de Motta Rectora, Recinto de Río Piedras
Carlos Severino Valdez Decano, Facultad de Ciencias Sociales
Pedro J. Rivera Guzmán Director, Instituto de Estudios del Caribe

JUNTA EDITORA

Rafael L. Ramírez-Presidente
Juan J. Baldrich
Departamento de Sociología y Antropología
Joan M. Fayer
Departamento de Inglés, Facultad de Humanidades
Jorge Duany
Departamento de Sociología y Antropología
Aracelis Rodríguez
Departamento de Lenguas Extranjeras
Juan González Mendoza
Departamento de Ciencias Sociales y Artes Liberales
Universidad Interamericana, Recinto de San Germán
Humberto García Muñiz
Instituto de Estudios del Caribe

Edición: Oscar Mendoza Riollano
Edición de reseñas: Jorge L. Giovannetti
Traducción de textos al francés: Aracelis Rodríguez
Secretaría de la revista: Vivian Iglesias Burgos
Diseño y diagramación: HRP Studio

Ilustración de portada: Cecilio Colón Guzmán (puertorriqueño, n. 1959) *Caña brava*, 2003. Acrílico sobre papel, 30" x 22". Imagen cortesía del artista.

Caribbean Studies es indizada en: Latindex, CLASE, HAPI, PAIS International, America: History and Life, CONUCO, Historical Abstracts, EBSCO, ZellerDietrich Bibliographic Publishers, History Compass, Red AlyC.

El Instituto de Estudios del Caribe no se responsabiliza por las expresiones emitidas por los autores en la Revista.

The Institute of Caribbean Studies disclaims responsibility for statements either of fact or opinion expressed by contributing authors.

L'Institut des Études de la Caraïbe ne prend pas la responsabilité par les expressions émises par les auteurs dans la revue.

Publicada por el Instituto de Estudios del Caribe, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, Facultad de Ciencias Sociales, Edificio Carmen Rivera de Alvarado, Tercer Piso, PO Box 23361, San Juan PR 00931-3361.

© 2005 Instituto de Estudios del Caribe, Universidad de Puerto Rico

ISSN 008-6533

Library of Congress Control Number: 66097264

ÍNDICE • CONTENTS • SOMAIRE

Vol. 33 No. 2 July-December 2005

Special Issue:

New Caribbean Philosophy

Guest Editor:

NELSON MALDONADO-TORRES

University of California at Berkeley

Introducción • Introduction • Introduction

Nelson Maldonado-Torres vii

Lewis R. Gordon

From the President of the Caribbean

Philosophical Association xvi

Artículos • Articles • Articles

Jennifer Lisa Vest

The Promise of Caribbean Philosophy: How it Can
Contribute to a 'New Dialogic' in Philosophy 3

Enrique Dussel

Origen de la filosofía política moderna: Las Casas,
Vitoria y Suárez (1514-1617)..... 35

Carlos Rojas Osorio

Pensamiento filosófico puertorriqueño:
Una interpretación histórica 81

Brinda J. Mehta

Engendrando la historia: Una poética del 'Kala
Pani' en *The Swinging Bridge* de Ramabai Espinet..... 109

Nelson Maldonado-Torres

Frantz Fanon and C.L.R. James on Intellectualism
and Enlightened Rationality 149

Diálogo de filosofía caribeña : Foro de reseñas
• Caribbean Philosophy in Dialogue : A Review Forum
• Dialogue de Philosophie des Caraïbes : Forum des
Comptes rendus

Sibylle Fischer. 2004. *Modernity Disavowed: Haiti and the
Cultures of Slavery in the Age of Revolution.*

Clevis R. Headley

La historia y la idea de la modernidad en
Modernity Disavowed..... 199

Neil Roberts

Más allá del silencio y la memoria: El concepto
de renegación en la obra de Sibylle Fischer..... 209

Sibylle Fischer

Respuesta a Clevis Headley y Neil Roberts 217

Alejandro De Oto. 2003. *Frantz Fanon: Política y poética
del sujeto poscolonial.*

Marina Paola Banchetti-Robino

*Frantz Fanon: Política y poética del sujeto
poscolonial* de Alejandro De Oto: Un comentario..... 227

Nelson Maldonado-Torres

El Fanon de Alejandro De Oto en el contexto
latinoamericano 233

Alejandro De Oto

Geografía de las razones. Respuesta a Marina Paola
Banchetti-Robino y a Nelson Maldonado-Torres 239

Reseñas de libros • Book reviews • Compte Rendu

Peter Abrahams. 2000. <i>The Black Experience in the Twentieth Century: An Autobiography and Meditation.</i> (Tony Martin)	249
Diana Paton, ed. 2001. <i>A Narrative of Events, Since the First of August, 1834, by James Williams, an Apprenticed Labourer in Jamaica.</i> (Jill Dupont).....	254
David P. Geggus, ed. 2001. <i>The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World.</i> (Franklin W. Knight).....	258
Susanna Sloat, ed. 2002. <i>Caribbean Dance from Abakuá to Zouk: How Movement Shapes Identity.</i> (Mareia Quintero Rivera)	262
Joseph L. Scarpaci, Roberto Segre and Mario Coyula. 2002. <i>Havana: Two Faces of the Antillean Metropolis.</i> (Jonathan Curry-Machado).....	266
Douglas V. Armstrong. 2003. <i>Creole Transformation from Slavery to Freedom: Historical Archaeology of the East End Community, St. John, Virgin Islands.</i> (Gabriel De la Luz Rodríguez)	271
David H. Brown. 2003. <i>Santería Enthroned. Art, Ritual and Innovation in an Afro-Cuban Religion.</i> (Rafael López-Valdés)	275
Mimi Sheller. 2003. <i>Consuming the Caribbean: From Arawaks to Zombies.</i> (Linden Lewis).....	278
Gert Oostindie and Inge Klinkers. 2003. <i>Decolonizing the Caribbean: Dutch Policies in Comparative Perspective.</i> (Anthony P. Maingot)	283
Noticias y eventos • News and Events • Nouvelles et Événements.....	289
Colaboradores • Contributors • Collaborateurs	299

A los colaboradores • Notes to contributors • A l'attention des collaborateurs.....	307
Acuerdo de publicación para los autores • Publication Agreement for Authors • Accord de publication pour les auteurs.....	310
Subscripción • Subscription • Abonnements.....	314

INTRODUCTION

Guest Editor:
Nelson Maldonado-Torres

This special issue of *Caribbean Studies* is dedicated to Caribbean philosophy. The concept of Caribbean philosophy may sound strange to some and paradoxical to others. It may sound strange because it is just beginning to be visible to experts in Caribbean Studies, and paradoxical because the concept itself indicates an apparent contradiction. The contradiction consists in the reclamation of *logos* in the land of peoples who came to represent the complete opposite of reason or measure, the Caribs. The Caribs represented for Europeans the most savage creatures in the “New World,” who were conceived as savages and cannibals. The Caribbean was also the land where black slavery in the Americas seemed to have been first introduced, or at least one of the places in which it was most prominent. Shakespeare captured well the new conception of the subject created under those conditions in the image of Caliban.

Caliban, Shakespeare’s famous character in his play *The Tempest* written in the early seventeenth century, represented a conjugation of the Carib and the African slave. He was native to the new land but it was made to speak one language, that of the colonizer, and he was, of course, a slave. Caliban could thus speak with Prospero and others, however, he could not create a conceptual universe by himself. He could curse Prospero and maybe even kill him, but he would remain forever condemned to look at himself and the world through Prospero’s eyes. Prospero in that way was eternal, and Caliban ultimately dispensable and inessential. The Caribbean, as Caliban’s land, therefore appeared as the very antipode of reason in modernity. And yet, it is precisely

in that region where we are looking now for the presence of philosophy and reason: Caliban's reason, as Paget Henry has so aptly put it (2000). This is a philosophy of/from the underworld of modernity or its underside (Dussel 1996), a philosophy that aims to respond to the problems created by what Walter Mignolo (2000; 2002) has called the modern/colonial world.

This issue of *Caribbean Studies* includes contributions of active members of the Caribbean Philosophy Association who participated in its second annual meeting. The meeting took place in the Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe in Old San Juan, Puerto Rico, from June 1-4, 2005. It was sponsored by the Centro de Estudios Avanzados, the University of Puerto Rico, Temple University, Florida Atlantic University, and the Department of Ethnic Studies at the University of California, Berkeley. The Association is formed by scholars and intellectuals interested in the exploration of questions that necessitate philosophical elucidation. It aims to contribute to the visibility and enrichment of Caribbean philosophy by creating a space of discussion and exchange of ideas about questions that emerge in the history and social, political, cultural, and economic situation of the great Caribbean area, including its Diaspora in Africa, Latin America, the United States, Canada, and other parts of the world. Its ultimate goal is to "shift the geography of reason," as its motto has it, by opening up unsuspected spaces of philosophical reflection and fomenting a serious and intense south-south dialogue.

In comparison with other areas of scholarship, philosophy is little explored in the Caribbean. Caribbean Studies tend to focus on the social sciences, particularly sociology, and on history, literature, and culture. The marginalization of philosophy responds to many factors some of which can be traced back to philosophy as a discipline, while others are connected to interdisciplinary studies about specific geographical areas. One problem with philosophy in the Caribbean, but also in other places, is that the discipline has tended to remain within the limits of reflection about the foundations of the natural sciences, mathematics, and

logic on the one hand, and the critical commentary of works from European authors on the other. Both tasks are clearly needed and important, but they become problematic when they remain separated from each other and when they are made to define the whole extent of legitimate philosophical reflection. The Caribbean Philosophical Association seeks to build on the strengths of the dominant trends in philosophy while expanding their contours, identifying and critically revising problematic assumptions, and introducing questions that help make philosophy simultaneously more rigorous and more relevant for the task of understanding and transforming the world.

In addition to open up new horizons for philosophical reflection, the Caribbean Philosophical Association seeks to make philosophy more central in Caribbean Studies. This is one of the reasons why the publication of this issue is considerably important. Exposure of Caribbean philosophy to Caribbean Studies in general can indeed be a mutually beneficial activity. The traditional absence of philosophy in Caribbean Studies can be traced back, as it has been pointed out above, to the way in which philosophy has tended to define itself in the Caribbean, but also to the epistemology of Caribbean Studies itself, related as it is to area studies. Although area studies fields are far from monolithic, they have tended to produce knowledge “about” different regions in light of European and U.S. American sciences and methodologies. Caribbean philosophy, on the other hand, focuses on the critical exploration of modern and postmodern epistemological presumptions and raises the challenge of creating new sciences and methodologies based on questions, concerns, and realities found in the Caribbean. Caribbean Studies are not necessarily deprived of such explorations, but philosophy can significantly contribute to them by offering conceptual tools that facilitate meta-theoretical reflection. Philosophy can also play an important role in establishing the ways not only to think “about” any given object, but also to think “from” particular geopolitical and social sites. A third activity that is seriously considered by philosophy, at least as it is conceived

in the Caribbean Philosophical Association, is that of thinking “with” and in light of social and cultural movements that bring up new possibilities to reflect about the social, political, cultural, and epistemic orders of the modern world. These activities are crucial to advance the comprehensive and still unfinished project of decolonization that figures from the Caribbean such as Eugenio María de Hostos, José Martí, Frantz Fanon, and Sylvia Wynter have defended in different ways.

This special issue of Caribbean philosophy provides a good example of the diversity of foci, problems, and questions that are central to the Caribbean Philosophical Association. It is divided in two sections: the first contains articles, while the second has short reviews of two books with the authors’ responses. The first section begins with a proposal about the prospects and possibilities of Caribbean philosophy by the young philosopher Jennifer Lisa Vest. Her conception of a “new dialogic” sets the tone for the approach to philosophy in this issue. This “new dialogic” brings together a unique configuration of voices and philosophical sources from the global south. This article is followed by a contribution from the renowned liberation philosopher Enrique Dussel, who traces the origin of modern political philosophy to Latin America and the Caribbean. Dussel, the most prolific Latin American philosopher of the twentieth-century, argues that modern philosophy first emerges in the Hispanic world around questions of conquest and the definition of the rights of people whose definition surpasses the limits of the feudal and medieval world. Insofar as the Caribbean served as the scenario for the first stage of the violent encounter between Spaniards and indigenous peoples in the “New World” and as it also became the setting that inspired the first radical critique of the modern European project by Bartolomé de Las Casas it can be said that modern philosophy, and more particularly, modern ethical and political philosophy emerged in the Caribbean.

Dussel’s reflection on the origins of modern political philosophy is followed by a concise and elegant account of philosophy in

Puerto Rico written by Carlos Rojas Osorio. Rojas Osorio is well known for original philosophical works as well as by his extensive and careful studies of the history of philosophy in Latin American, the Caribbean, and Puerto Rico. His contribution to this special issue offers a historic interpretation of Puerto Rican philosophical thought, which also reviews and summarizes the work of Puerto Rican philosophers in the twentieth-century. From the history of philosophy in the Hispanic Caribbean we move with Brinda Mehta's contribution to the literature of Ramabai Espinet, a Trinidadian writer of East Indian descent. This essay is a contribution to the analysis of philosophy in poetic form, which, as Paget Henry asserts in his *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (2000), is one of the dominant mediums where philosophical reflection appears in printed form in the region. Mehta combines cultural studies and feminist theory to understand the particular conception of history proposed by Espinet in her novel *The Swinging Bridge* (2003).

Mehta's elaboration of 'kala pani' poetics in the Caribbean is followed by a contribution from Nelson Maldonado-Torres that focuses on a comparison between the Martiniquean-Algerian psychiatrist, theorist, and revolutionary Frantz Fanon, and the Trinidadian Marxist C.L.R. James on the question of the limits of modern conceptions of reason and the task of the intellectual. The contribution also pursues the articulation of a conception of reason adequate to the task of decolonization as project, to which the author refers to as *decolonial reason*. The five essays that comprise the first part of this issue demonstrate the presence of philosophy in the Caribbean from the very beginnings of modernity to our days. They make the point that modern philosophy may have not only emerged in the Caribbean and have a strong presence there from early on in modernity, but also appears today as a place from where a "new dialogic" can be born. Such "dialogic" brings into view a variety of philosophical sources in the linguistically and culturally diverse region and beyond. In this sense the Caribbean appears as a significant geo-political area not only for the under-

standing of modernity, but also for future projects that can lead to what Dussel refers to elsewhere as a transmodern future.

The book review section continues the emphasis on dialogue that appears in the first part. The books that are discussed in this section won the CPA's 2005 Frantz Fanon Prize for best contributions to Caribbean philosophy. The first book is Sybille Fischer's *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Haitian Revolution* (2004). This book has also more recently been awarded the 2005 Modern Language Association's Katherine Singer Kovacs Prize, and the 2006 Latin American Studies Association's Bryce Wood Prize. The second book is Alejandro de Oto's *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial* (2003). Clevis Headley, Neil Roberts, Marina Banchetti, and Nelson Maldonado-Torres serve as commentators.

Finally, I would like to express my gratitude to everyone who contributed in one way or another to the completion of this issue. The first acknowledgement goes to the contributors, among whom we find Lewis Gordon, the President of the Caribbean Philosophical Association. He offers insights into the Association, the meeting in Puerto Rico, and the significance of this special issue. I also thank the translators of some essays and reviews. They are Marina Banchetti, George Ciccariello Maher, Alejandro de Oto, Arturo Dávila, Lina Meruane, and myself. Thanks also to Cecilio Colón Guzmán for providing the art work for the cover. Special thanks are due to Oscar Mendoza-Riollano, editor of *Caribbean Studies*, who provided enormous help in the coordination of the different tasks involved in the edition of the issue. I also thank the anonymous reviewers who offered the insights and recommendations that were needed to guarantee the quality of this issue. This special issue of Caribbean Philosophy is dedicated to the Caribbean Philosophical Association in its fourth year of existence.

Works Cited

- De Oto, Alejandro J. 2003. *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Dussel, Enrique. 1996. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Translated by E. Mendieta. Atlantic Highlands, NJ: Humanities.
- Espinet, Ramabai. 2003. *The Swinging Bridge*. Toronto: HarperFlamingoCanada.
- Fischer, Sibylle. 2004. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Henry, Paget. 2000. *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter. 2002. "José de Acosta's *Historia natural y moral de las Indias*: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference." Pp. 451-518 in *Natural and Moral History of the Indies*, by José de Acosta. Durham: Duke University Press.

FROM THE PRESIDENT OF THE CARIBBEAN PHILOSOPHICAL ASSOCIATION

Lewis R. Gordon
President

“Shifting the geography of reason.” That is the motto of the Caribbean Philosophical Association. Dreamed of on the island of Jamaica in 2002 at the University of the West Indies at Mona during a series of discussions of what it means to be human after the restrictions placed on such a question by modern conquest and colonization, the organization was officially founded on the island of Barbados in 2004 at the first international conference with that motto as its calling. The importance of a “south to south” dialogue and of recognizing creolization as a hallmark of the modern experiment that created the Caribbean was a leitmotif of the meeting. And more, the ongoing commitment to the value of *ideas* was made particularly poignant by our realization that we were meeting at a time in which, more than ever, there was international affirmation of the desire for colonized people not to think. World events seem to make such an assessment an indictment on the epoch.

“The people in the Caribbean are not interested in theory,” an agitated scholar once told me.

I couldn’t accept his conclusion. It was a contradiction of terms. He was, after all, born in the Caribbean and grew up there before departing to the United States for his education, or perhaps miseducation, into its neurotic obsession at the level of ideas, ironically, with everything French, as Foucauldianism and Derridianism at the time attested. But even with that, wasn’t he included in the “people of the Caribbean”? Was not I, with my origins on the island of Jamaica and my complex childhood in the Bronx, New York, among Puerto Ricans, Dominicans, Trinidadians, Haitians,

and Antiguan, in neighborhoods invariably designated “black”?

Contemporary thought has a neurotic element that surfaces in contexts like the Caribbean. The intellectual is treated by most critics as anathema to “the people.” One seems to be able to be one of the people so long as one does not think. When thinking begins, it is as if one were plucked out of the crowd and pulled up among the clouds. This strange analytical contradiction of identity and performance, where one cannot *think* as a Caribbean person without being defined out of one’s community, has an additional negative consequence of making thought always external and dominating. Intellectuals supposedly come from the United States, Canada, and the Western European nations (especially France, England, and Germany), and what is left for Caribbean peoples is to celebrate the gospels that come every now and then from whomever is the most influential intellectual from up North, or North-by-northwest.

We find ourselves in already familiar “geographical” terrain. We *know* that there is thinking in the South, but the appearance of such thinking depends on neurotic conditions. How can such activities become visible in the bodies of people who challenge the scope of conditions of visibility that have been treated as complete? How can they demand more after announcements of there being nothing “outside” of the orthodoxy from above, from the political matrices of the north?

As I said, I didn’t accept my colleague’s conclusion. So I returned to the Caribbean, but I did so not only as that of a Native Son. I returned in the hope of offering the thought of my colleagues in philosophy of liberation, Africana philosophy, and my own work in postcolonial phenomenology in the service of epistemological decolonization, an act which I considered to be a mutually benefiting effort since, after all, there was so much for me to learn from a world so complex as the region of my birth. Why is the struggle against epistemological colonization important? It is by now a well known adage that although it is important to change the material conditions of enslavement, those who inherit the new

order would duplicate past evils if they cannot think otherwise. The world of knowledge, both a function of and an effect on the social world on which even culture is built, has the consequence of generating *kinds* of people. One project of the modern world has been the effort to create “happy” colonized people. Caribbean intellectuals from José Martí through to Marcus Garvey and later on to Frantz Fanon very astutely realized that as an obscene project. Connected to such a project is the notion of dependency; that some people should depend on other kinds of people for ideas through which to give meaning to their experience. What would the Caribbean be like, they seemed to ask, if the people there did not depend upon Europe for the legitimacy of their thought?

In the 1980s, Audre Lorde, a poet and scholar who stood among the best sages of the Caribbean, responded, in her collection *Sister Outsider*, that the master’s tools will never dismantle the master’s house. The result of this insight has, however, been both positive and negative. On the one hand, it has been a supporting premise against Eurocentrism, against the dialectics of recognition in which things European and white are better than the rest of the world. But on the other hand, it has also served as a rallying cry against theory, a form of activity that is supposedly exclusively Western. Part of the recovery and constructive work of Caribbean philosophy is to show that the latter thesis is false. The reader should notice that I used the words “recovery” and “constructive” here. The former is used because it is simply false that theory belongs solely to European civilizations. Connected to Lorde’s metaphor, we would be remiss to forget that slaves brought tools of their own to the New World and the indigenous people had their own tools prior to conquest. In other words, *tools* do not only belong to the master. The constructive side takes this insight further: Why should slaves and former slaves busy themselves with dismantling the master’s house? Why not use whatever resources at their disposal in the service of building alternative houses, other homes? Wouldn’t there be a changed meaning of the Big House, the Master’s House?

Thought from what Enrique Dussel has so aptly called “the underside of modernity” has unfortunately suffered a form of stratification in the role of negative critique at the end of the twentieth century. Much of this has been because of the impact of postmodernism, where there is greater preference for criticism over the creation of new thought. Yet, as we have just seen, such a path involves abandoning the possibility of building alternative homes of thought. Put differently, just as human beings need shelter or places in which to live, we also need such equivalents for our thought. Ideas dwell across the ages in the concepts and institutions human beings have built.

It is a goal of the Caribbean Philosophical Association to build a home for the ideas of and on Caribbean peoples. To achieve that goal, the Association has assembled an international community under the following mission:

The Caribbean Philosophical Association is an organization of scholars and lay-intellectuals dedicated to the study and generation of ideas with a particular emphasis of encouraging South-South dialogue. Although the focus is on engaging philosophy that emerges in the Caribbean, membership is not limited exclusively to scholars with degrees in philosophy, and any region and historic moment is open to the exchange of ideas. In similar kind, membership in the organization is not limited to professional scholars. Any one with an interest in theoretical and philosophical work can become a member. Finally, the Caribbean Philosophical Association is also dedicated to assisting with the development of institutions that would preserve thought in the Caribbean and facilitate the creation of new ideas.

The motto of shifting the geography of reason converges with this statement. For how reason has been mapped out across the modern epoch has been such that much of what the Caribbean Philosophical Association does will seem strange to organizations whose goal is to affirm the hegemony of the order of things as constituted by the North. Such an order depends, for instance, on a divide along national and linguistic lines. A terrible consequence of this has been the great distances between the Anglophone and

Latin Caribbean in spite of their geographical proximity. In effect, the geography of culture, of language and knowledge, proves greater than the challenges of the sea.

A catalyst in Anglo Caribbean philosophy has been the publication of Paget Henry's great work, *Caliban's Reason* in the year 2000. That work brought momentum to the question of Caribbean philosophy by offering a set of ideas that offered a home for at least a portion of this region's thought. Formulating concepts such as historicism and poeticism and examining the dialectic through which questions of Caribbean intellectual identities were unfolding, the text also advanced the value of creolization, in which the African ancestral voices were recognized as well as the European ones. Henry's recent work also involves lobbying for the Indo-Caribbean influences, and his arguments have set the stage for exploring what indigenous influences remain and, in some places such as Guyana and those along the Gulf of Mexico, continue to contribute to our understanding of Caribbean reality. That this text won the association's Frantz Fanon prize stimulated a reflection on how linguistic gaps can be bridged in the creolized reality of the New World. Fanon was, after all, Martinican, and it was the French, after all, who formulated the notion of Latin American. So it is quite odd that Fanon is not studied as a Latin American. In making the decision to meet across the linguistic boundaries of the Caribbean, the CPA has taken on this question of the Latin dimensions of the New World. To make this point clear, the CPA's second meeting was held in Old San Juan, Puerto Rico, where the Association was generously hosted by the Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. It was also generously co-sponsored by the University of Puerto Rico, Río Piedras. The Chancellor Dr. Gladys Escalona de Motta and Dean Jorge Rodríguez Beruff invited the CPA to return in the near future as guests of the university. The significance of the Centro was, however, unexpected. An institution devoted to archaeological and anthropological research, especially on the indigenous Caribbean, it turned out to be the right place for reflections on what it meant to

be human in the Caribbean and what such a reflection offers the rest of the world. The subtitle of that meetings calling was “Gender, Science, and Religion.” Underlying each was the continued significance of philosophical anthropology in the thought of the underside of modernity.

It was perhaps similar ancestral forces at work in the selection of the Frantz Fanon Prize. Two books were tied for the prize: Sibylle Fischer’s *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2004) and Alejandro J. De Oto’s *Fanon: política del sujeto poscolonial* (Mexico City, Mexico: El Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 2003). The significance of a book that engages the ideas that emerged out of the Haitian Revolution and a book on one of the most revolutionary thinkers produced by the Caribbean, and that both were Francophone topics written in English and in Spanish, exemplified the themes of creolization, geography, and language that emerge in the effort to build a home for Caribbean thought. The obvious solution was not only to award both books but to make it policy that the prize goes to a book in English, Spanish, and French, with room for more as circumstances demand. This decision has led to a variety of projects ranging from book translations to planned meetings that include, down the road, Veracruz in Mexico, Salvador in Brazil, the island of Martinique, and an eventual return to Puerto Rico.

The meeting at Puerto Rico was also marked by so many representatives of so many dimensions of thought from the underside. Among many were Ramabai Espinet, the Indo-Caribbean novelist and poet; Sylvester James Gates, Jr., the African American physicist who is well known for his work in string theory; Natalija Micunivic, the Serbian scholar on critical theory and critic of European nationalism; Enrique Dussel, philosopher, historian and theologian from Argentina and now Mexico; Linda Alcoff, the famed feminist theorist, epistemologist, and proponent of Latin American philosophy; Carlos Rojas Osorio, whose work on Puerto Rican philosophy revealed that he and Paget Henry were

ironically working together without knowledge of each other's work; and of course, Puerto Rico's Native Son, Nelson Maldonado-Torres, whose work in philosophy of liberation and in making sure that the Caribbean home is one in which Hispanophone, Francophone, Lusophone, and Anglophone communities live together is a source of pride for us all.

Part of shifting the geography of reason requires fighting the forces of disciplinary decadence. Reductionistic academics treat their disciplines as closed affairs. Their work is simply the application of a sewn-up method. This unfortunate attitude has been one that has dominated much recent philosophy. It is a plague on North American and European philosophy, where not only are such notions of method treated by the majority of scholars as pretty much locked in the analytical-Continental divide, but also in the credo of legitimacy-as-thought-coming-solely-from-the-north. This affliction is not limited to philosophers. It infects many other disciplines as well. The result is a form of decadence in which scholars with such views would stand appalled at the diversity of ideas and their sources in the Caribbean and, by implication, the Caribbean Philosophical Association. We see the dialectical unfolding of a double conscious reality. One world, treating itself as complete, announces its universality. Those trapped in its claims of particularity can see that their dominators have confused their own particularity as universality. The North announces universality; the South, when freed from the yoke of North-centrism, sees only a conflated particularity hovering above them and begin to question, as well, the notions of "above" and "below." A philosopher from the North may look at a meeting of South-South thinkers and conclude with an answer to a question that is entirely out of place: "Only some of the participants are philosophers; only half or so have doctorates in philosophy." Is philosophy only an activity for people with degrees in the discipline? And even if so, does it follow that philosophers could only learn from people within its own discipline? In my own work, I have characterized this mentality, this attitude, as disciplinary decadence. It is when

thought becomes closed, when the teleological life of thinking collapses into the pure assertion of disciplinary correctness. It is philosophers who criticize other scholars for not being philosophers; historians who criticize others for not being historical; literary scholars who do the same; and natural scientists who do such. In response, I have suggested that scholars engage in a form of teleological suspension of their disciplines. This is a paradoxical act of invigorating thought by going beyond disciplinary boundaries. It is to do what, ironically, many philosophers in the past did. For instance, most of the Western philosophical canon consists of individuals who were either not formally trained philosophers or who were not recognized in their time as philosophers because of their unorthodox views.

It would be an error, however, to take it that the teleological suspension of disciplinarity simply means interdisciplinarity. Interdisciplinarity requires the disciplines to meet as whole units or discrete members of a collective. What teleological suspension suggests is the possibility of creating something that is not simply a reinscription of what precedes it; it may mean to create a *new* discipline, or, perhaps one day, going beyond disciplinarity itself. Although many have tried to “domesticate” or “discipline” Caribbean thinking, a cursory study of Caribbean intellectual life would reveal the importance of that multifaceted term “writer.” Like the creolization and the realities of labor in the Caribbean, the intellectual also wears many hats, works through many disciplines, all of which are guided by the teleological force of thought itself. In the Caribbean, it is admitted that although it is important to know where one is going, it is always a good idea to formulate a few alternative routes.

On behalf of the Caribbean Philosophical Association, I would like to thank our Secretary of the Hispanophone Caribbean, Dr. Nelson Maldonado-Torres for editing this special issue on Caribbean philosophy for *Caribbean Studies* and to universities and people of Puerto Rico, who were so kind as to offer the Caribbean Philosophical Association refuge and sustenance in its perilous and important journey.

ARTÍCULOS
ARTICLES
ARTICLES

THE PROMISE OF CARIBBEAN PHILOSOPHY: HOW IT CAN CONTRIBUTE TO A 'NEW DIALOGIC' IN PHILOSOPHY¹

Jennifer Lisa Vest

ABSTRACT

The Caribbean is a site where multiple cultures, peoples, ways of thinking and acting have come together and where new forms of philosophy are emerging. The promise of Caribbean philosophy lays in its ability to give shape to an intellectual tradition which is both true to and beneficial to Caribbean peoples while simultaneously being provocative enough to engage wisdom-seekers of various geographies and identities. I argue that only by pursuing a "New Dialogic" which engages the philosophical traditions of Africans, African Americans, and Native Americans can we hope to assert a unique philosophy of value to Caribbean peoples and cultures. The highest form of Caribbean philosophy thus must be plural and dialogical. Unfortunately, dialogues in philosophy have been typically characterized by a fixation with Europe, and a lack of consideration of other philosophical traditions or sources. The "New Dialogic" that I propose here involves a more dynamic model of dialogue to open or intensify different and multiple avenues of conceptual elaboration. I provide general guidelines or principles for this "New Dialogic" and demonstrate the extent to which Caribbean philosophers can both contribute to the expansion of this project and be aided by it in their formulations of the field.

Keywords: dialogic, cross-cultural, African, Caribbean, dialogues, intercultural

RESUMEN

El Caribe es una región donde se han juntado múltiples culturas, pueblos, formas de pensamiento y acción y donde también se van creando nuevas formas de éstos. La promesa de la filosofía caribeña consta en poder darle forma a una tradición intelectual

genuinamente caribeña y de beneficio a los pueblos caribeños mientras es a la vez lo suficientemente provocadora para despertar el interés e involucrar en su discurso a pensadores de varias regiones e identidades. Mi contención principal es que solamente a través de una “Nueva Dialógica” que involucre a las tradiciones filosóficas de africanos, africano-americanos, y nativo-americanos podremos tener la esperanza de una filosofía de valor a los pueblos del Caribe y sus culturas. La expresión más alta de la filosofía caribeña debe pues ser plural y dialógica. Desafortunadamente, diálogos filosóficos han estado típicamente caracterizados por una fijación con Europa y una falta de consideración de otras fuentes o tradiciones filosóficas. La “Nueva Dialógica” que propongo envuelve un modelo más dinámico de diálogo para abrir e intensificar las múltiples y distintas avenidas de elaboración conceptual. Proveo principios o guías generales para esta “Nueva Dialógica” y demuestro la forma en que filósofas y filósofos del Caribe pueden contribuir a este proyecto y ser asistidos por el mismo en sus formulaciones del campo.

Palabras clave: dialógica, multi-cultural, africano, caribeño, diálogos, intercultural

RÉSUMÉ

La Caraïbe n'est pas seulement un endroit où divers cultures, peuples, formes de pensée et d'action se sont mêlés, mais aussi c'est une région où de nouvelles formes de philosopher sont en train d'émerger. La promesse de la philosophie caribéenne réside dans sa capacité à mettre en forme une tradition intellectuelle véritable et favorable aux peuples caribéens, tout en étant suffisamment provocatrice pour éveiller de l'intérêt et convoquer dans son discours des penseurs de régions et d'identités plurielles. Je propose que c'est n'est qu'en poursuivant une « Nouvelle Dialogique », qui intégrerait les traditions philosophiques des africains, des afro-américains et des natif américains, que nous pourrions affirmer une véritable philosophie, valable aux peuples et aux cultures caribéennes. L'expression la plus élevée de la philosophie doit être donc, plurielle et dialogique. Malheureusement, les dialogues philosophiques ont été d'habitude caractérisés par un attachement à l'Europe et par un

manque de considération envers d'autres sources ou traditions philosophiques. La « Nouvelle Dialogique » que je propose comprend un modèle de dialogue plus dynamique à fin d'ouvrir et d'élargir les voies différentes et multiples de l'élaboration conceptuelle. Je fournis des guides et des principes généraux pour cette « Nouvelle Dialogique » et je démontre les formes dont les philosophes de la Caraïbe, hommes et femmes, peuvent aussi bien contribuer à l'expansion de ce projet qu'à y trouver un appui pour leurs formulations dans ce domaine.

Mots-clés: dialogique, transculturel, africain, acriben, dialogues, interculturel

Received: 3 November 2005. Revision received: 28 March 2006. Accepted: 29 March 2006.

What does the articulation and formulation of Caribbean philosophy as an academic field promise to do? And how best can we keep the promises this gathering together of texts and scholars seems to make? What oaths must we make? What responsibilities must we shoulder? What will Caribbean philosophy do for Caribbean people? How can Caribbean philosophers give shape to an intellectual tradition which is both true and beneficial to Caribbean peoples while simultaneously being provocative enough to engage wisdom-seekers of various geographies and identities? These are some of the questions I think Caribbean philosophers must ask. But these are also the questions that have already been asked by African philosophers, African American philosophers and Native American philosophers in formulating their own academic fields. Given these prior conversations and given the political and ancestral affinities these projects may share, I suggest that it would be beneficial for Caribbean philosophers to dialogue with African, Native American and Afro-US philosophers. I further suggest that such a dialogue be part of a larger project that I refer to as “*The New Dialogic*.”²

This *New Dialogic*, as I have formulated it, involves the

expansion, re-formulation and interrogation of academic philosophy through a shift in focus and method which, among other considerations, privileges South-South dialogues over North/South, East/West, or Western dialogues.³ Philosophers guided by this new approach would focus on debates and dialogues between African and Native American, Asian and Latin American or Caribbean and African philosophies instead of engaging primarily in comparisons between Western and non-Western thought. Given the convergence of cultures, races, and traditions that already obtain in the Caribbean, it is an ideal place for the creation of works guided by the *New Dialogic*.⁴ The Caribbean, both in its fantastic diversity and its political and historical unity, promises to give birth to a philosophy unique and specific in its own right and it must do more than build upon prior work in African, African American, and Native American philosophies. Because the Caribbean is characterized by a complex coming together of various racial, ethnic, linguistic and cultural traditions and identities and because it is generated from a fusion of Asian, African, Indigenous and European cultures and peoples it makes sense for Caribbean philosophy to dialogue with these other traditions.⁵ This is especially true given the fact that the articulation of new academic fields in philosophy entails the identification of texts and traditions from which to depart.

Debates taking place in African, Asian, Black and Native American philosophy can be fruitfully examined by Caribbean philosophers. The benefits that such dialogues afford Caribbean philosophers are many. Most important among these I would argue are lessons that can be learned from other traditions. I will list some of them here. In turn, Caribbean philosophers can complicate and interrogate African and Native American philosophical projects. Such dialogues would also benefit philosophy as a whole because they would form part of a larger project, the *New Dialogic* that is guided by the goal of benefiting all philosophers generally, and those in the South particularly. The formulation of Caribbean philosophy therefore can provide an important site for

the ever-expanding *New Dialogic* project and the *New Dialogic* can aid Caribbean philosophers in its formulation of the field.

What is the *New Dialogic*?

The *New Dialogic* is a proposal that seeks to expand and redefine the discipline of philosophy by a shift in focus, a change in method, and a willingness to completely re-define its central questions. As such it is a metaphilosophical move. Modern mainstream philosophy is in crisis and in need of a constructive revision; it has come to define itself in ways which render it incapable of addressing the exigencies of the contemporary world and thus a radical reconstruction is needed. Both the anti-metaphysical, anti-spiritual, and anti-ethical repercussions of the Analytic turn and the nihilistic repercussions of the post-modern Continental turn forestall the creation of positive and meaningful movements in mainstream philosophy. Although many non-Western philosophers are creating new and interesting forms of philosophy, mainstream philosophy is incapable, as currently defined, of incorporating the work of non-western philosophers. Something new is needed. We need new dialogues in philosophy. We need a *New Dialogic*.

The *New Dialogic* that I propose seeks to remedy some of these problems through a shift in method and orientation which entails the use of cross-cultural dialogues as a means of formulating questions, evaluating ways of knowing, and working out important ideas. The *New Dialogic* is distinguished from works that call themselves comparative, cross-cultural, intercultural, or world philosophy while only comparing European and Asian traditions. The field of *Comparative Philosophy*, for example, is defined in terms of comparisons between European and American or European and Asian (i.e. Chinese, Japanese, or Indian) philosophies, and even these philosophers find it difficult getting published in mainstream philosophy journals. An example of this problematic East/West approach is found in journals such as *Philosophy East and West*. It defines its goals in the following way:

Promoting academic literacy on non-Western traditions of philosophy, *Philosophy East and West* has for over half a century published the highest-quality scholarship that locates these cultures in their relationship to Anglo-American philosophy. Philosophy defined in its relationship to cultural traditions broadly integrates the professional discipline with literature, science, and social practices. Each issue includes debates on issues of contemporary concern and critical reviews of the most recent publications.⁶

By defining “East” as Asian and by limiting its discussion of Asian philosophy to comparisons with Western philosophy, such East/West dialogues are severely limited in scope and serve to reify the centrality of Europe in cross-cultural philosophical production.

Similarly, those philosophers who do what is called *World philosophy* or *Global philosophy* often also tend to focus on Asian and European traditions. While unity may be one possible outcome of the *New Dialogic*, it is not the goal. The *New Dialogic* is an orientation which shares some of the goals of those philosophers arguing for *Intercultural* philosophy regarding the need to bring cultures into dialogue within philosophy.⁷ The founders of *Polyglog*, an International forum for Intercultural philosophy have defined it thus: “We understand intercultural philosophy as the endeavor to give expression to the many voices of philosophy in their respective cultural contexts and thereby to generate a shared, fruitful discussion granting equal rights to all. In Intercultural philosophy we see above all a new orientation and new practice of philosophy—of a philosophy that requires an attitude of mutual respect, listening, and learning.”⁸ My coining of the term, *New Dialogic*, has a similar purpose except that while some proponents of Intercultural philosophy seek to establish a special field of Intercultural philosophy or cross-cultural philosophy or else to simply encourage cross-cultural dialogue within the discipline (see Wimmer 1996), I seek to use the methodology of the dialogic to restructure the existing discipline of philosophy in such a way that it prevents intellectual ghettoization of Southern philosophical productions.⁹

Whereas these other projects have as their aim the creation of pluralist philosophical projects that critique the Eurocentrism of mainstream philosophy, I seek not just to critique but to disrupt mainstream philosophy. The focus of the *New Dialogic* is not the West, the North, Europe, nor mainstream philosophy. The *New Dialogic* calls for the creation of new philosophy through the critical insistence on South-South dialogues that shift the discursive center. As such, it both initiates and requires a breaking down of current disciplinary and sub-disciplinary boundaries. Motivated as it is by a richer and more extensive pursuit of wisdom, this new approach will hold no definitions or constraints sacred. All will be open to question and all limiting devices will be retained only insofar as they aid the larger goal of enriching the study of philosophy, where philosophy is defined as the asking of endless questions in the pursuit of wisdom. Thus, dialogues will not be constrained by divisions between Analytic versus Continental, or Western versus non-Western schools of philosophy, nor will they be limited by a need to find transcultural universals.

In terms of goals, the *New Dialogic* is motivated by efforts to locate dialogic nodes of confluence which encourage engagement on questions of value to humanity as a whole without being constrained by a search for static unifying principles. Dialogue promotes and deepens critique and a focus on the dialogic will allow us to get past the self-limiting, self-referential nature of mainstream philosophy and to reconsider old questions about universality and particularism, culture and philosophy, language and meaning which arise both out of specific non-Western and transcultural contexts. While it is essential to maintaining the integrity of any given debate by welcoming arguments and criticisms from any and all traditions, these new dialogues may or may not include dialogues with Western philosophy and will need to explicitly avoid historical tendencies to seek legitimacy by appealing to Europe. Legitimacy, should a philosopher seek it, must come from any and all philosophers engaged in the topic at hand. A thoroughgoing pursuit of wisdom would mean that no subject

would be considered to have been seriously discussed in the absence of intense cross-cultural critique and counter-critique.

Using this *New Dialogic* has many benefits both for philosophy as an impoverished discipline and for the 21st century world we live in, characterized as it is by numerous anti-humanitarian fractures. Philosophy should allow us to ask important and deeply fundamental questions about the meanings of our lives. It should take as its task the difficult but necessary critique of our cultural traditions and our political assumptions. It should be cognizant of and evaluative of its cultural, historical and geographical situatedness. Only if it is all these things can it hope to be of some service to those more pragmatic disciplines and activities designed to directly address social injustice and inequality in its various manifestations worldwide. Only if philosophers are willing to ask the important questions can we ever hope to obtain progress in our understanding of the world and the beings who inhabit it.

While many of the proponents of Comparative, World, or Intercultural philosophy may be looking to find new answers through cross-cultural dialogue, the *New Dialogic* seeks also to consider new possibilities regarding what types of questions are philosophical i.e. must they be definable as metaphysical, ethical, or epistemological? We can not determine the important questions by looking only within the confines of one culture, one epistemic frame. By shifting the focus from monologues to dialogues, and by shifting the geography of philosophy, the *New Dialogic* will eliminate the oppressive and limiting ways in which racialized hierarchies of knowledge have defined the discipline and conditioned non-Western access to and influence on it. In the same way that philosopher Paget Henry seeks in *Caliban's Reason* (2000) to identify philosophy in places where it has been overlooked and philosophers like Lewis Gordon and the Caribbean Philosophical Association have sought to "shift the geography of reason" (Gordon 2006; also "Words from the President" in this issue), the *New Dialogic* seeks to move the center of the discourse Ngugi-style; to de-focus Europe in favor of other more interesting

centers of thought (Ngugi wa Tiong'o 1993). Why not center philosophy in the Caribbean? Representatives from cultures all over the world are already here.

The type of dialogues I am recommending are related to but different from the type of dialogues suggested by Black and Caribbean philosophers like Outlaw (1996), Gordon (1997a), and Henry (2000). While they too have called for a dialogue between African and African American or Afro-Caribbean philosophies their call has been motivated by a desire to create a "gathering notion" or a unity of Black or African-descended thinkers into a larger complex of Africana philosophy. As such, African American philosophers are motivated to examine African philosophy for "African roots" of their own thought or for the purpose of creating a more unified diasporic discussion of race. The *New Dialogic* is not constrained by such aims. In 1996, Lucius Outlaw pointed out the lack of shared discussion between African and African American philosophers. He wrote, "Until quite recently there was a noticeable aspect to the work of professionally-trained African American philosophers: much of it had been conducted with little or no knowledge of or attention to either the histories or the forms of philosophical activity on the African continent or elsewhere in the African Diaspora" (1996:83). Outlaw saw this as a problem primarily because he was and is seeking the establishment of an "Africana philosophy "conditioned by a critically informed sense of shared identities, shared histories [and]...shared agendas" (1996:83). Such unifying creations as "Africana philosophy" are only one possible result of engaging in a *New Dialogic*. Dialogues need not lead to the identification of similarities or family resemblances. Dialogue may also lead to the instigation of meaningful differences, to the instigation of a deeper level of mutual critique and interrogation. Dialogues initiated with the express purpose of creating unifying discourses will tend to ignore or disregard differences. In this way, then opportunities for receiving input by fellow black colleagues whose critiques are not heavily polluted by anti-black, racist, colonialist or justificatory motives are missed.

Paget Henry pointed out early on that “within [the intellectual tradition that emerged in the colonial period] there could be no dialogue between African and European philosophers” because “the former were slaves and the latter were slave masters” (2000:35). Henry argues that because of the “complete disenfranchising of African philosophy” a pattern of no dialogue developed. I agree with Henry’s assessment that this pattern of no dialogue “creates artificial blockages and inert spaces on the Caribbean philosophical imagination” (2000:35). But unlike Henry, I am not interested either in African philosophy for its symbolic and literal disruption of European notions of rational superiority nor am I interested primarily in its role as an “African root” of Caribbean philosophy. Regardless of and in addition to its relationship to European philosophies of domination or emerging African American and Afro-Caribbean philosophical discourses, African philosophy is important in and of itself—as are African American, Asian, Latin, and Native American philosophies. While it is true that Caribbean philosophy, because of its historical and cultural situatedness, has a vested interest in exploring and uniting the insights of the cultures to which it has ancestral, cultural, or political links, we must not limit our dialogues to the search for roots, forebears, ancestors, or political and cultural ties even if these motives are intellectually useful ones.

The Value of the *New Dialogic*

1. MAKING CROSS-CULTURAL PHILOSOPHY TRULY CROSS-CULTURAL

Current so-called cross-cultural philosophy is not indeed cross-cultural. It focuses instead on a dialogue between “East” and “West” where these two broad geographical categories have been defined by European and Euro-descended peoples based on their own experiences. For example, Asia is geographically east of Europe when you situate yourself in Europe and thus is designated “The East.” If one were to situate oneself in the Americas, as an Indigenous American, one might see Europe as “The East.”

Where you set the center determines what gets called east or west. So the so-called cross-cultural philosophy currently being done is marred initially by a geographical bias which translates into an ethnocentric rationalism which seeks to understand the East in terms of the West. In addition, these so-called East/West dialogues do not engage all cultures but only those deemed significant by the West. Thus East and South Asian philosophies are engaged by Euro-American philosophers as the “East” while African, Native American, and Latin American, philosophies are not. Cross-cultural philosophy as currently practiced only crosses certain boundaries and thus behaves as if the rest of the world is bereft of philosophy worth engaging. Africa is not east of Europe. Neither are the Americas. Which body of water or land mass must we cross in order to do cross-cultural philosophy? I argue that we must cross them all. We must criss-cross the globe in search of wisdom lest we become comfortable assuming any one culture is the only source of it. The creation of a *New Dialogic* will necessarily diversify and complicate existing East/West debates. Currently there is a tendency among philosophers in many non-European fields to spend more energy referencing and dialoguing with Western philosophy than with one another. African, African American, and Native American philosophers have all been guilty of comparing their projects to European projects but not to each other. Thus, as Lucius Outlaw has pointed out, the work of African American philosophers has been handicapped by the fact that “for the most part this work [it] is conducted with little or no knowledge of or attention to the history of philosophical activity on the African continent or elsewhere in the African Diaspora” (Outlaw 1997:71).

2. ABANDONING EFFORTS TO LEGITIMIZE NON-WESTERN PHILOSOPHY

In order to shift the focus from an East/West dichotomy, we need to do more than become more inclusive in terms of who we allow to join the debate. We also need to shift the current assumptions about who is in the position to grant or deny legitimacy to

new fields of philosophy. Both African and Native American philosophy is marred by what I call *perverse preoccupations* with proving to mainstream (read Western) philosophers that the wisdom traditions of these non-European cultures could also qualify as philosophy. We need to begin to be more critical of this need which Southern philosophers feel to prove ourselves. The fact that European philosophers and European cultures in general have a long history of discrediting and de-legitimizing non-European cultures does not mean that we, as non-European philosophers need to convince them of the error of their ways.¹⁰ Currently many philosophers proposing the existence of non-European philosophical traditions feel compelled to explain these traditions in relationship to European traditions. They feel the need to find similar histories, similar trajectories of thought. This compulsion to legitimate has stifled the development of these new fields of philosophy by forcing a fictitious European norm into their genealogies. The *New Dialogic* would not privilege the wisdom traditions of any one culture over another, it would not replicate existing power structures and the resultant intellectual biases they provoke. It would not take the history of ideas that any one culture claims is universal as a starting point. And thus it would not be necessary to evaluate the wisdom traditions of Southern cultures in terms of the standards of Northern cultures which have deemed themselves superior.

3. GETTING PAST THE ANALYTIC/CONTINENTAL DICHOTOMY.

Modern mainstream philosophy is now dominated by two schools of thought—the Analytic and the Continental. This bifurcated history has had a significant impact on the nature of modern philosophical practice. The professionalization of the discipline combined with the canonization of a particular history of the discipline has caused some mainstream philosophers to abandon larger questions in favor of questions designed to fortify the primacy of one school over another. Similarly, some African philosophers have felt the need to situate their works in African philosophy within one of these schools. Such a narrow set

of choices can hardly help to promote a true dialogue. The *New Dialogic* would not require adherence to nor preference for either of these schools and would encourage critique of any rigidities which followed from such efforts by other thinkers.

4. NEW QUESTIONS

The creation of a *New Dialogic* will promote the asking of new questions, new considerations, and will inspire the formulation of new branches of philosophy. Getting beyond the East/West dichotomy, the Analytic/Continental dichotomy and freeing ourselves from a commitment to a particular cultural history of the discipline will free us to pose new questions which have arisen out of other cultures and geographies.

5. NEW GOALS

The creation of new questions in philosophy will be possible in part because opening up the field to dialogues across cultures will necessarily require a reconsideration of the goals of philosophy. Many philosophers in African and Native American cultures, for example, believe that philosophy should have as its goal social change. In many Native American wisdom traditions, reflection upon wisdom is distilled for use in making decisions which determine the welfare of future generations. What goals might Caribbean philosophers see for the discipline?

6. INCREASED RIGOR

One of the consequences of the lifting of restrictions imposed by a narrow monocultural focus will be the creation of an expansive, more critical pursuit of wisdom. Arguments which must be defended against a larger and more diverse audience of interlocutors will have to be more rigorous. If you know you are going to be questioned by more than your cronies you have to prepare a bit more. If you have no idea what kinds of questions you will be asked, if there are no hard and fast restriction on what kinds of questions will be asked of you then you will really have to know what you are talking about. The parochialism of modern Western philosophy lacks the rigor it could have were its professionals

subjected to true criticism and questioning. A *New Dialogic* would provide such an environment of rigorous questioning. The ever-larger communities of philosophical interlocutors such a dialogic will engender, will force philosophers to be willing to continually re-think and revise their positions, arguments, and terms.

7. EMBRACING ORALITY AND INTERSUBJECTIVITY

Another benefit of emphasizing dialogues is the expansion of the discipline which will result from a de-emphasis on literary production as the only vehicle and/or sign of philosophical production. Numerous cultures throughout the world have strong oral traditions, aspects of which include critical and interrogative discussions of abstract topics and general principles. The focus in the West on the literary productions of individual elite men has made it difficult for the wisdom traditions of oral-based cultures to become recognized as philosophy. Professional philosophers in African, African American and Native American philosophy have felt constrained by the need to search for written evidence of philosophical practice in their cultures. Such limitations have also negatively impacted efforts to include women's voices in the tradition since historically in many cultures women were denied access to education and were not included in the historical or intellectual record of many societies. Similarly, for groups of people whose group identities are important aspects of their lived experience, whether as a result of colonialist, nationalist, racial or gender ascription, or traditional, cultural or political identities, a focus narrowly on the thought of isolated individuals may not be the best way to pursue wisdom. A focus on intersubjectivity over intrasubjectivity will open up the discipline to the infusion of a multitude of critical approaches to wisdom seeking.

The Case of Caribbean Philosophy: Learning Lessons

The formulation of the field of Caribbean philosophy can be assisted by the employment of the *New Dialogic* as well as add to it. At this stage, when definitions are being sought and orientations and genealogies are being constructed, I would like to suggest that

it will be important for Caribbean philosophers to learn from their African, Native, and Latin American colleagues. The temptation and tendency is to look to mainstream philosophy as defined by Northerners for models of philosophical discourse. But the *New Dialogic* would caution against such a move and would invite instead that such philosophers learn not from those philosophers who would question the very legitimacy of the entire project but from those philosophers who have already chartered similar territory. One way to generate dialogues between the nascent field of Caribbean philosophy and other Southern philosophies is to consider lessons learned. Looking at lessons learned is also one way to generate dialogues between Caribbean philosophy and other Southern philosophies. Once Caribbean philosophy is established, it will be important for other dialogues to be generated between Caribbean and African, Afro-US and Latin American philosophies. I have enumerated a list of lessons which Caribbean philosophy can learn from work done in African, Black, and Native American philosophies:

1. Among the lessons that Caribbean philosophy can learn from African and Native American philosophy is the need to avoid perverse dialogues.¹¹ Perverse dialogues exist in many of the early formulations of new philosophical traditions by non-Western peoples. These perverse dialogues are inspired by a desire on the part of Native American and African philosophers to prove to the world that they too are capable of philosophy. These efforts may also include critiques of former Western definitions of philosophy that are exclusionary in an effort to argue that their inclusion is warranted.

I have coined the terms 'perverse dialogues' and 'perverse preoccupation' to refer to a tendency on the part of philosophers in Africa, as well as in other countries and communities deemed 'developing' or 'Third World' to preoccupy themselves with the West. Such preoccupation takes many forms. As such, perverse debates tend to:

1) center and privilege European/Western cultures and intellectual productions, 2) seek to define African (and other non-Western) philosophies in reaction to or in defense against pre-existing representations of the developing world/Third World/the colonized/Africa/Blackness, etc. 3) give credence to racist questions and assumptions by devoting serious scholarship and discussion to addressing them when in fact they should be dismissed as illegitimate in origin.

In the case of African philosophy, the pervasiveness of perversity was played out by members of the Professional School (early Appiah 1989, Bodunrin 1985, Hountondji 1983, and Wiredu 1980), who sought to disprove Western stereotypes that: 1) African thought is prelogical, irrational, and non-scientific, 2) African culture is particular, subjective, and not universalizable and, thus, 3) that Africans have no heritage of philosophical thought and are not capable of philosophy. Their preoccupation with these stereotypes has meant that members of the Professional School have sought to minimize the distinctions between African and Western philosophies. In a similar but inverted way, members of the Ethnophilosophy school of African philosophy (Tempels 1959; Mbiti 1970; Griaule 1965) sought to maximize the distinctions between African and Western philosophies by claiming that Africans were more emotive, intuitive, and artistic and less rational, logical, and scientific than European thinkers and that this profound difference is what made African philosophy uniquely African. Both approaches took as their starting point Western stereotypes and representations of Africa, and a definition of the discipline predicated on the exclusion of Africans from it. Both projects were engaged in what Masolo (1994:124-8) has called the “rationality debate” in which the question of the possibility of African rationality is taken seriously. To take such a question

seriously is perverse.

Caribbean philosophers can learn from the path that African philosophers have taken. They can refuse to engage in dialogues designed to prove that Caribbean philosophy exists or that Caribbean peoples are rational, logical, or have written traditions critical enough to qualify as philosophy. They can also resist the temptation to define the uniqueness and authenticity of Caribbean philosophy in terms of an oppositional difference from Western philosophy. Most of the early literature on African philosophy was concerned with the questions “Is there an African Philosophy?” and “How should African Philosophy be defined?” See, for example the works of Odera Oruka (1975), Innocent Onyewuenyi (1976), Theophilus Okere (1983), Cheikh Diop (1989), Paulin J. Hountondji (1983), Polycarp Ikuenobe (1997), Safro Kwame (1995), among others. African philosophers have learned from the rationality debate by engaging in it but Caribbean philosophers can learn from African philosophy rather than repeat the same steps. Does Caribbean philosophy exist? Is it possible? We need not consider such questions. Learning how not to engage in perverse dialogues is just one example of how an engagement with African philosophers can benefit Caribbean philosophers and the *New Dialogic* more generally.

2. The importance of avoiding the mere importation of or application of Western philosophical methods and definitions into the Caribbean context (e.g. Hegelian analyses of Caribbean culture, Caribbean phenomenology, deconstruction, pragmatism, etc.) can be learned from Native American philosophers who have argued that Native American philosophy exists outside Western definitions of philosophical thought (see Deloria 1997; Forbes 1992; Cordova 1996).
3. The importance of avoiding the use of “West vs. the Rest”

dichotomies that define other philosophies as the opposite of Western philosophies in order to provide uniqueness can be learned both by a critical reading of the above-mentioned Native American works which advocated a radically unique Native American intellectual tradition and from a critical evaluation of the Ethnophilosophical and Cultural schools of philosophy in African philosophy (see, for example, Ikuenobe 1997).

4. The importance of considering orality as a valid form of philosophical production can be learned from a review of African works in Sage philosophy and Cultural philosophy.¹²
5. The importance of interrogating the assumption that elite individuals (usually men) engaged in intra-subjective thought are the only valid sources of philosophy can be facilitated by a review of some of the claims of Native American philosophers regarding the value of inter-subjective reasoning (see Hester and McPherson 1997).
6. The importance of considering what I refer to as “problems of conquest” by recognizing the ways in which the physical, cultural, and intellectual conquest of the Americas and Africa by Europe has had on the intellectual production by post-conquest, post-slavery, and postcolonial subjects.¹³ Caribbean philosophers can consider the way such problems have influenced Native American, Black, and African formulations of cultural identities and philosophies. The importance of recognizing these effects while still being able to write beyond simply a response to the conquest; of keeping in mind how they influence our thinking and the reception of our work will be necessary.
7. The importance of considering what I refer to as “problems of identity” which condition our intellectual production can be learned from the debates on “Who counts as an Indian” which have preoccupied Native American scholars

both in philosophy (see, for example, Viola Cordova's work on this subject (1996; 2004a)) and in other fields.¹⁴ Answering the question who and/or what counts as Caribbean will be more complicated than these earlier discussions but it will be informed by many of the same historical considerations.

8. The importance of addressing problems of language (e.g. should Caribbean philosophy be done in Caribbean languages? Should Caribbean philosophy be done in Creole? In colonial languages? What problems do languages create?) can be aided by a review of debates in African philosophy on the issue of tribal versus lingua franca (Kswahili) versus colonial languages (see Presbey, et al. 2002), as well as by discussions about the embedded character of philosophy in language by Native American philosophers like Lee Hester (2004).¹⁵
9. The importance of addressing the false dichotomy of "universality vs. cultural particularism" and the way such correlations can color work in Caribbean philosophy can be learned by a critical examination of the way in which such assumptions were internalized by some African philosophers such as Wiredu (1980), Bodunrin (1985), Hountondji (1983) and others in the Professional School in their efforts to show that African philosophy was universal by divorcing it from any uniquely African cultural content in accordance with the assumption that philosophy is universal because it lacks reference to particular cultures.¹⁶ The implicit (and sometimes stated) belief in a primitive/savage/irrational/Native vs. universal/modern/rational/European dichotomy upon which such work is based, when made explicit and critically evaluated has important repercussions for the formulation of Caribbean philosophies with cultural bases. Such discussions force us to ask important questions about whose cultures, whose ideas, if any, can be deemed universal and whether

universality is something we should seek.

10. The importance of recognizing the way in which racial ascriptions affect the intellectual work by racialized peoples can be learned from the rich discussions on the ontology of race begun by African American philosophers of race such as Charles Mills (1997; 1998), Naomi Zack (1993; 1995; 1998), Lewis Gordon (1997a; 1997b), Tommy Lott (1999), Cornel West (1993), Angela Davis (1983), Lucius Outlaw (1996), and Joy James (1996).¹⁷ Discussions on racial realism vs. racial elitism/social constructionism will be particularly relevant to the Caribbean context. Caribbean philosophers may want to build on the work on slavery, segregation, persistence of structures of racism, reparations and related analyses of race and class which has been produced by African American philosophers such as Boxhill (1992; 2001), McGary (1999; McGary and Lawson 1992), and Davis (1983), among others.
11. The importance of addressing issues of gender and sexuality can be learned from the work produced on Black feminist thought and Caribbean feminist thought by such writers as Patricia Hill Collins (1990), Audre Lorde (1984; 1985; 1988) and June Jordan (1995; 1998). Caribbean philosophers can also inform their work by reading Native American feminists such as Paula Gunn Allen (1992) and Bea Medicine (*Medicine and Awiakta* 1993), among other feminist intellectuals of color.
12. The necessity of looking at work on traditional cultures of origin can be realized by a study of some of the philosophical work in African and Native American metaphysics: in particular work on intimate ontologies (Onyewuenyi 1976); and on the holism/interconnectedness of all living beings (Deloria (2003), Cordova (1996; 2004a; 2004b)); Indigenous epistemologies which interrogate the notion of discrete subjects; Native American cosmologies in which creator/God and earth are female; and work on African

religious beliefs (such as Yoruba and Dogon) which form the foundation for syncretic traditions in the Caribbean (such as Vodun, Santeria, Revivalism, Pokomania, etc) can be analyzed.

The Ultimate Goal: Generating Dialogue

Looking at lessons learned is one example of a way to generate dialogues between Caribbean philosophy and other non-Western philosophies. But it is only one possibility. Caribbean philosophy can also complicate and interrogate the assumptions of other Southern philosophies. For example, Caribbean philosophers can complicate North American philosophies of race by looking at hybridity and the fluidity of racial categories in the Caribbean, examining race/class correlations in Caribbean cultures and adding analyses of creolization, and mestizaje that extend these discussions and critique them.

Caribbean philosophy can be used to question and critique Native American, Asian and African philosophy or it can inform the creation of intellectual coalitions designed to consider shared goals and to jointly address pressing world problems. For example, all Southern philosophies are uniquely positioned to critique Northern/Western/dominant cultures and philosophies in ways which could benefit all the unwilling heirs of European imperialism and its intellectual products

Caribbean philosophy could be a site for the convergence of Southern philosophies, characterized as it is by a polyglot of cultures, languages, and wisdom traditions. Caribbean philosophers could decide to bring together philosophers of various ethnic and geographical origins for the purpose of helping to formulate a Caribbean philosophy that is representative of its true cultural diversity and syncretic nature and in this way, Caribbean philosophy could provide an important impetus for the creation of truly cross-cultural philosophies. The Caribbean could help to give birth to the *New Dialogic* and thus be instrumental in saving philosophy from its current spiral into irrelevance and parochialism.

The promise of Caribbean philosophy then lies in the contribution it makes to the creation of larger, richer, more meaningful dialogues valuable both to Caribbean peoples in particular and to Southern peoples generally.

References

- Abimbola, Kola. 2006. *Yoruba Culture: A Philosophical Account*. Birmingham, Eng.: Iroko Academic Publishers.
- Allen, Paula Gunn. 1992. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- Alleyne, Mervyn. 1988. *Roots of Jamaican Culture*. London: Pluto Press; Bridgetown, Bar.: Karia.
- Amin, Samir. 1989. *Eurocentrism*. Translated by R. Moore. New York: Monthly Review Press.
- Anderson, Victor. 1995. *Beyond Ontological Blackness: An Essay in African American Religion and Cultural Criticism*. New York: Continuum.
- Appiah, Anthony. 1989. *Necessary Questions: An Introduction to Philosophy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Baitenova, Naqima. 2004. "East-West: The Basic Tendencies of World Philosophy." *Filozofia* 5 (2):75-80.
- Bello, Age. 2004. "Some Methodological Consideration in African Philosophy." Pp. 263-273 in *A Companion to African Philosophy*, edited by K. Wiredu. Malden, MA: Blackwell.
- Berkhoffer, Robert F. 1979. *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Vintage Books.
- Bodunrin, Paul, ed. 1985. *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*. Ile Ife, Nigeria: University of Ife Press.
- Boulaga, Eboussi. 1997. *La crise du muntu: authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine.
- Boxill, Bernard R. 1992. *Blacks and Social Justice*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- _____. 2001. *Race and Racism*. Oxford: Oxford University Press.

- Churchill, Ward. 1992. *Indians are Us?* Monroe: Common Courage Press.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Cook-Lynn, Elizabeth. 1998. "American Indian Intellectualism and the new Indian Story." Pp. 111-138 in *Natives and Academics*, edited by D. Mihesuah. Malden, MA: Blackwell.
- Cordova, Viola. 1996. "Doing Native American Philosophy." Pp. 13-18 in *From Our Eyes, Learning from Indigenous Peoples*, edited by S. O'Meara and D. A. West. Toronto: Garamond Press.
- _____. 2004a. "Approaches to Native American Philosophy." Pp. 27-33 in *American Indian Thought: Philosophical Essays*, edited by A. Waters. Malden, MA: Blackwell.
- _____. 2004b. "Ethics: the 'We' and the 'I'." Pp. 173-181 in *American Indian Thought: Philosophical Essays*, edited by A. Waters. Malden, MA: Blackwell.
- Davis, Angela. 1983. *Women, Race, and Class*. New York: Random House, Vintage Books.
- Deloria, Vine Jr. 1997. *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact*. Golden, CO: Fulcrum.
- _____. 1998. "Comfortable Fictions and the Struggle for Turf: An Essay Review of *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*." Pp. 65-83 in *Natives and Academics*, edited by D. Mihesuah. Malden, MA: Blackwell.
- Deloria, Vine Jr. 2003. *God is Red: A Native View of Religion*. Golden, CO: Fulcrum.
- Diop, Cheikh. 1989. "Is there an African Philosophy?" *African Mind* 1 (1):2-11.
- Eboh, Marie Pauline. 1987. "African Philosophy and What it can Contribute to World Culture." *Ogele* 2 (1):42-8.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. 1997. *Race and the Enlightenment: A Reader*. Malden, MA: Blackwell.
- Forbes, Jack D. 1992. *Columbus and Other Cannibals: The Wetiko Disease of Exploitation, Imperialism, and Terrorism*. Brooklyn, NY: Autonomedia.
- Furtado, Vincent Gabriel. 2004. "South-South Intercultural Dialogue

- from Indian Perspective.” *Concordia: Internazionale Zeitschrift fuer Philosophie* 46:45-54.
- Goody, Jack. 1998. “Literary Criticism and the Growth of Knowledge.” Pp. 200-210 in *African Philosophy: An Anthology*, edited by E. C. Eze. Malden, MA: Blackwell.
- Gordon, Lewis R., ed. 1997a. *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*. New York: Routledge.
- _____. 1997b. *Her Majesty’s Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age*. Lanham, MD.: Rowman & Littlefield.
- _____. 2006. “African-American Philosophy, Race, and the Geography of Reason.” Pp. 3-50 in *Not Only the Master’s Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, edited by L. R. Gordon and J. A. Gordon. Boulder, CO: Paradigm Press.
- Griaule, Marcel. 1965. *Conversations with Ogotemmel: An Introduction to Dogon Religious Ideas*, trans of Dieu D’eau. London: Oxford University Press for the International African Institute.
- Gyeke, Kwame. 1975. “Philosophical Relevance of Akan Proverbs.” *Second Order* 4:45-53.
- _____. 1987. *An Essay on African Philosophy: The Akan Conceptual Scheme*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, Leonard, ed. 1983. *Philosophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917*. Dubuque, IA: Kendall/Hunt.
- Henry, Paget. 2000. *Caliban’s Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.
- Hester, Lee. 2004. “On Philosophical Discourse: Some Intercultural Missings.” Pp. 263-267 in *American Indian Thought: Philosophical Essays*, edited by A. Waters. Malden, MA: Blackwell.
- Hester, Thurman Lee and Dennis McPherson. 1997. “Editorial: The Euro-American Philosophical Tradition and Its Ability to Examine Indigenous Philosophy.” *Ayaagwaamizin: The International Journal of Indigenous Philosophy* 1 (1):3.
- Hord, Fred Lee and Jonathan Scott Lee. 1995. *I am Because We Are: Readings in Black Philosophy*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Houtondji, Paulin J. 1983. *African Philosophy: Myth and Reality*. London: J. Brill.

- Ikuenobe, Polycarp. 1997. "The Parochial Universalist Conception of 'Philosophy' and 'African Philosophy'." *Philosophy East and West*. 47 (2):189-210.
- James, Joy. 1996. *Resisting State Violence: Radicalism, Gender, and Race in U.S. Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jordan, June. 1995. *Civil Wars*. New York: Simon & Schuster.
- _____. 1998. *Affirmative Acts: Political Essays*. New York: Doubleday.
- Kagame, Alexis. 1956. *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Brussels: Academie des Sciences Coloniales.
- Kwame, Saffro, ed. 1995. *Readings in African Philosophy: An Akan Collection*. Lanham, MD: University Press of America.
- Lolke, Ulrich. 1997. "Interview with the African Philosopher Kwame Gyekye." *Quest* 11 (2):80-99.
- Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg, NY: Crossing Press.
- _____. 1985. *I Am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities*. New York, NY: Women of Color Press.
- _____. 1988. *A Burst of Light*. Ithaca, N.Y.: Firebrand Books.
- Lott, Tommy L. 1999. *The Invention of Race: Black Culture and the Politics of Representation*. Malden, MA.: Blackwell.
- Lowe, Lisa. 1991. *Critical Terrains: British and French Orientalisms*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- McGary, Howard. 1999. *Race and Social Justice*. Malden, MA: Blackwell.
- McGary, Howard and Bill Lawson. 1992. *Between Slavery and Freedom: Philosophy and American Slavery*. Bloomington: Indiana University Press.
- Makinde, M. Akin. 1988. *African Philosophy, Culture, and Traditional Medicine*. Athens: Ohio University Center for International Studies.
- Masolo, D. A. 1994. *African Philosophy in Search of Identity*. Indianapolis: Indiana University Press; Edinburgh: Edinburgh University Press; London: International African Institute.
- Mbiti, John S. 1970. *African Religions and Philosophy*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

- Medicine, Bea and Marilou Awiakta. 1993. *Selu: Seeking the Cornmother's Wisdom*. Golden, CO: Fulcrum.
- Mills, Charles W. 1997. *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- _____. 1998. *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ngugi wa Tiang'o. 1993. *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*. London: J. Currey; Portsmouth, NH: Heinemann.
- Okafor, Fidelis U. 1993. "Issues in African Philosophy Re-examined." *International Philosophical Quarterly* 33 (1):91-99.
- Okere, Theophilus. 1983. *African Philosophy: A Historico-Hermeneutical Investigation of the Conditions of its Possibility*. Lanham, MD: University Press of America.
- Oluwole, Sophie, ed. 1989. *Readings in African Philosophy: An Anthology*. Lagos: Masstech.
- _____. 1992. *Witchcraft, Reincarnation and the God-Head: Issues in African Philosophy*. Ikega, Lagos: Excel.
- Onyewuenyi. 1976. "Is there an African Philosophy?" *Journal of African Studies* 3 (4):513-528.
- Oruka, H. Odera. 1975. "The Fundamental Principles in the Question of African Philosophy." *Second Order* 4:44-55.
- _____, ed. 1990. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Outlaw, Lucius T., Jr. 1996. *On Race and Philosophy*. New York: Routledge.
- _____. 1997. "African, African American, Africana Philosophy." Pp. 63-93 in *African American Perspectives and Philosophical Traditions*, edited by J. Pittman. New York: Routledge.
- Peroff, N.C. and D.R. Wildcat. 2002. "Who is an American Indian?" *Social Sciences Journal* 39 (3):349-361.
- Pittman, John, ed. 1997. *African American Perspectives and Philosophical Traditions*. New York: Routledge.
- Presbey, Gail. 1997. "Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy." *Quest* 11 (1-2):53-66.
- Presbey, Gail, Daniel Smith, Paula Abuya, and Oriare Nyarwath, eds. 2002. *Thought and Practice in African Philosophy*. Selected papers

- from the 6th Annual conference of the International Society for African Philosophy and Studies (ISAPS). Nairobi, Kenya: Konrad Adenauer Foundation.
- Ruch, E.A. and K.C. Anyanwu. 1984. *African Philosophy: An Introduction to the Main Philosophical Trends in Contemporary Africa*. Rome: Catholic Book Agency.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Shitemi, Naomi and Mwanakombo N. Noordin, eds. 2001. *Kiswahili: A Tool for Development: The Multidisciplinary Approach*. Eldoret, Kenya: Moi University Press.
- Tempels, Placide. 1959. *Bantu Philosophy*, trans. Colin King. Paris: Présence Africaine.
- Verran, Helen. 2001. *Science and an African Logic*. Chicago: University of Chicago Press.
- West, Cornel. 1993. *Keeping Faith: Philosophy and Race in America*. New York: Routledge.
- Wilson, Angela C. 1998. "American Indian History or Non-Indian Perceptions of American Indian History." Pp. 27-36 in *Natives and Academics*, edited by D. Mihesuah. Malden, MA: Blackwell.
- Wimmer, Franz Martin. 1996. "Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?" Pp. 45-57 in *Interculturality of Philosophy and Religion*, edited by G. D'Souza. Bangalore: National Biblical Catechetical and Liturgical Centre.
- Wiredu, Kwasi. 1980. *Philosophy and an African Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zack, Naomi. 1993. *Race and Mixed Race*. Philadelphia: Temple University Press.
- _____, ed. 1995. *American Mixed Race: The Culture of Microdiversity*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- _____. 1998. *Thinking about Race*. Belmont, CA: Wadsworth.

Notes

- ¹ Delivered at the 2nd Annual Caribbean Philosophy Association Meeting, San Juan, Puerto Rico, June 2005. I would like to thank Lewis Gordon and Paget Henry for their support of my participation in the CPA and I would like to thank Nelson Maldonado-Torres for his support, encouragement, and editing finesse on this project.
- ² I have coined this term to refer to a particular philosophical method and orientation that I am proposing. This article draws from a larger work I am currently completing entitled *The New Dialogic in Philosophy*.
- ³ Here I am using the terms North/South and East/West to refer to the political and economic divisions of the world's countries and cultures. Palestinian scholar Edward Said (1978) was one of the first to problematize the terms East and West and their perpetuation of an Eurocentrism which misrepresented Asia and the Arab countries. For later discussions of orientalism see Samir Amin (1989) and Lisa Lowe (1991). The terms First World/Third World were used interchangeably with East/West to denote not geographical location but economic power. I will be using the rather generic term, "Western philosophy" throughout the text to refer to the philosophical production of Europe and the Anglo-American tradition in the United States. Although the critique is sometimes made that Western philosophy is diverse and cannot be talked about generally, I would respond by making the same argument Nigerian philosopher Sophie Oluwole does with regard to the use of the term 'Western philosophy.' Although use of this term necessitates a collapsing of diverse schools of thought into one large grouping, this grouping does have an internal cohesion that justifies the use of the term. Oluwole writes: "Every literary convention has some unwritten norms which generally serve as guides to the thinkers and authors working under its influence...[it] evolves when such conventions become established principles of style...This, to my mind, is precisely the sense in which works in Physics, Chemistry, Economics, and Religion produced by Western authors adequately constitute a Western tradition of thought. All works of philosophers from the West...exhibit basic features of this literary heritage hence the adequacy of classifying them all as Western philosophy" (Oluwole 1992). I might also add that as I am grouping all African and all Native American nations into large continental groupings, it makes sense to do the same with the less diverse group of European/British peoples.

- ⁴ Much has been written in the last 50 years regarding the strong evidence of African cultural retentions in the Caribbean. Numerous studies in history, sociology, anthropology, literature, and sociology have been done documenting the African origins of Caribbean traditions, language, and beliefs. Professor Mervyn Alleyne (1988) found evidence of African cultural continuities in dance, religion, language and metaphysical beliefs. The Caribbean may indeed be considered the geographical region of the Western hemisphere where the largest number and the most authentic examples of Africanisms exist.
- ⁵ Arguments for the need for South-South dialogues have been made by other scholars outside of Caribbean, African, African American or Native American philosophy, most often within political, economic and Ethnic Studies intellectual projects (see Furtado 2004). Paget Henry (2000) has already recognized this need by including a discussion of African philosophy in his formulation of the field.
- ⁶ University of Hawaii Press Website. Retrieved March 27, 2006 (<http://www.uhpress.hawaii.edu/journals/pew/>).
- ⁷ For example, the arguments of Wimmer for a polylog resemble my own arguments for a *New Dialogic*. He writes, “ I think there is...an alternative: it consists in a procedure, which is no longer merely comparative, or dia-logical, but rather polylogical.” Questions of philosophy--questions concerning the fundamental structures of reality, the knowledgeability, the validity of norms--have to be discussed in such a way that a solution is not propagated unless a polylogue between as many traditions as possible has taken place. This presupposes the relativity of concepts and methods, and it implies a non-centric view to the history of human thinking. At the very beginning there can be formulated a negative rule: never accept a philosophical thesis from authors of a single cultural tradition to be well founded” (Wimmer 1996:15).
- ⁸ *Polylog* editors say of their project “Intercultural philosophy is not thereby intended as a new theory, discipline, or school to be established.” Retrieved March 27, 2006 (<http://www.polylog.org/>).
- ⁹ Other philosophers must certainly have made similar critiques about the lack of true comparative philosophy. See for example, Naqima Baitenova, who writes, “Today, unfortunately, we cannot speak about the presence of one entire world philosophy. It is connected with the fact that the history of world philosophy is investigated from the position of Eurocentrism, and what we consider as world philosophy actually is the West-European philosophy. In world

philosophy, Eastern philosophy is represented only by three blocks: classical Chinese, Indian and Arabian philosophies” (2004:75).

- ¹⁰ Both Charles Mills (1997) and Emmanuel Eze (1997) do a very good job of identifying and discussing the racist representations of non-Europeans in the texts of many of the canonical figures. It is Mill’s central thesis that race has always been central to philosophy, that indeed, anti-black racism has been central to social contractarian thought. He writes: “In philosophy, one could trace this common thread [of raced incapacity for rationality] through Locke’s speculation on the incapacities of primitive minds, David Hume’s denial that any other race but whites had created worthwhile civilization, Kant’s thoughts on the rationality differentials between blacks and whites, [and] Voltaire’s polygenetic conclusion that blacks were a distinct and less able species.” He explains how Locke, who “saw blacks as not fully human and thus as subject to a different set of normative rules,” defended slavery in his *Second Treatise* and how Hobbes offered “the savage people in many parts of America” as an example of his, by now, famous description of the pre-civilization, bestial state of nature in which life was “nasty, brutish, and short.” He also points out how, for Kant, who created a “color-coded hierarchy” of humanity, “full personhood...is actually dependent upon race” (Mills 1997:59, also quotes from pages 64-65 (Hobbes), 68 (Locke), and 71 (Kant), respectively).
- ¹¹ Further elaboration of the notion of “perverse dialogues” and the related idea of “perverse preoccupations” are part of a larger critique the author has made of African, African American and Native American discourses. These critiques were developed in the following conference papers which are currently being revised for publication: Vest, Jennifer Lisa. “Perverse and Necessary Dialogues: A Critique of Current Debates in Anglophone African Philosophy.” Presented at the James S. Coleman African Studies Center Lecture Series, UCLA, February 2001; Vest, Jennifer Lisa. “Perverse and Necessary Debates in African Philosophy.” Presented at the International Society for African Philosophy and Studies 9th Annual Conference, Dar Es Salaam, Tanzania, April, 2003.
- ¹² For a discussion of Sage philosophy see H. Odera Oruka (1990) and Gail Presbey (1997). For examples of cultural philosophy, see Sophie Oluwole (1989), Kwame Gyekye (Gyekye 1987), and M. Akin Makinde (1988). Makinde argues that the only thing that distinguishes Western science from Yoruba empiricism is the absence in the latter of writing. Professional school philosophers tended to argue against

orality. They made arguments linking literacy to criticism and abstract thought. They were likely influenced by early anthropological works that made similar claims. See for example the early work of Jack Goody (1998). Appiah (1989) also argues for the importance of literary presentation. Igbo philosopher Fidelis Okafor is similarly critical of the narrow way in which “professional” philosophers define philosophy. He writes: “This conception of philosophy as a scientific enterprise requiring literacy and documentation as conditions for its birth and growth immediately excludes African philosophy that is founded on traditional African worldviews, cosmologies, etc because in traditional African societies there was neither literacy nor documentation. Obviously, the conception of philosophy is very limited in scope” (Okafor 1993:96).

- ¹³ This is the author’s term and is part of a larger proposal for the creation of Academic Native American philosophy first delivered as a talk: Vest, Jennifer Lisa. “Creating Academic Native American Philosophy: Problems of Conquest, Problems of Identity, Problems of Translation.” Invited Talk, American Indian Studies Center, UCLA, March 2001. This talk has been developed into chapter One of my book *Sovereign Speak: Generating Academic Native American Philosophy*, currently being revised for possible publication in 2007.
- ¹⁴ I have elaborated the notion of “problems of identity” in Vest, Jennifer Lisa. “Creating Academic Native American Philosophy: Problems of Conquest, Problems of Identity, Problems of Translation.” Invited Talk, American Indian Studies Center, UCLA, March 2001. For discussions of American Indian Identity, see N.C. Peroff and D.R. Wildcat (2002), among others. For a discussion of the impact of identity on intellectual production, see Elizabeth Cook-Lynn (1998), Angela Cavendar Wilson (Wilson 1998), Vine Deloria Jr. (1998). On the complications to Indian identity caused by whites claiming Indian identity see Ward Churchill (1992). For a discussion of white representations of Indianess see Robert F. Berkhofer (1979).
- ¹⁵ For a discussion of methodological considerations, including language in African Philosophy, see, for example, Dismas Masolo (1994)--in particular, see his chapter, “Language and Reality” for an overview of the work written on the metaphysical content of African languages. See also the discussion on language in Age Bello’s article, “Some methodological Considerations in African Philosophy” (2004). For examples of philosophy of an African language, see Alexis Kagame (1956), Kwame Gyekye (1975), and Kwasi Wiredu (1980). For a discussion of the need for a lingua franca for Africans,

see Naomi Shitemi and Mwanakombo N. Noordin (2001).

- ¹⁶ For a breakdown of the schools in African philosophy, see Oruka, H. Odera Oruka (1990), Ruch, E. A and K.C. Anyanwu (1984). For an overview of some important issues in the creation of African philosophy, see Innocent Onyewuenyi (1976), and Marie Pauline Eboh (1987). For reflections on Professional school philosophers Bodunrin, Wiredu, and Hountondji see Anthony Appiah (1989). For work by African philosophers belonging to the cultural school, see Kwame Gyekye (1987), Ulrich Lolke (1997), M. Akin Makinde (1988), John S. Mbiti (1970), Alexis Kagame (1956), Sophie Oluwole (1992), F. Eboussi Boulaga (1997), Helen Verran (2001), Kola Abimbola (2006), Odera Oruka (1975).
- ¹⁷ For an overview of work in African American philosophy generally, see John Pittman (1997), Leonard Harris (1983), Fred Lee Hord and Jonathan Scott Lee (1995), and Victor Anderson (1995).

ORIGEN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA: LAS CASAS, VITORIA Y SUÁREZ (1514-1617)

Enrique Dussel

ABSTRACT

This essay proposes a genealogy of the birth of modern political philosophy that highlights the relevance of the American continents and the Caribbean in the definition of modernity. Modernity is taken here as a cultural phenomenon that unfolds with the opening of the Atlantic commercial route for Europe in the late fifteenth and sixteenth centuries. The philosophical debates about alterity, difference, conquest, law, and civilization that occurred at the time in relation to the historical events in the so-called “New World” represented a departure from so-called medieval premises as they were tied to modern expressions of selfhood. The works of Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, and Francisco Suárez offer three different conceptions of law and the legitimacy of political institutions in modernity. They influenced in different ways posterior religious and secular conceptions of self and political world in Europe and the Americas.

Keywords: political philosophy, modernity, philosophy of liberation, ethics, Christianity, law

RESUMEN

Este ensayo propone una genealogía de la filosofía política temprana que muestra la relevancia de las Américas y del Caribe en la definición de la misma. La modernidad es tomada aquí como un fenómeno cultural que se desenvuelve con la apertura del circuito comercial del Atlántico a finales del siglo quince y el siglo dieciséis. Los debates filosóficos acerca de la alteridad, la diferencia, la conquista, la ley y la civilización que ocurrieron entonces en relación con los eventos históricos del tal llamado “Nuevo Mundo” conllevaron una separación con las tales

llamadas premisas medievales ya que estaban relacionadas a expresiones modernas de la subjetividad. Los trabajos de Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez ofrecen tres concepciones diferentes de la ley y de la legitimidad de instituciones políticas modernas. Las mismas influenciaron de distinta forma concepciones religiosas y seculares posteriores sobre el sujeto y el mundo político en Europa y las Américas.

Palabras clave: filosofía política, modernidad, filosofía de la liberación, ética, cristianismo, ley

RÉSUMÉ

Cet essai propose une généalogie des origines de la philosophie politique moderne qui met en évidence la place des Amériques et de la Caraïbe dans la définition de celle-ci. La modernité est considérée ici comme un phénomène culturel qui se développe avec l'ouverture du circuit commercial de l'Atlantique à la fin des quinzième et seizième siècles. Les débats philosophiques sur l'altérité, la différence, la conquête, la loi et la civilisation qui ont eu lieu alors, dans le contexte des événements historiques du soi disant «Nouveau Monde», ont entraîné une rupture avec les soi disant prémisses medievales, puisqu'elles étaient en rapport avec les expressions modernes de la subjectivité. Les travaux de Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, y Francisco Suárez nous offrent trois conceptions différentes de la loi et de la légitimité des institutions politiques modernes. Celles-ci ont influencé, d'une manière différente, les conceptions religieuses et séculaires postérieures concernant le sujet et le monde politique en Europe et en Amérique.

Mots-clés: philosophie politique, modernité, philosophie de la liberation, éthique, chrétienté, loi

Received: 4 September 2005. Revision received: 14 February 2006.

Accepted: 16 February 2006.

La filosofía política moderna se origina en la reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al Atlántico; es decir, fue una filosofía hispánica. Por ello no es ni Maquiavelo ni Hobbes los que inician la filosofía política moderna, sino aquellos pensadores que se hicieron cargo de la expansión de Europa hacia un mundo colonial. La cuestión del otro y el derecho a la conquista será el tema inicial de la filosofía de la primera Modernidad. Por modernidad entiendo aquí el fenómeno cultural que se producirá en Europa por el hecho de abrirse al océano Atlántico y superar el enclaustramiento al que lo tenía sometido el mundo musulmán. Esto producirá una transformación radical que toca todos los momentos de la vida cultural europea. El colonialismo, entonces, es constitutivo de la modernidad porque le da a Europa la apertura a un horizonte que la pone en contacto con otros territorios y culturas que le permitirá un desarrollo acelerado durante los siglos anteriores a la revolución industrial. A este periodo le denominaré la modernidad temprana, cuya primera etapa es hispano lusitana en el siglo XVI, y desde el siglo XVII será holandesa, inglesa y francesa principalmente, siendo la segunda etapa de la modernidad temprana. La cuestión del consenso del pueblo como origen del ejercicio legítimo del poder irá creciendo desde Bartolomé de las Casas hasta Francisco Suárez, y permanecerá como un horizonte crítico de la Modernidad posterior centro-europea.

1. Bartolomé de Las Casas (1484-1566)

Bartolomé de Las Casas es un crítico de la Modernidad, cuya sombra cubre los cinco últimos siglos. Es el “máximo de conciencia crítica mundial posible”, no sólo desde Europa —como lo pensaba hasta escribir estas páginas—, sino desde las Indias mismas, desde los amerindios. Desarrolla tan coherentemente una teoría de *pretensión universal de verdad*, de todo participante serio y honesto (europeo o amerindio, y aun africano o árabe, como veremos) —contra el relativismo, o el escepticismo a la manera de Richard Rorty— en el diálogo intercultural, que no le

impide, sin embargo, articular de manera insigne una posición no sólo de tolerancia (lo que es puramente negativo) sino de plena responsabilidad por el Otro (que es una actitud positiva), desde una *pretensión universal de validez*¹ que obliga ética y políticamente a tomar “en serio” los derechos (y por ello también los deberes deducibles de dichos derechos) del Otro, de manera ejemplar hasta el siglo XXI.²

En la biografía de Las Casas (1484-1566) podemos detectar los momentos de su posición filosófica ético-política con respecto a la expansión primera de la Modernidad. En su inicio es simplemente un andaluz más, que parte a las Indias (1502) como soldado. Después ejerce el sacerdocio católico. En 1514 cambia su orientación existencial y comienza la lucha en contra de la injusticia que sufren los indios; en 1547 descubre que la misma injusticia la sufren los esclavos africanos. Tuvo así una maduración teórica que deseamos mostrar.

Ante la realidad de una violencia que se extenderá posteriormente al África y al Asia, ante la no-escucha del grito del Otro, se levantó este primer antidiscurso filosófico de la Modernidad. Europa no tenía completa conciencia tranquila. Al menos al comienzo la crítica era todavía posible. Por ello deseamos dar al pensar filosófico político explícito de Bartolomé de Las Casas la importancia epistemológica todavía no reconocida por la historia de la filosofía moderna. Se trataría del primer discurso crítico de *toda* la Modernidad; discurso crítico “localizado”, territorializado en América misma, desde un “afuera” de Europa en su inicio (en su “exterioridad”), y hasta su muerte cincuenta y dos años después. Las Casas fue un docto observador crítico. Consideremos en primer lugar un texto entre tantos, que se sitúa, exactamente, como “puente” entre dos épocas: entre la concepción del “mundo antiguo” (que se despliega frente al mundo musulmán) y el “nuevo mundo” como “sistema mundo” (que se despliega ante culturas extra-mediterráneas, las del Atlántico y posteriormente del Pacífico).

En 1552 Bartolomé escribe el *Tratado sobre los indios que se*

han hecho esclavos,³ y argumenta acerca de la injusticia de hacer esclavos a los indios, que sólo se justificaría si hubiera habido causa de guerra justa, cuestión en la que Juan Ginés de Sepúlveda estaría de algún modo de acuerdo:

Que no haya habido causa justa parece [...] porque ni por injurias que los indios hubieran hecho, ni porque les persiguiesen, impugnasen, ni inquietasen (porque nunca los vieron ni conocieron), *según hacen los turcos y los moros de África*;⁴ ni porque tuviesen nuestras tierras, que en otro tiempo hubiesen sido de cristianos (porque nunca lo fueron, o a lo menos no hay noticia de ello, *como África lo fue en tiempo de San Agustín, y el reino de Granada, y lo es el Imperio de Constantinopla y el reino de Jerusalén*)⁵; tampoco porque sean hostes propios o enemigos capitales⁶ [...] Pues por la sola ampliación y predicación de la fe entre gentes e tierra de gentiles [...] nunca hubo ley divina ni humana que guerra consintiese ni permitiese, antes la condenan todas [... a no ser que] se deba de introducir como la suya introdujo Mahoma.⁷

Como puede verse estamos en el “comienzo del comienzo” de la Modernidad. Las referencias son “extra” europeo-latinas. Nada hay que justifique la guerra, la “conquista” de las Indias Occidentales, que serán las primeras “colonias” europeas, sobre las que se cifrará la acumulación paulatina de riquezas, de “fuerza”, de estructuras de una hegemonía todavía regional (que se ejerce sobre el Océano Atlántico, y no sobre la India o la China) durante casi tres siglos, hasta la revolución industrial, para “superar” después por la revolución industrial económica y técnicamente al Indostán y a la China. Es una crítica que argumentada en novedosa estrategia en filosofía política; es la *primera* crítica en el gestarse mismo del “sistema mundo” (origen del proceso hoy denominado de “globalización”), de la violencia como movimiento originario en la implantación del nuevo sistema.

Bartolomé de Las Casas toma decididamente en su argumentación la perspectiva del indígena dominado como punto de partida de su discurso crítico, organizado lógicamente y filosóficamente desde el horizonte de la escolástica *moderna* de la Escuela de

Salamanca —el centro universitario europeo más importante en el siglo XVI, en torno al convento dominico de San Esteban. La ventaja sobre los filósofos de “santiesteban” es que tuvo Bartolomé una larga experiencia militar y política en las Indias. Llegó, como hemos dicho, a la isla de Santo Domingo en el Caribe el 15 de abril de 1502 (tenía entonces 18 años). En 1514 —tres años antes del comienzo de la Reforma luterana, y en el momento en el que Maquiavelo está concibiendo *Il Principe*—, continuando la *primera protesta ética* contra la expansión de la Modernidad, contra la conquista, lanzada por Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba en 1511 en Santo Domingo, Bartolomé cambia de proyecto existencial y de “cura encomendero” se transformará hasta su muerte en “Defensor de Indios”.⁸ De inmediato descubre en la negatividad material del Otro⁹ —como diría Horkheimer—, la miseria en la que la conquista había reducido al indio, la “negatividad originaria”:¹⁰

Luego que las conocieron [Bartolomé metafóricamente presenta a los indios como ovejas] como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos se arrojaron sobre ellas. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad.¹¹

Bartolomé es dramático en la descripción de la violencia desproporcionada con la que el europeo trata a estas primeras poblaciones coloniales. Dicha descripción negativa es comparada dialécticamente con la positividad cultural y ética primigenia del indígena, anterior a la llegada del europeo:

Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complexión, que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad.¹²

Es falso entonces el juicio despectivo de los que niegan la dignidad de la persona y de la cultura del indio:

[Han] publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para demostración de la verdad, que es en contrario, se traen y copilan en este libro¹³ [tantos ejemplos...] Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos, teniendo sus repúblicas (...) prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas [...].¹⁴

La estructura teórica de la denuncia lascasiana comienza con la “dialéctica del amo y del esclavo” (dos siglos y medio antes que Hegel) de manera explícita. O se asesina al Otro [a], o bajo el temor de la muerte [b] se le perdona la vida pero se le condena a la “servidumbre”:

Dos maneras generales y principales ha tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos¹⁵ en estirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. [a] La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras.¹⁶ [b] La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad,¹⁷ o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones¹⁸ (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres¹⁹), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre²⁰ en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas.²¹

Políticamente, Bartolomé muestra una posición moderna y crítica sorprendente. Su estrategia argumentativa seguirá aproximadamente los siguientes pasos:

- a. Todo ser humano, y el cristiano o europeo también, puede (y debe) tener una razonable, honesta y seria “pretensión universal de verdad”. Es decir, afirmar o creer que su posición práctica y teórica es verdadera para todos. Lo que se afirma como verdadero (por ser humano, finito²²) puede ser falsable, pero no es falso hasta que no se demuestre lo contrario.

- b. Al enfrentarse dos culturas, como en el caso de la invasión de América, debe admitirse que la otra cultura, sus participantes y como totalidad, tenga también dicha pretensión universal de verdad. Quitarle al otro este derecho es “mala fe”. El participante de la cultura europea o cristiana de manera honesta puede en su fuero interno considerar la “pretensión de verdad” del participante de la otra cultura como una “ignorancia invencible”, que no puede ser considerada por ello como culpable.
- c. Surge así el tiempo de la discusión, ya que sólo puede demostrarse a la otra cultura su falsedad por argumentos racionales y coherencia de vida (articulando efectivamente la praxis con la teoría) y gracias a ello mover la voluntad (éticamente) y la razón (teóricamente) del Otro a aceptar las razones, que se denomina consenso. La aceptación del disenso del Otro, en el ámbito de la validez (simultánea al otorgarle el derecho de su pretensión de verdad) abre un espacio no sólo de la tolerancia (puramente negativa, como hemos dicho) sino de la aceptación de la posibilidad de la no aceptación de las razones (que con pretensión de verdad) profiere el europeo al indígena. La pretensión de validez (o de la “aceptabilidad del Otro” de las razones del europeo) tiene como límite la libertad del Otro: la autonomía del no-aceptar los argumentos y permanecer en el disenso. Del no-aceptar los argumentos del europeo se sigue un proceso práctico que Bartolomé enuncia de una manera sorprendentemente actual.
- d. En este momento de la argumentación, el indígena no sólo tiene el derecho de afirmar todavía sus creencias como verdaderas (ya que no han sido falseadas), sino que tiene además el deber de cumplirlas. Bartolomé llega al extremo de mostrar que los sacrificios humanos de ciertos indígenas a sus dioses no sólo no están contra la “ley natural”, sino que es posible que se sitúen dentro de un argumento racional no falsable (al menos dentro de los recursos argumentativos de

las culturas indígenas antes de la llegada de los europeos), y, por ello, no realizar dichos sacrificios para el que no se le ha demostrado su irracionalidad es un acto éticamente culpable. Más, si alguien se le opusiera por la fuerza, por las armas (como pretende Ginés y el mismo Francisco Vitoria, como veremos), la guerra del indígena sería ahora una “guerra justa”, por cuanto defendería su *deber* de cumplir tales sacrificios, que le son obligatorios.

- e. Bartolomé entonces parte de la premisa de que el Otro, la otra cultura, tiene libertad por derecho natural a aceptar o no argumentos. Hacerle la guerra o violencia para que acepte (es una cuestión de consenso o procedimental normativa²³) el *contenido* de verdad del conquistador europeo (de su “pretensión universal de verdad”), es irracional teóricamente y éticamente injusto, porque nadie puede ni debe “aceptar” la verdad de otro sin razones (por la pura violencia, el temor o la cobardía de oponerse).
- f. La única solución racional y ética para el que tiene una honesta y seria pretensión universal de verdad (cuyo criterio es la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana²⁴) es argumentar y dar un ejemplo ético coherente en su praxis, porque si usa la violencia muestra que no tiene una “pretensión universal de validez”, porque válido es lo aceptado por el Otro libremente —si se niega la libertad del Otro se le impone una pretendida verdad *sin validez*; se muestra en los hechos la contradicción de tener, por una parte, la pretensión del asentimiento libre y racional del otro y, por otro, de negarla: se duda de la pretensión de validez; se manifiesta así el dogmatismo, el fanatismo, la confusión de intentar “hacer aceptar” la propia verdad sin convencer; sería contradictoriamente una verdad no-válida. Para Bartolomé, por el contrario, se “abre” así el tiempo de la no-aceptación de la verdad de uno por parte del Otro, en donde una honesta y seria “pretensión de validez” de uno sabe *esperar* la maduración histórica del Otro.

Esta argumentación es válida también tomando como punto de partida al indígena (o al esclavo, moro o árabe, como veremos). Es el “máximo de conciencia crítica posible global” —no ya europea sino en cuanto tal.

Veamos los pasos de la argumentación con textos de Bartolomé. Tomemos el ejemplo extremo, el más problemático.

Contra Ginés y los que opinan que los sacrificios humanos se oponen a la ley natural, y por ello es justificado hacer una guerra justa para salvar los inocentes, Bartolomé escribe:

[Los] hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle, en sacrificio, las mejores cosas”.²⁵ “Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar qué cosas deban ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera”.²⁶ “La propia naturaleza dicta y enseña [...] que ha falta de una ley positiva que ordene lo contrario *deben*²⁷ *inmolar incluso víctimas humanas* al Dios verdadero o falso, *considerado como verdadero*,²⁸ de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos.”²⁹

Es decir, el ofrecer sacrificios no es de ley natural, sino una decisión positiva que racionalmente pueden tomar los miembros de una cultura, pero no contraria a la ley natural. Es decir, “el hecho de inmolar hombres, aunque sean inocentes, cuando se hace por el bienestar de toda la república, no es tan contrario a la razón natural [...] Así este error puede tener su origen en la razón natural probable”.³⁰ Y por ello Bartolomé establece el derecho al “largo tiempo del disenso”:

Obrarían ligeramente y serían *dignos de reprensión y castigo* si en cosa tan ardua, tan importante y de tan difícil abandono [...] prestaran fe a aquellos soldados españoles, haciendo caso omiso de tantos y tan graves testimonios y de tan grande autoridad, hasta que con argumentos más convincentes, se les demostrara que la religión cristiana es más digna de que en ella se crea, *lo que no puede hacerse en corto espacio de tiempo*”.³¹

Bartolomé, además, tiene conciencia de internarse por primera

vez en tan osados juicios críticos, ya que escribe que al releer su *Apología* contra Sepúlveda, “tuve y probé muchas conclusiones que antes de mi nunca hombre las osó tocar o escribir, y una de ellas fue no ser contra ley ni razón natural *excluida toda ley positiva humana o divina* ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero³²) en sacrificio”.³³ En esto Bartolomé se opondrá aún a los mejores teóricos progresistas (como Vitoria, Soto o Melchor Cano). Y llega, hasta reconocer el deber de los indígenas de efectuar una “justa guerra” por defensa de sus tradiciones contra los cristianos europeos:

Dado que ellos se complacen en mantener [...] que, al adorar a sus ídolos, adoran al verdadero Dios [...] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios *con mejores y más creíbles y convincentes argumentos*,³⁴ sobre todo con los ejemplos de una conducta cristiana, ellos están, sin duda *obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas* contra todo aquel que intente privarles de tal culto [...]; están así *obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todos los derechos que son corolario de una justa guerra*, de acuerdo con el derecho de gentes.³⁵

¡Nunca se había llegado en la historia de Europa, y posteriormente en los cinco siglos de la Modernidad, hasta este criterio ético y político estratégico con tanta claridad! Ante la “ignorancia excusable e invencible”³⁶ hay que concederles —usando las categorías de mi *Ética de la Liberación*: —“pretensión universal de verdad”, y, desde una europea “pretensión crítica universal de validez” es necesario también respetar todo el “espacio de tiempo” requerido para que puedan ejercerse las condiciones de posibilidad de una honesta y seria aceptación de la argumentación del europeo. La única “guerra justa” posible es la de los indígenas en defensa de sus propias costumbres contra los europeos cristianos. La posición de Bartolomé de Las Casas es el “máximo de conciencia crítica posible” en cuanto, tal y como se ha indicado, le concede al indígena “pretensión de verdad”³⁷ y además tenía conciencia de su originalidad.³⁸

En años posteriores Bartolomé profundizó acerca de la responsabilidad que debe asumirse ante la libertad del Otro, como origen de la legitimidad a partir del “consenso” —palabra latina y castellana usada siempre por Bartolomé ya en su época—, llegando a un nivel crítico casi inalcanzable posteriormente en la Modernidad. En efecto, cuando en el Perú los “encomenderos” proponen al rey comprar las encomiendas de manera perpetua por un cierto pago, Bartolomé argumenta contra dicha venta de los indios. Esta alineación o venta es criticada en sus obras cumbres de filosofía política, *De regia potestate*, *De thesauris* y las *Doce dudas*, momento culminante argumentativo contra el derecho y legitimidad de la venta por parte del Rey, y de la compra por la de los encomenderos, de súbditos libres, desde una premisa mayor, fundamento de toda teoría racional de legitimidad:

Desde el principio del género humano, todos los humanos, todas las tierras y todas las cosas, por derecho natural y de gentes fueron libres [...] o sea francas y no sujetas a servidumbre.³⁹

Y por ello, como principio universal normativo de validez política o legitimidad, escribe:

Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república (*republicam*), en perjuicio o detrimento del pueblo (*populi*) o de los súbditos, sin haber tenido el consenso (*consensu*) de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría (*valet*) por derecho”.⁴⁰ “Nadie puede legítimamente (*legitima*) [...] inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos (*libertati populorum suorum*); si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo (*consensu populi*), serían nulas dichas decisiones. La libertad (*libertas*) es lo más precioso y estimable que un pueblo libre pueda tener.⁴¹

En todo esto Bartolomé no innovaba, pero aplicaba la antigua tradición del derecho romano y medieval en la defensa del nuevo y moderno “actor político” que eran los indígenas americanos, ciudadanos (potenciales) de la periferia colonial de la naciente Modernidad. Dada la ilegitimidad, no sólo de la pretendida

venta de los indígenas en las encomiendas del Perú, sino de toda la conquista como tal, Bartolomé comienza una verdadera campaña política para la “restauración del Imperio de los Incas a los Incas”, es decir, una acción estratégica para cumplir con un acto de restitución exigida por justicia histórica. Todo estaba fundado en que la legitimidad exige el “consenso del pueblo” gobernado que tienen plena potestad sobre sus bienes y sobre sus reinos. Es el “principio primero” desde el cual se resuelve el *Tratado de las Doce dudas* (1564). Así lo expresa:

Todos los infieles, de cualquiera secta o religión que fueren [...] cuanto al derecho natural y divino, y el que llaman derecho de las gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos [...] El regente o gobernador no puede ser otro sino *aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio* [...] ⁴²

El que el romano pontífice haya dado a los reyes hispánicos la responsabilidad y obligación de “la predicación del Evangelio” les otorga un “derecho sobre la cosa (*jus in re*)”,⁴³ pero dicho derecho *in potentia* pasaría al acto sólo por mediación del consentimiento de los indígenas, por la aceptación libre de tal predicación. Sin ese consenso el derecho no pasa a su ejercicio *in actu*, como “derecho a la cosa (*jus ad rem*)”.⁴⁴ Y como no ha existido ese consenso por parte de los afectados, la conquista es ilegítima. Además, “los gastos y expensas que para la consecución de dicho fin fueron necesarios” —y contra lo que opinará después John Locke— corren por cuenta de los cristianos y no puede obligarse a los indígenas a pagarlos, “si ellos de su voluntad no los quisieren pagar”.⁴⁵ Por lo que concluye:

Es obligado pues el Rey, nuestro señor, so pena de no salvarse, a restituir aquellos reinos al Rey Tito [así era llamado un Inca todavía en vida], sucesor o heredero de Guayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder.⁴⁶

Es obvio que los europeos nunca abandonarían colonia alguna. Pero, y he aquí una limitación última de la posición providencialista

de Bartolomé, “sería ilícito a los españoles el abandonar tales regiones y pecarían mortalmente si lo hicieran. A ello, como se ha dicho, están obligados, por necesidad de salvación, a causa de la desaparición de la fe”.⁴⁷ Es decir, es ilegítimo imponer a los indios un dominio contra su voluntad, pero es igualmente ilícito al español escapar a la responsabilidad de salvar a los indios predicándoles el cristianismo. Luego, la única solución es que los indios se gobernaran regionalmente a sí mismos bajos el imperio del Rey de España, habiendo acogido la fe cristiana racional y libremente.

Bartolomé de Las Casas permanecerá en la historia de la Modernidad como un fracaso político, aunque también como el primer crítico y el más radical escéptico de las pretensiones civilizadoras de dicha Modernidad. Las “Reducciones jesuíticas”, como las del Paraguay, en las que la comunidad indígena se gobernaba a sí misma (mediando claro está el “paternalismo” de los padres), sin relación directa con los españoles pero bajo el imperio del Rey, fue lo que históricamente más se aproximó al ideal lascasiano. Pero fracasó igualmente en el siglo XVIII por el impacto de la Ilustración de los borbones.

2. Francisco de Vitoria (~1483-1546)

Ninguna de las culturas “antiguas” (desde la China al Islam) pudo tener hegemonía sobre las culturas universales *transoceánicas*. China, el Indostán o el mundo musulmán no tendrán ese tipo de subsistemas dependientes que la Modernidad europea llama “colonias”. Es una exclusiva particularidad del sistema económico, político y cultural europeo, que le redituará muchos beneficios pero que instaurará una asimetría “centro-periferia” hasta la actualidad. Las culturas amerindias, sin caballo ni hierro, permitieron ese tan peculiar tipo de relación entre sistemas económico-culturales. Europa, aunque era una cultura secundaria y periférica en el continente Euroasiático hasta el siglo XV, sin embargo, “acumulará” territorios, poblaciones, riquezas, informaciones y experiencias geopolíticas a partir de sus “colonias”

americanas (ya que hasta el siglo XVIII Europa no tuvo fuera del continente americano sino algunos pocos puertos, islas, lugares que funcionaban como puntos de contacto para el comercio; América Latina fue la región más rica y significativa de esas “colonias”).

La existencia de este mundo colonial producirá en España el desarrollo del debate ya comenzado en América Latina misma. En su aspecto más progresista tuvo dos vertientes. La de los dominicos, anterior y más teórica; la de los jesuitas, posterior y más práctica.

Por la influencia de la corriente política “lascasiana”,⁴⁸ que se inicia en Santo Domingo con Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos en 1511, la orden dominicana de España se encontraba muy alertada sobre una visión crítica del proceso de la conquista colonial. De todos los filósofos (o que argumentaron filosóficamente) que entraron en la discusión sobre las Indias, el más famoso fue Francisco de Vitoria (1483-1546), porque dedicó los primeros cursos universitarios en Europa (1539) al tema del indígena americano. Todos fueron, sin embargo, “modernos”, en el sentido actual de la palabra.⁴⁹ Debe todavía estudiarse lo de “moderno” de la filosofía de la Segunda Escolástica en la Europa del siglo XVI. Por ejemplo, Thomas de Vio Cayetano (1469-1534)⁵⁰ fue enteramente moderno en su teoría de la analogía —no repetía simplemente las tesis medievales. En política se oponía a la concepción teocrática de Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam* del 1302. Esta bula, por otra parte, no contenía ninguna novedad teórica, ya que simplemente expresaba la posición de Egidio Romano (+1316), agustino como Lutero y en la tradición de Bernardo de Claraval (1090-1153). Egidio escribió *De eclesiástica potestate* siguiendo a Agustín de Hipona en aquello de que había que respetar el “orden” necesario de las cosas, ya que “si los reyes y príncipes estuviesen sometidos a la Iglesia sólo en las cuestiones espirituales, una espada no estaría subordinada a la otra [... y] no habría un *orden* en los poderes”.⁵¹ De allí Egidio deduce que los Papas tienen poder temporal sobre los reyes *creyentes*, cristianos

—posición inversa a la de Thomas Hobbes, para quien la iglesia anglicana estará del todo sometida al rey de Inglaterra. Tanto Marsilio de Padua (1275-1343),⁵² veneciano, como Guillermo de Ockam (1290-1350),⁵³ que murieron en Munich bajo la protección de Guillermo de Baviera, se opusieron a las pretensiones de dominio política del Papado y del Imperio. No era entonces extraordinario que en el París nominalista, en el que estudió el joven brillante Vitoria (donde fue alumno y profesor, de 1513 a 1522), opinara que los cristianos no tenían dominio sobre los amerindios (porque nunca habían súbditos de reyes cristianos⁵⁴ y ni siquiera creyentes), ni el emperador, ni ningún rey ni el Papa. En general Vitoria ha sido mostrado como el fundador del derecho internacional⁵⁵ y un defensor del indígena al mismo nivel que Bartolomé de las Casas.⁵⁶ Ambos juicios pueden sostenerse. Sin embargo, ahora desearía mostrarlo como el “padre” de la Modernidad jurídica en la cuestión de la expansión europea de ultramar, es decir, en la justificación del mundo colonial del *World-System*, y por lo tanto deberé criticarlo dada la nueva perspectiva.

En efecto, Vitoria trata en sus *Relecciones* temas sumamente coherentes⁵⁷ y en torno a un núcleo central: la crítica a las pretensiones del Papado y el Imperio⁵⁸ desde un punto de vista hispánico —no se olvide que en Medina del Campo los *comuneros* fueron aplastados hacía muy poco—, desde la afirmación de la “vida humana”,⁵⁹ y, teniendo como tema “puente” el de los “sacrificios humanos”, se pasa a la justificación del “orden” colonial naciente.⁶⁰ Mostraré solamente el momento vertebral de la argumentación, sin detenerme en la razones que da para mostrar la ilegitimidad de la conquista,⁶¹ que doy por sabidas, es decir, las premisas determinantes en la justificación del orden colonial. La posición crítica de Vitoria se deja ver en esta conclusión:

Los príncipes cristianos, aun con la autoridad del Papa, no pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de sus pecados contra naturaleza ni por causa de ello castigarlos.⁶²

Pero de inmediato, junto a tantas razones para invalidar la conquista Vitoria da otros argumentos con “contenidos”

completamente “modernos”, ciertamente mercantilistas, y pienso que han sido avanzados ingenuamente (de lo contrario serían cínicos). En efecto, volviendo a un principio de más de cuatro mil años de existencia en los desiertos semitas del Medio Oriente, el argumento pende del “deber a la hospitalidad” que debe rendirse al extranjero, al extraño, al peregrino —como consta en la “Ley de Hammurabi”, por ejemplo—,⁶³ pero subsumiéndolo dentro del horizonte de la Modernidad:

Si hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes (*hospitibus*), no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación (*communicatione et participatione*) de esas cosas.⁶⁴

En el mismo sentido se dice que en virtud de “la sociedad y la comunicación natural (*societatis et communicationis*)”:

Los españoles [a] tienen derecho a recorrer (*ius peregrinandi*) aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírsele los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos”.⁶⁵ “Es lícito a los españoles [b] comerciar con ellos (*negotiarum apud illos*), pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro y plata u otras cosas en que ellos abundan”.⁶⁶ “Incluso si [c] a algún español le nacen allí hijos y quisieran éstos ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda impedir el habitar en la ciudad o el gozar del acomodo y derechos de los restantes ciudadanos.”⁶⁷

Parecieran estos derechos simplemente universales, muy convenientes y justos, pero dada la situación de las Indias en el 1539 —realizadas ya la conquista del Caribe, México y el Perú (con Pizarro y Almagro) — tales afirmaciones, como decíamos más arriba, o son ingenuas o son cínicas, ya que nadie “pasaba” a las Indias para hacer un tours estético o turístico, contemplar la belleza de los lugares o efectuar un intercambio equitativo de mercancías. La situación colonial la describía en su violencia injusta mucho más adecuadamente Las Casas. ¿Con Vitoria estamos ante el descubrimiento de “derechos internacionales”, en el nivel “subjetivo privado” o “público” entre Estados? Pienso que,

por el contrario, es el desarrollo del *ius gentium* de la Cristiandad medieval (de una cultura particular, secundaria y periférica del mundo musulmán) como fundación del *ius gentium europeum* —tal y como lo explica Schmitt en su obra *El nomos de la tierra*—, primera estructura del derecho, no simplemente “internacional” simétrico, sino estrictamente como “derecho metropolitano”, imperial, colonialista, eurocéntrico. Los derechos de los que [a] peregrinan, de los que [b] comercian o de los que [c] pueden transformarse en ciudadanos con derechos plenos (según el *ius solis*), son sólo los europeos, metropolitanos. Dichos derechos se enuncian en nombre del “derecho de todos los pueblos”, pero sólo los europeos pueden ser sus sujetos, porque Vitoria no se está refiriendo al derecho de peregrinar, de comerciar o de adoptar los derechos de ciudadanía de los indígenas en *Europa*. Por ello es un eufemismo hablar, por ejemplo, de “comercio” en el sistema de la “encomienda”, donde el indígena debía contribuir con trabajo *gratuito*, sin recibir nada a cambio; y el oro y la plata que se extraían simplemente pasaban a ser propiedad privada del súbdito metropolitano o de la corona, sin ningún tipo de intercambio con el indígena. A los indígenas se les obligaba a dejar sus vidas en el fondo de las minas, por el sistema minero de la “mita”, que era considerado como pago de un tributo de dominación colonial, sin recibir salario alguno. Vitoria no reconoce el “derecho” que los pueblos indígenas tienen —y que Bartolomé de Las Casas se los otorga— de rechazar tal peregrinaje, comercio y pretendidos derechos a la ciudadanía, cuando las acciones crueles e injustas de los europeos demuestran que nada beneficioso traen para los pueblos invadidos, sino, que muy por el contrario, producen muertes, ultrajes, violaciones, dominación de todo tipo. El oponerse por parte de los indígenas a la presencia violenta española es negada como derecho de los indios por Vitoria.

Para desgracia, como posteriormente Locke, Vitoria reconocerá aun el derecho que tiene el español (pero no el indígena) de “resarcirse con los bienes del enemigo [del indio] de los gastos de guerra y de todos los daños causados por él injustamente”.⁶⁸

Es decir, una vez “obtenida la victoria, recobradas las cosas y asegurada la paz y tranquilidad [de la conquista], se puede vengar la injuria recibida [por los españoles] de los enemigos [de los indígenas culpables, y] escarmentarlos y castigarlos por las injurias inferidas”.⁶⁹ Y Vitoria concluye:

Si los bárbaros quisieran negar a los españoles dichos derechos arriba declarados de *derecho de gentes (a iure gentium)*, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben (*debent*)⁷⁰ [...] dada razón de todo, [y] si los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que para su seguridad necesiten [...] y llevar adelante los demás derechos de la guerra.⁷¹

Como puede verse Vitoria legitima la conquista cuando toma el punto de partida o la perspectiva de “observación” de un europeo mercantilista “en” América.

3. Francisco Suárez (1548-1617)

Los jesuitas, que llegan a América varios decenios después de las primeras Órdenes, vieron ya constituido un cierto “orden colonial”; se enfrentaron a un estado de cosas existentes. Así, entre los que llegaron al Perú, se encuentra por ejemplo José de Acosta (1540-1600), que tiene un juicio más conservador o menos crítico que Bartolomé de Las Casas y semejante al de Vitoria, ya que aunque no acepta el argumento de Ginés de Sepúlveda, afirma por el contrario la legitimidad de la conquista de América, que tendría por fundamento el deber de cristianizarla. En su obra *De procuranda indorum salute*,⁷² indica que los indios son llamados bárbaros porque “rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres”,⁷³ sin advertir, como es evidente, el eurocentrismo de tal definición, porque está hablando de la “recta razón” y el “modo común de vida” *europeos* (aquí ingenuamente idéntico a lo “humano”).

Para Acosta hay tres tipos de “bárbaros” —para Bartolomé había cuatro tipos de bárbaros, pero ahora sin referencia al proceso de evangelización y teniendo en consideración un cierto

desarrollo civilizatorio—. En primer lugar, “aquellos que no se apartan demasiado de la recta razón y del uso común del género humano”,⁷⁴ y son los que tienen “república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos y lo que más importa, uso y conocimiento de las letras, porque dondequiera que hay libros y monumentos escritos, la gente es más humana”. Los chinos, japoneses, y “muchas provincias de la India oriental” tienen este grado de desarrollo:

En la segunda clase incluyo los bárbaros, que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos y civiles, sin embargo tienen república y magistrados ciertos, y asientos o poblaciones estables, donde guardan manera de policía y orden de ejércitos y capitanes, y finalmente alguna forma solemne de culto religioso. De este género eran nuestros mejicanos y peruanos”.⁷⁵

“La tercera clase de bárbaros” son “semejantes a fieras, que apenas tienen sentimientos humanos”; son los Caribes, como “infinitas manadas”, los Mojos, Chiriguano, los del Brasil, de Florida, etc. Acosta se opone a Ginés y siendo un humanista no admite tan fácilmente que los más virtuosos y sabios deban mandar a los más rudos e ignorantes:

Mas quien quisiere deducir de aquí que es lícito arrebatarse a los bárbaros el poder que poseen, con la misma razón concluirá que donde reine un adolescente o una mujer se les puede por fuerza quitar el reino [...] Tomado del mismo filósofo [Aristóteles], sobre la guerra justa contra los bárbaros que rehúsan servir, es más oscuro e infunde sospechas de que no proviene de *razón filosófica*, sino de la opinión popular”.⁷⁶

Es importante indicar que para Acosta, que ya en el siglo XVI conocía las experiencias de sus hermanos jesuitas en el Extremo Oriente —civilizaciones en pleno desarrollo y superiores en muchos aspectos a Europa—, era necesario establecer diferencias cuando se trataba de la China y la India de las otras culturas:

Todas estas naciones [la China y el Indostán] deben ser llamadas al Evangelio del modo análogo a como los apóstoles predicaron

a los griegos y romanos [...] Porque son poderosas y no carecen de humana sabiduría y por eso han de ser vencidas y sujetas al Evangelio *por su misma razón* [...]; y si se quiere someterlas por la fuerza y con las armas, no se logrará otra cosa sino volverlas enemigísima del nombre cristiano”.⁷⁷

Alonso Sánchez, misionero jesuita de Filipinas que aunque había conocido el método de la “adaptación cultural pacífica” de los padres Ruggieri, Ricci (en China) y Nobili (en India), se opondrá a Acosta, aconsejando usar las armas como en América contra la China y la India. Ese eurocentrismo, compartido por las autoridades romanas, tendrá nefastas consecuencias.⁷⁸ Hemos visto que en este punto Bartolomé de Las Casas era aun más radical, ya que opinaba que tampoco en América debió haberse usado el método violento de las armas.

Por su parte Francisco Suárez (1548–1617) significó la culminación político-jurídica de la filosofía de la “Primera Modernidad”, la hispano-lusitana, fundamento de los desarrollos de la nueva filosofía política del siglo XVII en Francia, Flandes, Inglaterra y Alemania. Aunque implícitamente reconocido por todos no se le ha dado el lugar que merece en la historia de la Filosofía Política Moderna.

En efecto, Suárez se sitúa de una manera asombrosamente creativa al subsumir superando las posiciones nominalistas (del ockamismo acepta el conocimiento de los “singulares”, aunque de manera diferenciada), escotistas (la noción de “concepto”⁷⁹) y tomistas (la analogía del ente), desde la experiencia moderna de la subjetividad —en lo que tiene de criticable y positivo. Es una primera síntesis “moderna” que sirve de un puente entre el comienzo del siglo XVI, que confronta los problemas del “descubrimiento” del Nuevo Mundo (la alteridad absoluta del indígena) con la nueva experiencia de la subjetividad individual de la Modernidad europea, que el mismo movimiento jesuita se encarga de desarrollar en el tradicional Sur de Europa.⁸⁰ Por ello Suárez será el gran maestro del racionalismo europeo del siglo XVII y XVIII. Las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez tuvieron

diecinueve ediciones entre 1597 y 1751 (ocho en Alemania solamente). Sus escritos políticos fueron alabados por Grotius, como “sin igual”; Descartes, estudiante jesuita en La Flèche, indica que lo leyó atentamente (“es justamente el primer autor que vino a mis manos”); Spinoza se inspiró en él al leer las obras de Revius, Franco, Burgersdijk y Heereboord (este último llama a Suárez: “metahpysicorum omnium papam atque principem”); Leibniz, que lo meditó en su juventud; Vico dedicó todo un año estudiándolo;⁸¹ aún más puede decirse de Christian Wolf⁸² o A.G. Baumgarten.⁸³ Suárez permitió al pensamiento filosófico del Norte de Europa, bajo el influjo teologizante del luteranismo,⁸⁴ autonomizar el nivel secular de la razón filosófica (que, paradójicamente, tendrá inspiración católica, suareciana). Repitiendo en parte lo ya indicado y agregando nuevos ejemplos, escribe Randall Collins:

Suarez’s philosophy became the center of the curriculum in Catholic and many Protestant universities (especially in Germany) for 200 years [...] Wolff takes ontology as purely self-contained argument over first principles, governed by the principle of non-contradiction. From thence he deduces the principle of sufficient reason which governs physical, non-logical necessity [...] This is a touchstone of Leibniz’s philosophy as well, and it is implicit in Kant’s problematic of pure reason, the justification of the synthetic a priori. When Schopenhauer at the beginning of his career proposed to overthrow constructive idealism and return to Kant, his first statement was *The Four-fold Root of the Principle of Sufficient Reason*, with its explicit admiration of Suarez. Still later, Heidegger –the product of a Catholic seminary education- revived the ontological question [...] This was one more move on the turf delineated by Suarez”.⁸⁵

Es en la teoría de la subjetividad cognitiva que Suárez fue particularmente innovador. Acepta, por una parte, que “nuestro entendimiento conoce lo singular material por una especie propia”⁸⁶ —según una tesis nominalista—, pero al mismo tiempo tiene la capacidad de conocer los universales por un proceso abstractivo, inductivo⁸⁷ —según la tesis racionalista. Para Suárez, de una manera mucho más compleja, y más cerca de Kant que de la

Logique de Port-Royal,⁸⁸ el acto de conocer (*actus ipse, conceptus formalis, conceptus subjetivum*) se produce cuando una representación del objeto,⁸⁹ como representación de la cosa que se halla presente como impresión de realidad en la subjetividad (especie “impresa” por el “intelecto activo”⁹⁰ sobre el “pasivo”), es referida a la cosa (*conceptus objectivum*) de manera “expresa”: la cosa es conocida *in actu* como objeto (como cosa conocida).⁹¹

Mientras tanto, en el nivel de la política, el mundo colonial había ya alcanzado un estado de “normalidad”, lo mismo que la esclavitud; es decir, se dejó definitivamente de criticar su posibilidad y se lo trataba como “un hecho”. Suárez, sin embargo, por la situación geopolítica e histórica de España, propone ciertas tesis que aparecían como progresistas en otros lugares de Europa, como por ejemplo en la Inglaterra de James I.⁹² Observemos resumidamente sus posiciones filosófico-políticas más importantes —que tendrán gran relevancia en los proceso de la emancipación latinoamericana al comienzo del siglo XIX,⁹³ entre otros efectos.

El derecho —concepto universal inductivamente⁹⁴ abstraído de sus especies singulares— se funda en una relación determinada con la subjetividad libre, y en tanto libre, ya que “la rectitud de conciencia (*conscientiarum rectitudo*) se basa en la observancia de las leyes [... y nos interesa entonces] el examen de la ley en su aspecto de vínculo de la conciencia (*conscientiae vinculum*)”.⁹⁵ La ley física inclina a obrar necesariamente al agente; la ley, que constituyen el derecho, “vincula”, se relaciona, inclina al agente, intrínsecamente, como “obligación” de “conciencia”.⁹⁶ La “obligatoriedad” de la ley se funda en último término en la voluntad que la promulga (el legislador). Por ello, la voluntad “obligada” indica un vínculo con la voluntad “obligante”⁹⁷ —legisladora—, y dicha obligación es una “imposición a operar con necesidad moral”.⁹⁸

Se trata entonces de una filosofía del derecho que parte ya de la individualidad libre del sujeto, moderno, sin descartar la comunidad, que está ligado de manera intrínseca, interna o constitutiva *ex creatione* como obligado a efectuar su naturaleza ética,

también afectivamente.⁹⁹ Esta obligación no es la recomendación del “consejo”, sino el imperio del “precepto” *debido*.¹⁰⁰ Por ello habrá que distinguir entre el “derecho común” y el de “lo propio” o particular, este último es el que “cada uno tiene sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe”,¹⁰¹ que en cierta manera es anterior al derecho (como promulgado), pero que es diferente al derecho común. Veamos una descripción de todos los tipos de derechos “diferenciales”:

Una vez que hemos hablado de la ley eterna¹⁰² y de la temporal natural,¹⁰³ nos corresponde ahora hablar de la ley positiva. A esta la hemos dividido en divina¹⁰⁴ y humana¹⁰⁵ [...] Según Justiniانو, la ley humana puede por su parte dividirse en de derecho común¹⁰⁶ y de derecho de lo propio (*proprii*). La primera pertenece al derecho de gentes (*ius gentium*) [...] ahora trataremos del derecho humano de lo propio, a la cual se le ha reservado el nombre de ley positiva de lo propio de alguna ciudad, de una república (*rei publicae*)¹⁰⁷ o de otra comunidad autárquica (*perfectae congregationis*)¹⁰⁸ similar.¹⁰⁹

En este punto Suárez es maestro de filosofía política moderna europea, y con mucho mayor claridad que Hobbes y posteriormente Hume expone una teoría política que tendrá vigencia en América hispánica hasta el siglo XIX, y con la cual se justificarán las luchas de la emancipación anticolonial, y también permitiría la superación de la “Modernidad tardía” actual.

En primer lugar, el poder (*potestas*) o “principado (*principatum*)” —la “soberanía” que Bodin acababa de definir— reside en el pueblo o comunidad, que recibe del creador, no directamente la misma naturaleza humana¹¹⁰ o cada individuo como particular y ni siquiera una comunidad no madura para ejercer tal mandato, sino cuando se tiene un desarrollo civilizatorio suficiente:

Este poder no se da en cada uno de los seres humanos tomados por separado,¹¹¹ ni en el conjunto o multitud de ellos como en confuso y sin orden ni unión de los miembros en un cuerpo [...] porque antes del poder (*potestas*) tiene que existir el sujeto de ese poder (*subiectum potestatis*)¹¹² [...]; sin embargo no se da a ella de una manera inmutable sino que por el consenso

(*consensu*)¹¹³ de la misma comunidad [...] aunque por la naturaleza de la cosa sea libre y tenga poder sobre sí misma.¹¹⁴

La posición es analíticamente compleja. No se parte de un individualismo, pero tampoco de un comunitarismo feudal. El sujeto ya se encuentra en una comunidad política, siendo el sujeto del poder, sobre el que se refleja y tienen un consenso posterior y sin embargo constitutivo y permanente —no pierde el poder aunque lo transfiera, como veremos.

Se da, entonces, un primer consenso fundamental (*a posteriori*) de pertenencia a la comunidad política, que no se encuentra necesariamente escrito y ni siquiera frecuentemente es explícito:

A la multitud humana, pues, hay que considerarla [...] en cuanto que por una voluntad especial (*speciali voluntate*) o consenso común (*communi consensu*) se reúne en un cuerpo político (*corpus politicum*) con un vínculo de sociedad”;¹¹⁵ “[...] no sin la intervención de las voluntades y del consenso (*voluntatum et consensuum*) de los seres humanos en virtud de los cuales tal comunidad autárquica se ha constituido.¹¹⁶

El ser humano no es natural y primeramente un ser individual. Siempre estuvo ya en comunidad. Aunque “por naturaleza de la cosa el ser humano nace libre”,¹¹⁷ es siempre “subjectibilis”: subjetual o capaz de ser miembro de un cuerpo político.¹¹⁸ Como en Ch. Peirce o en K.-O. Apel la comunidad es el punto de partida, pero el sujeto particular no se disuelve ni antes del consenso reflexivo originario ni por el pacto posterior con el gobernante, al que puede pedir cuenta desde su libertad o poder nunca conculcado.

Y es así porque la comunidad, para poder ejercer empíricamente el poder, se crea en sí misma instituciones, magistraturas o reyes. Suárez opina, para ello, que el ser humano tiene el *principatum* (mal traducido por “soberanía”, en el caso de Suárez) o la capacidad para gobernarse o darse instituciones de manera natural, libre y mediata:

La magistratura civil [gobierno político: *magistratum civilem*] dotada de poder temporal [*potestate temporali*] para regir a los

seres humanos es justa y conforme a la naturaleza humana.¹¹⁹

El modo de ese ejercicio delegado del poder, en ciertos casos, se los reserva directamente el pueblo o la comunidad, como entre las repúblicas bizantinas. Hablando de su “poder legislativo” escribe:

De lo dicho se deduce que este poder legislativo (*potestatem legislativam*) lo tienen también en su debido tiempo las comunidades autárquicas que no se gobiernan por reyes sino por sí mismas (*per se ipsa*), sea aristocrática sea popularmente (*populariter*) [...] como la de Venecia, la de Génova y otras semejantes, las cuales, aunque tienen un *Doge* o principal (*principem*), sin embargo no le traspanan (*transferunt*) todo el poder;¹²⁰ por eso en ellas el régimen es mixto y el poder supremo (*suprema potestas*) se halla [...] en todo el cuerpo junto con la cabeza [...] De esta forma el poder de legislar reside en todo él.¹²¹

La comunidad política, entonces, siendo la depositaria última del poder político (*civile potestate*) puede transferirlo o trasladarlo (*translata potestate*) a un magistrado o rey, previo contrato o pacto.¹²² No es una completa ni irrevocable “alineación (*alienatio*)”, sino una concesión condicionada, limitada, nunca última instancia del poder. El poder entonces dimana del pueblo, en última instancia:

El poder político (*potestate civile*), cuando se encuentra en una institución o príncipe por un título legítimo (*legitimo*)¹²³ [...] es que ha emanado del pueblo y de la comunidad (*ab populo et communitate manasse*), sea inmediata o mediatamente.¹²⁴

Alcanza aquí Suárez una de las expresiones cumbres de la filosofía política mundial:

La razón [...] es que este poder por la naturaleza de la cosa (*potestas ex natura rei*) inmediatamente reside en la comunidad; luego para que comience a residir justamente (*iustem*) en alguna persona como en el príncipe, es preciso que se le atribuya a partir del consenso de la comunidad (*ex consensu communitatis*).¹²⁵

Suárez piensa que los tipos de gobierno son de “institución

positiva”, aunque la democracia es el único que no exige organización específica, ya que cumple las exigencias de ser la “institución o dimanación natural, con sólo abstenerse de una institución nueva o positiva”.¹²⁶ En el caso de la monarquía esa transferencia no es absoluta (como en Hobbes) ni natural ni de institución divina (como lo pretendía James I, el escocés rey de Inglaterra¹²⁷), sino humana y condicionada por un pacto o convenio positivo:

Que el régimen de tal república (*reipublicae*) o región sea monárquico es originada por una institución humana (*ex hominum institutione*) [...], luego la monarquía misma proviene de los seres humanos.¹²⁸ Señal de ello es que, según el pacto o convenio (*pactum vel conventionem*) que hace el reino y el rey, el poder de éste es mayor o menor.¹²⁹ Una vez traspasado el poder (*translata potestate*) a la persona del rey, ese mismo poder le hace superior incluso al reino que se lo dio, pues al dárselo se le sometió y se privó de su anterior libertad.¹³⁰

En efecto, esta delegación es una alineación, aunque condicionada como hemos visto, a fin de dar gobernabilidad en el tiempo:

La transferencia (*translatio*) de este poder de manos de la república al príncipe no es una delegación sino como una alineación (*alientatio*) o entrega entera de todo el poder que estaba en la comunidad.¹³¹

Esa “transferencia” de poder puede invalidarse, y la comunidad recuperar así el ejercicio del poder, o parte de él, que se le concedió a la autoridad “para un cierto uso”, y no como propiedad inalienable. La cuestión es tratada en el capítulo 19 del libro III del *De legibus* que venimos comentando. Un caso de invalidación lo indica Suárez en el siguiente ejemplo:

El magistrado político recibe a partir del pueblo su poder (*ab populo potestatem*); luego el pueblo pudo no dárselo si no era con esta condición, que las leyes del príncipe no le obligaran si el mismo pueblo no consentía también en ellas aceptándolas.¹³²

Aún en el caso de un régimen “no democrático (*non democratico*)”, aunque el “pueblo transfiera al príncipe el poder supremo”,

existen muchas excepciones en las que se puede no aceptar la legitimidad de una ley (cap.19, 7-13), en especial cuando “la ley es injusta”; es “demasiado gravosa”; cuando “el pueblo no observa la ley”, y en especial el caso de la tiranía:

Si el rey cambiase su poder justo en tiranía, abusando de ella para daño manifiesto de la ciudad, el pueblo podría usar de su poder natural para defenderse, *porque nunca ha sido privado de éste*.¹³³ Por lo cual es lícito repeler la fuerza con la fuerza [...] por ser necesario para la propia conservación de la república, [y por esto] se entiende el quedar exceptuado del primer pacto por el cual la república transfirió al rey su poder.¹³⁴

Es decir, cuando el pueblo reprueba el ejercicio del poder del rey, y ya que nunca ha sido privado del poder, “ese poder permanece (*permansisse*) en la comunidad” como cuando “no había sido transferido al príncipe”.¹³⁵

Además, el Papa no tiene poder “para dar leyes civiles,¹³⁶ ni el Emperador tiene “poder universal” para obligar a toda la cristianidad,¹³⁷ menos aún “en todo el mundo (*universum orbem*)”.

Suárez critica anticipada y explícitamente la pérdida de normatividad de la acción estratégico política moderna, como en el caso de Maquiavelo, por tener éste una visión minimalista de la política:

Error de Maquiavelo [... Para Maquiavelo] lo que buscan el poder seglar (*potestatem laicam*) y el derecho civil directo y primeramente es la estabilidad política y su conservación [...]; la materia (*materiam*) de las leyes es lo que sirve para la estabilidad política y para su conservación y aumento; y que en orden a este fin se dan las leyes, ya que se encuentre en ellas una verdadera honestidad, ya solamente una honestidad fingida y aparente, incluso disimulando lo que es injusto si resulta útil para la república (*reipublicae utilia*).¹³⁸

Anticipándose a Kant observa que la ley “no puede mandar un acto puramente interno directamente y en sí mismo”¹³⁹ (es decir, no puede exigir inmediatamente la moralidad), pero, aunque impere sobre “actos exteriores” puede “indirectamente

mandar el acto interno, como consecuencia”¹⁴⁰ (la legalidad se completa necesariamente con la moralidad). Es toda la cuestión de si “¿puede la ley civil obligar a los súbditos en el fuero de la conciencia (*conscientiae foro*)?”¹⁴¹ y responde:

[...] la metáfora de la palabra *foro*. Al principio se llamó así el lugar en que se tenían los juicios, pero después pasó a significar el juicio mismo, y así se distingue un doble fuero, el interno y el externo.¹⁴² La coacción (*coactio*) sin el poder de obligar en conciencia, o es moralmente (*moraliter*) imposible, porque una coacción justa supone culpa [...] o ciertamente es muy insuficiente, porque con él en muchos casos inevitables no se podría ayudar suficientemente a la república.¹⁴³

Estamos en presencia de una filosofía política moderna europea en su sentido más positivo, sin los reduccionismos del individualismo hobbesiano o liberal lockeano posterior. Esta teoría del derecho servirá de justificación teórico-política a las comunidades de criollos y mestizos emancipadores latinoamericanos en torno al 1810, para recuperar el ejercicio del poder de la comunidad (el “Estado de las Indias”) transferido al rey de España o Portugal por un pacto originario implícito (en el caso de Portugal la comunidad brasileña efectuó el “nuevo pacto” en 1821 con el hijo del rey de Portugal, que será el Emperador Pedro I del Brasil y del Marañão). Pero el ideario suareciano no sólo motivará a los criollos y mestizos (otro tipo de alteridad que la de los indios), sino también alentará la experiencia comunitaria de las “reducciones” jesuíticas, el origen más lejano y el antecedente histórico inmediato en el que se inspirarán los primeros socialistas europeos en el siglo XVIII, tales como Mably y Morelli, de donde surgirá la “revolution des egaux” con Babeuf en 1794, en plena Revolución francesa (la nueva revolución futura en el corazón mismo de la revolución burguesa).

En efecto, los jesuitas del siglo XVIII, criollos, volverán a los orígenes indígenas para definirse ante los europeos borbónicos, absolutistas. Es asombroso descubrir una gran generación, con figuras de eminentes intelectuales tales como José Gumilla,

Vicente Maldonado, Juan de Velasco, Juan Ignacio Molina, Francisco Xavier Clavijero, Francisco Xavier Alegre, Andrés Cavo, Andrés de Guevara, Diego José Abad, Rafael Landívar y tantos otros jesuitas. Una vez exilados, por la expulsión borbónica del 1767 en Hispanoamérica (y anteriormente en 1759 en Brasil), en un número aproximado a 2500 padres, escribieron en Europa, en Italia y otros países, no sólo la historia colonial de América, sino que principalmente se ocuparon de narrar la vida y culturas indígenas anteriores a la invasión europea del siglo XV.

Mariano Picón-Salas la denomina con justicia “la literatura de la emigración jesuita”,¹⁴⁴ que dan una interpretación filosófica del estado de ánimo de los criollos (que recuerdan la etapa más consensual de los austrias) contra el absolutismo borbónico ilustrado (en lo que tenía de antipopular y represivo por su concepción colonial de la política). Andrés Cavo indica que los indígenas mexicanos tenían un “estado de cultura que excedía, en gran manera, al de los mismos españoles cuando fueron conocidos por los griegos y los romanos”.¹⁴⁵ Clavijero¹⁴⁶ no escribe una historia de los criollos, sino de los aztecas, como defensa contra la ignorancia sobre las cuestiones indígenas americanas de C.Pauw.¹⁴⁷ Pedro José Márquez, otro de ellos, escribe una estética sobre el arte mexicano de los aztecas,¹⁴⁸ y estando en Europa la lejanía le permite apreciar mejor la estatura y personalidad de las culturas indígenas americanas.

Había comenzado así en el siglo XVIII la afirmación, como nuevo reconocimiento de una Alteridad, que había sido negada desde la conquista de finales del siglo XV. Esta afirmación, sin embargo, no estará exenta de ambivalencias y continuará el eurocentrismo de distintas formas. La filosofía de los jesuitas criollos quedará como testamento de las posiciones más progresistas dentro del pensamiento criollo hasta hoy. Más recientemente los Zapatistas en México han mostrado que existen formas más radicales de pensar lo político. Una filosofía política de la liberación en nuestros días debe clarificar el campo y las fuentes conceptuales sobre lo político, y articular a su vez una postura

consistente y rigurosa que ayude a intervenir de forma liberadora y descolonizadora hoy.

Referencias

- Acosta, José de. 1954. *Obras del P. José de Acosta*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Alegre, Francisco Xavier. 1956. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Nueva edición por E.J. Burrus y Félix Zubillaga. Roma: Institutum Historioum.
- Beuchot, Mauricio. 1997. *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona: Herder.
- Botella, Juan, Carlos Cañeque y Eduardo Gonzalo, eds. 1998. *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*. Madrid: Tecnos.
- Caetano, Thomas de Vio. 1587. *Secunda Secundae Partis Summae totius Theologiae [...] Commentariis illustrata*. Lovaina.
- Cavo, Andrés. 1852. *Los tres siglos de Méjico durante el gobierno español*, vol. 1-2. México: J. R. Navarro.
- Clavijero, Francisco Xavier. 1945. *Historia antigua de México*. México: Ed. Porrúa.
- Collins, Randall. 2000. *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Decorme, Gerard. 1941. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, vol. 1-2. México: Lib. José Porrúa.
- Dussel, E. 1967. *Para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela. (posteriores ediciones y traducciones en cinco lenguas con el título *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación*; en inglés *History of the Church in Latin America*, Grand Rapids: Eederman, 1981).
- _____. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. 1-2. Buenos Aires: Siglo XXI; México: Edicol, 1977, vol.3; Bogotá: USTA, vol. 4-5, 1979-1980.
- _____. 1995. *The Invention of the Americas. The Eclipse of "the*

- Other” and the Myth of Modernity*. New York: Continuum.
- _____. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta. (trad. ingl. Duke University Press, Durham, próximamente; hay traducción portuguesa, Vozes, Petrópolis, 2000; reducida en alemán, Wissenschaftliche Verlag, Aachen, 2000, y en francés, L’Harmattan, Paris, 2001).
- _____. 1998b. “Wahrheitsanspruch und Toleranzfähigkeit”. Pp. 267-295 en *Zur Logik religiöser Traditionen*, editado por B. Schoppelreich y S. Wiedenhofer. Frankfurt: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- _____. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Colección Palimpsesto, Desclée de Brouwer.
- Egidius Romanus. 1929. *De ecclesiastica potestate*. Editado por Richard Scholz. Weimar.
- Encyclopedia of Philosophy, The*, vol. 1-8. 1967. New York: Macmillan.
- Eschweiler, K. 1928. “Die Philosophie der Spanischens Spaetscholastik and den deutschen Universitaeten des siebzehnten Jahrhunderts.” Pp. 302-317 en *Spanische Forschungen des Goerres-Gesellschaft*, Sección I, vol.1. Münster/Westfalen: Aschendorff.
- Fraile, Guillermo. 1965. *Historia de la filosofía*, vol. 1-3. Madrid: BAC, 1966.
- Foucault, Michel. 1996. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Furlong, Guillermo. 1933. *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Montevideo.
- Guy, Alain. 1985. *Historia de la filosofía española*. Barcelona: Anthropos.
- Las Casas, Bartolomé de. 1957. *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas, en Biblioteca de Autores Españoles*, vol. 1-5. Madrid: Real Academia Española, Madrid, 1958.
- _____. de. 1958. *De Thesauris*. Madrid: CSIC.
- _____. 1969. *De Regia Potestate o Derecho a la autodeterminación*. Madrid: CSIC.
- _____. 1989. *Apología*. Madrid: Alianza.
- Marsilio de Padua. 1980. *Defensor Pacis*. Introducción y traducción por Alan Gewith. Toronto: University of Toronto.
- Minges, P. 1919. “Suárez und Duns Scotus.” Pp. 334-340 en *Philoso-*

- phisches Zeitschr. der Goerres-Gesellschaft* 32. Freiburg/München: Alber.
- Ockam, Guillermo. 1614. *Dialogus*. Pp. 398-957 en *Monarchia S. Romani Imperii*, vol. 2, editado por Melchior Goldast. Biermann, Frankfurt.
- Pauw, Corneille de. 1768. *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, vol. 1-2, Berlin 1769; Londres, 1770.
- Picón-Salas, Mariano. 1965. *De la conquista a la independencia*. México: FCE.
- Streitcher, K. 1928. *Die Philosophie der Spanischen Spaetscholastiks and den deutschen Universitaeten des siebzehnten Jahrhunderts*, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spanien. Muenster: Achendorff.
- Suárez, Francisco. 1597. *Metaphysicarum Disputationum*. Salamanca.
- _____. 1621. *Partis secundae Summae Theologiae [...] De Anima*, vol.3, pp. 461-801. Vivès, Lyon.
- _____. 1965. *Defensio fidei*. E. Elorduy-L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____. 1967. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, editado por J.R. Eguillor. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Vitoria, Francisco de. 1960. *Obras de Francisco de Vitoria*. Edición e introducción de Teófilo Urdanoz, Madrid: BAC.

Notas

- ¹ Nuestra argumentación presupone una clara diferencia entre “pretensión (*claim, Anspruch*) de verdad” y “pretensión de validez” (Véase Dussel 1998:153 ss y Dussel 1998b. Dicha distinción es imposible en una teoría consensualista de la verdad como las de K.-O. Apel o J. Habermas.
- ² Mostraremos el cómo Bartolomé de Las Casas se la arregla filosóficamente para articular una pretensión honesta universal de verdad con la aceptación de la disidencia del Otro, disidencia al que tiene

derecho, y por ello honesto deber (obligación) de defender su posición hasta con las armas (“guerra justa” de defensa del indio contra los cristianos españoles) y hasta el “Juicio Final”. No ha habido, que yo sepa, posición más coherente y crítica.

- ³ Bartolomé de Las Casas 1957 t.I: 258 ss.
- ⁴ “Porque nunca los conocieron” es una referencia a la extrema novedad del acontecimiento. Además sus indicaciones se relacionan con el Mediterráneo, con el Sur de Europa, como es obvio. Las culturas más desarrolladas estaban en el Sur de Europa, nada de importancia geopolítica del “sistema mundo” podía venir del Norte de Europa en ese momento.
- ⁵ Nuevamente todas sus referencias tienen que ver con el Sur de la Cristiandad europea, con el Mediterráneo, desde Agustín a Granada, a Constantinopla o a los cruzados en Jerusalén. Posteriormente Descartes, Spinoza o Hobbes para nada se referirán ya al Sur, al Mediterráneo, sino Occidente, al Atlántico, al “nuevo mundo”. Serán protagonistas de un “segundo” momento de la Temprana Modernidad (que pasa por ser el “comienzo absoluto” de dicha Modernidad para la filosofía europea hasta el presente).
- ⁶ Explícita referencia a los dos tipos de antagonistas, como indicando ya el tema que ocupará a C. Schmitt.
- ⁷ *Op. cit.*, pp. 258-259.
- ⁸ La situación de este cambio ético a favor de la liberación de los indios se ve muy claramente en su relato autobiográfico: “El clérigo Bartolomé de Las Casas [...] andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías [*business* diríamos hoy] como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras y aprovechándose de ellos cuanto más podía [... Pero un día de] Pascua de Pentecostés [...] comenzó a considerar [...] del Eclesiástico [*Ben Sira*] capítulo 34: *Quien ofrece en sacrificio algo robado es culpable [...]* Ofrecer sacrificio con lo que pertenece a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre [...] Comenzó, digo, a considerar su miseria” (*Historia de las Indias*, libro III, cap.79; Las Casas, 1957, t.2, p. 356).
- ⁹ Véase Dussel 1998, cap. 4.
- ¹⁰ Véase el sentido de la “negatividad originaria” en mi obra Dussel 1998:209, momento 1 del esquema 4.3.
- ¹¹ Las Casas 1957, vol. 5, p. 136.

- ¹² *Ibíd.*, p.136. El texto continúa abundando en las cualidades de los indios: “Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales [...] Son eso mismo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra sancta fee [...] En estas ovejas mansas, y de las cualidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas [...]” (*Ibíd.*). Estas fórmulas son frecuentes: “tan mansas, pacientes y humildes” (Las Casas 1957, vol. 3, p. 3).
- ¹³ Aquí Bartolomé enumera la organización territorial, la estructura cultural, religiosa y ética de los pueblos americanos, constituyendo toda ella una inmensa y auténtica *Apología* (de allí su nombre: *Apologética historia*), en dos enormes tomos (Las Casas 1957, vol. 3 y 4, de 470 y 472 pp., a dos columnas y gran formato. La obra culmina (cap. 263, vol. 4, pp. 434 ss) con una descripción de lo que sea “bárbaro”, y las cuatro maneras de serlo, indicando que el único título de barbarie sería el de “infiel” o desconocedor de la fe cristiana, pero este tipo de barbarie ni es culpable ni merece ninguna pena ni justa guerra.
- ¹⁴ Las Casas 1957, vol. 3, pp. 3-4.
- ¹⁵ Adviértase que Bartolomé indica que “se llaman” a sí mismo “cristianos”, pero en verdad no lo son. Más bien son la contradicción misma de la comprensión del cristianismo por parte de aquel gran crítico.
- ¹⁶ Si el “señor” mata al Otro la dialéctica no se inicia: es el simple aniquilamiento de la exterioridad.
- ¹⁷ Para Bartolomé las rebeliones indígenas se originaban entre aquellos que podían “pensar en libertad”. Una vez asesinados se inauguraba el “Orden colonial”.
- ¹⁸ Como anticipándose en siglos habla de “hombres *varones*” para distinguirlos de los “hombres *mujeres*”.
- ¹⁹ Este texto esclarecido, distingue entonces la dominación económica-política del indio, la violación erótica de la mujer, y la pedagogía de la dominación de los niños (Véase Dussel 1973, vol. 2, inicio). En efecto, nuestra obra de 1973 se inspiró explícitamente en este texto para desarrollar una política, una erótica y una pedagógica (volúmenes 3, 4 y 5).
- ²⁰ Se trata del “siervo” dejado en vida, explícitamente.
- ²¹ Las Casas 1957, vol. 5, p. 137.

- ²² Aún para un creyente, cristiano, náhuatl o musulmán, la revelación divina puede ser afirmada como no falsable, pero su recepción, su interpretación, sus aplicaciones son humanas, por ello falsables.
- ²³ Véase Dussel 1998, cap. 2.
- ²⁴ Véase Dussel 2001: “La vida humana como criterio de verdad”.
- ²⁵ Las Casas 1989: 155-156.
- ²⁶ *Ibíd.*, p. 157.
- ²⁷ Obsérvese que se habla ahora no ya de un “derecho”, sino de un “deber” (*deben...*).
- ²⁸ Aquí Bartolomé concede al otro “pretensión de verdad”, mientras no pueda ser falseada, y también “pretensión de validez” universal en su respectivo universo cultural.
- ²⁹ *Op. cit.*, p. 160. Si no hay un recurso argumentativo a disposición en una cultura dada, “estamos obligados a ofrecerle lo que nos parece el bien más importante y precioso, esto es, la *vida humana*” (*Ibíd.*, p. 161).
- ³⁰ *Ibíd.*, p. 166.
- ³¹ *Ibíd.*, p. 154.
- ³² Si lo “falso” no ha sido falseado (por imposibilidad histórica de recursos argumentativos disponibles), la “pretensión de verdad” sigue siendo universal, honesta y seria.
- ³³ Carta a los dominicos de Guatemala de 1563 (Las Casas 1957, vol. 5, p. 471).
- ³⁴ La posición de un racionalismo crítico universalista queda claramente evidenciado, lo que no obsta (contra R. Rorty, *avant la lettre*) el reconocer al Otro toda su libertad y deber de ser coherente.
- ³⁵ *Ibíd.*, p. 168.
- ³⁶ *Ibíd.*, p. 166.
- ³⁷ Bartolomé siempre da al Otro, por respeto a su Alteridad, el derecho a una “pretensión de verdad”, que es la contrapartida de la propia “pretensión universal de validez”, en cuanto se propone seria y honestamente convencer con razones (y no con violencia) al Otro. Si no se le concede al Otro “pretensión de verdad”, sino que se lo sitúa como sujeto de “ignorancia culpable”, se podría por la violencia imponerle “la” verdad, nuestra “verdad”, la que “posemos” con certeza no falsable. En ese caso el europeo no tendría “pretensión

de verdad” sino conocimiento dogmático, y por ello, habiendo sobrepasado los límites de las posibilidades de una razón “finita”, podría afirmar su verdad como no falible, como “absoluta”, conteniendo así inevitablemente un momento completamente erróneo: la incapacidad de evolucionar, de aprender lo nuevo, de avanzar históricamente, además de ser injusto con respecto a la dignidad del Otro como sujeto de argumentación, al haberlo situado “asimétricamente” y por lo tanto la “coincidencia”, no el “acuerdo” libre y racional con el Otro obligado por violencia, no sería racional sino mera “afirmación” externa del Otro acerca de lo que se le impone sin convicción ni validez intersubjetiva. Poder y violencia no dan razones a favor de la verdad; lo que se impone es una “no-verdad” para el Otro.

³⁸ “Carta a los dominicos de Chiapas y Guatemala, 1563”, en Las Casas 1957, vol. 5, p. 471.

³⁹ *De Regia Potestate*, I, §1; Las Casas 1969:16.

⁴⁰ *Ibíd.*, § 8; p. 47.

⁴¹ *Ibíd.*; p. 49.

⁴² *Tratado de las Doce Dudas*, Primer Principio; Las Casas 1957, vol. 5, pp. 486-487.

⁴³ Las Casas 1958:101.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Tratado de las Doce Dudas*, Principio V; Las Casas 1957 vol. 5, p. 492.

⁴⁶ *De Thesauris*, p. 218

⁴⁷ *Ibíd.*, cap. 36.

⁴⁸ Véase mi obra Dussel 1967.

⁴⁹ Lo que, es evidente, supone el aspecto positivo de gran novedad mundial, pero, al mismo tiempo y desde Heidegger, los postmodernos y anti-eurocéntricos, el aspecto negativa de la “colonialidad del Poder”.

⁵⁰ Para Caietano hay tres tipos de paganos, infieles, no-cristianos o bárbaros (términos frecuentemente tenidos por sinónimos): a) Los judíos, herejes y musulmanes que están sometidos a los príncipes cristianos (como en Castilla). b) Los que ocupan territorios que un día fueron cristianos, y que son “enemigos” de los cristianos (los turcos p.e.). c) Los que nunca fueron sometidos ni ocuparon

territorios cristianos (como los tártaros). Contra estos últimos “ningún rey, ni emperador, ni tampoco la iglesia romana, debe guerrear contra ellos” (Com. S.Theol., II-II, q.66, a.8). Como es evidente, los amerindios serán clasificados en el tercer tipo.

- ⁵¹ *De ecclesiastica potestate*, Lib. I, cap. 4; Egidius 1929:13.
- ⁵² En el *Defensor Pacis*, conociendo la experiencia electiva del “Gran Consejo” con respecto al *Doge* veneciano, indica que el Poder emana directamente del pueblo, que puede elegir al rey (*Op. cit.*, Dictio I, cap. 9, § 2; Marsilio 1980:40); y por ello no queda lugar para un Emperador universal, y menos aún para un Poder universal del Papa, ni siquiera sobre los otros obispos (Dictio III, cap.2, § 17; p. 606), ya que, en último caso, debiera ejercerlo un Concilio universal (Dictio II, cap.18, § 18; p. 382). Esta tradición nominalista, y por la experiencia castellana e hispánica en general, será adoptada y desarrollada por Vitoria y Suárez, p.e.
- ⁵³ Tampoco aceptaba ya el Poder universal del emperador, menos el Poder temporal del Papa. Éste regía sólo con “poder espiritual” (*Dialogus*, Pars III, tr. II, Lib. I, cap. 25; Ockam 1614:896 ss).
- ⁵⁴ Es sabido que Venecia reivindicaba igualmente su libertad ante el Imperio, dada su posición geopolítica de semi-subordinación al Imperio bizantino, lo mismo que Génova.
- ⁵⁵ Véase, Botella 1998:143 ss; Guy 1985:96; Fraile 1966:313 ss; Vitoria 1960:549, en la introducción al *De Indis*, de Teófilo Urdanoz.
- ⁵⁶ Véase por ejemplo Beuchot 1997:67: “Bartolomé de Las Casas intenta seguir a Vitoria y a Soto [...] incluso parece desmerecer en comparación con esos dos maestros”. La posición de Las Casas termina por ser *radicalmente* diversa a los dos pensadores españoles.
- ⁵⁷ Contra nuestra opinión el introductor escribe cuando considera todas las *Relecciones* dictadas desde 1527 a 1541: “Ante este conjunto de temas dispares” (Vitoria 1960:82).
- ⁵⁸ A esto se refieren las *Relecciones* siguientes: *De potestate civili*, *De potestate Ecclesiae prior y posterior*, *De potestate Papae et Concilii*, entre las seis primeras.
- ⁵⁹ *De homicidio*, *De matrimonio* (referido al problema inglés, en defensa de España y el Papado ahora), *De temperantia*.
- ⁶⁰ *De Indis* y *De iure belli*. Las restantes *Relecciones*, *De augmento caritatis*, *De eo ad quod tenetur*, *De simonia* y *De magia*, se refieren indirectamente a algunos aspectos, pero quedan fuera de nuestra

consideración.

- ⁶¹ En la *De Indis, Relección Primera*, primera parte (“por qué derecho han venido los bárbaros a dominio de los españoles”) se estudia que los indígenas tuvieron “pública y privadamente en pacífica posesión de las cosas” (*Op.cit.*, I, 5; Vitoria 1960:651) y no hay razón de la conquista por un pretendido estado irracional, de herejía, etc. En la “segunda parte” (“De los títulos no legítimos...”) se descartan como razón para la conquista que tenga el emperador algún derecho (*Ibid.*, II; pp. 667 ss), o el Papa (II, 2; pp. 676 ss), por estar en estado de “ignorancia invencible” (9 ss; pp. 690 ss), porque estén “obligados a creer en la fe de Cristo” (10; pp. 692), y al no aceptarla sería razón para hacerles la guerra (11ss; p. 693 ss), y se dan todavía muchas razones contrarias a la legitimidad de la guerra contra los indios.
- ⁶² *Ibid.*, II, 16; p. 698.
- ⁶³ Véase Dussel 1998 [6]: “He hecho justicia con el extranjero”.
- ⁶⁴ *De Indis*, III, 4; Vitoria 1960:709.
- ⁶⁵ *Ibid.*, 2; p. 705.
- ⁶⁶ *Ibid.*, 3; p. 708.
- ⁶⁷ *Ibid.*, 5; p. 710.
- ⁶⁸ *De Indis, Relección Segunda*, 18; p. 827.
- ⁶⁹ *Ibid.*, 19; p. 829.
- ⁷⁰ Adviértase que es un “deber”, correlativo al “deber” que Bartolomé otorga a los indígenas de realizar sacrificios a sus dioses y de defender dichas costumbres contra extraños.
- ⁷¹ *De Indis, Relección Primera*, III, 6; pp. 711-712.
- ⁷² Desde el *Proemio* (Acosta 1954:391 ss).
- ⁷³ *Ibid.*, p. 392. “Los hombres”, evidentemente, piensan universalmente como los europeos. Se trata, como siempre, de un eurocentrismo decidido.
- ⁷⁴ Este y todos los textos siguientes se encuentran en las pp. 392-394 del *Op. cit.*
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 392.
- ⁷⁶ *Ibid.*, libro II, cap., v (p. 437). Acusa entonces aquí a Ginés de ser más un ideólogo que un filósofo.
- ⁷⁷ *Ibid.*, Proemio (p. 392).

- ⁷⁸ Acosta escribió su parecer en 1586 en un trabajo titulado *Parecer sobre la Guerra de la China*, y en otro *Respuesta a los Fundamentos que justifican la Guerra contra la China*.
- ⁷⁹ Véase Minges 1919.
- ⁸⁰ El “examen de conciencia” que realizaba cada día Suárez, debió darle suficiente tema para una metafísica de la reflexión autoconciente de su propia subjetividad. Descartes, que debió igualmente efectuar esa práctica del “examen de conciencia” diario, no es extraordinario que comience su discurso filosófico con una auto-reflexividad conciente sobre su propio “ego”: *ego cogito*, significa: “Yo tengo conciencia de estar conciente” sin contenido objetivo alguno todavía. La “individualidad” de la subjetividad del “examen de conciencia” hecho momento filosófico ontológico inicial. La cuestión ha sido ampliamente estudiada por Etienne Gilson.
- ⁸¹ Véase Fraile 1965, vol. 3, p. 468.
- ⁸² Es sabido que su *Philosophia Prima sive Ontologia* de 1729 fue estructurada explícitamente a partir de Suárez (véase *The Encyclopedia of Philosophy* 1967, vol. 8, pp. 340-341).
- ⁸³ Su *Metaphysica* de 1739 muestran todavía la presencia suareciana.
- ⁸⁴ Véanse K. Streitcher 1928 y K. Eschweiler, 1928, sobre la influencia de la filosofía española, en especial el suarecianismo, del siglos XVI, sobre la filosofía alemana del siglo XVII.
- ⁸⁵ Collins 2000:580. Indica Collins que de 1550 a 1620 la universidad de Salamanca tenía matriculados en promedio 6,000 estudiantes. Vista la población de España, y las 32 universidades que existían en la Península, significaba el 3% de la población masculina juvenil. Dicho porcentaje será igualado por Estados Unidos en el 1900, y por el Reino Unido en 1950 (*Ibid.*, p. 581).
- ⁸⁶ Escribe: “Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem” (*Tratado De Anima*, IV, 3, 5).
- ⁸⁷ “Intellectus cognoscit proprio conceptu universalía, abstrahendo a singularibus seu non curando de illis” (*Ibid.*, IV, 3, 11).
- ⁸⁸ Véase Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, III, 3 (Foucault 1996:67 ss).
- ⁸⁹ Y hablar de *objectum* es una novedad “moderna”.
- ⁹⁰ Este “intelecto activo” (de Aristóteles y Tomás de Aquino), quedará subsumido en la modernidad en la capacidad productiva y creadora

de la razón humana en la “constitución” del “objeto” (hasta Husserl o Heidegger). Será la “subjetividad” como actividad. La “génesis pasiva” de un Husserl, indagará los presupuestos “materiales” de la subjetividad.

- ⁹¹ Escribe Suárez: “No es aquello en lo cual (*in quo*) se produce el conocimiento [...], sino que es aquello por lo cual (*id quo*) el mismo objeto (*ipsum objectum*) se conoce en cuanto concepto formal de la cosa conocida (*conceptus formali rei cognitae*), ya que para que la cosa pueda ser inteligida es necesario que de alguna manera se forme vitalmente (*vitaliter*) en el intelecto” (*De Anima*, IV, 5, 11). Por desgracia el pensamiento de Suárez ha sido comparado con el de Tomás de Aquino, en disputas intraescolásticas intrascendentes, o se lo ha usado para remozarlo desde Kant o Heidegger (por ejemplo con Marechal o Rahner), pero no se ha efectuado la tarea histórica mucho más importante de mostrar los temas filosóficos centrales del siglo XVII y XVIII ya intuidos e incoados por Suárez. Esto es estratégico en mi intento de mostrar el cómo la Modernidad filosófica empezó en España en el siglo XVI, y se formula al final de dicho siglo con Suárez y muchos otros.
- ⁹² El *Defensor Fidei* (publicada en 1613), como veremos, fue una obra quemada en Inglaterra y condenada en Francia, por mostrar que los reyes no recibían el poder (*potestas*) directamente de Dios. También negaba, como era usual en la filosofía política española, que el Papa tuviera poder temporal.
- ⁹³ En América hispana, el hecho de la prisión del rey de España, Fernando VII Borbón, en manos de Napoleón en 1809, desata todo el proceso de la emancipación a partir de un razonamiento jurídico suareciano (y aún de Vitoria), pero no de la filosofía ilustrada francesa: estando el rey preso queda sin efecto el “pacto” de la comunidad con el soberano, y por ello las “comunidades” recobran su “principatum” (soberanía).
- ⁹⁴ “Dicemus enim primo de lege *in communi* et deinde ad singulas species *descendamus*” (*De legibus*, Prólogo). Es interesante anotar que Marx escribió metódicamente: “De lo abstracto se asciende a lo concreto” (véase Dussel 1985), pero lo abstracto para Marx era lo singular y lo concreto era lo universal (el todo), de donde posteriormente habría que “descender” a lo singular explicado. Suárez igualmente asciende, primero, inductivamente de lo singular (conceptuado) a lo universal (construido), y de ello, ahora, “desciende” a lo singular (de lo que partió inductivamente), para verificar la descripción universal en su diferencia específica.

- ⁹⁵ *De legibus*, Prólogo.
- ⁹⁶ Kant comentará, siguiendo en esto la tradición suareciana, que en el “Faktum” de la ley moral se incluye una “obligación”. La “obligación” es posible en el sujeto ético (no con necesidad física o natural) si es autónomo, lo que exige afirmar la “libertad” (que como “noumenon” es incognoscible empíricamente para Kant) como el postulado práctico fundamental, como una de las cuatro “Ideas”. Todo se funda en la “obligatoriedad” de la ley.
- ⁹⁷ Para Suárez, en última instancia, era la voluntad de Dios, y posteriormente la del legislador humano. Para nosotros será la misma comunidad política, en tanto “soberana” (“principata”), que, como voluntad comunitaria legisladora, se da la ley legítima, y por ello debe obedecerla (es decir: obliga).
- ⁹⁸ “Imponendo moralem necessitatem operandi” (*De legibus*, I, 1).
- ⁹⁹ Por ello “la inclinación de la concupiscencia (*fomitis propensio*) puede llamarse ley [...] porque inclina a la falta moral” (*De legibus*, I, 1, 4).
- ¹⁰⁰ En latín “necessitudo” indica un tipo coercitivo de necesidad, la del “deudor” (de *deudo* que viene de *debitum*: “debitor”). En el náhuatl mexicano “mazelual” significa, exactamente, el “deudor-merecido” (deudor de la vida merecida por el dios).
- ¹⁰¹ *Ibíd.*, I, 2, 5.
- ¹⁰² Pasa Suárez del concepto universal constructo de derecho en cuanto tal (libro I del *De legibus*) a sus “differentia”, en primer lugar como ley eterna en el libro II, caps. 1-4.
- ¹⁰³ Como ley natural en el libro II, desde el capítulo 5 al 16.
- ¹⁰⁴ Como ley positiva divina en los libro IX y X.
- ¹⁰⁵ Desde el cap.17 del libro II.
- ¹⁰⁶ Como derecho de gentes (libro II, cap.17-20), como no-escrita o costumbres (libro VII) o como escrita.
- ¹⁰⁷ En Suárez “reipublicae” en genetivo, es “de la cosa pública” o “lo público” o comunitario. No la forma de gobierno distinta de la monarquía. Es sinónimo de comunidad.
- ¹⁰⁸ A diferencia de Aristóteles, por ejemplo, Suárez está pensando en una “comunidad (*comunitas*)” que “puede crecer hasta convertirse en un reino o poseer el *principatum* por la sociedad (*societatem*) de varias ciudades” (*Ibíd.*, III, 1, 3). Suárez está pensando en Castilla

o Aragón, naciones modernas.

- ¹⁰⁹ *De legibus*, III, 1, 1-2. En la ley escrita civil o política, positiva ocupará a Suárez todo el libro III. Además, escribirá todavía sobre la ley canónica (libro IV), la penal (libro V) y la meritocrática (libro VIII). Se trata del tratado más sistemático nunca escrito sobre el tema. Es el primero en toda la Modernidad. Es semejante, en cuanto a su constitución lógica como “tratado” moderno, a sus *Disputationes Metafísicas*. En cuatro momentos de su vida Suárez se ocupó intensivamente de reflexionar sobre el tema del derecho y la ley: en 1561-1562 como estudiante en Salamanca; en Roma como profesor entre 1582-1584; en Coimbra entre 1601-1603, y en el trabajo de edición del *De legibus* en torno al 1612.
- ¹¹⁰ “El dominio de un ser humano sobre otro no procede de una primera institución de la naturaleza” (*Ibid.*, III, 1, 12).
- ¹¹¹ Contra el individualismo metafísico que se instauraba ya en la Modernidad nordeuropea.
- ¹¹² Es interesante anotar la actualidad aún de su expresión terminológica.
- ¹¹³ Obsérvese nuevamente la expresión casi-habermasiana. Hemos ya hecho notar esta teoría del “consenso” en Bartolomé de Las Casas, ya en 1536 (en el *De unico modo*; véase Dussel 1995).
- ¹¹⁴ *Ibid.*, III, 3,6-7. La posición de Suárez, como la de Las Casas y Vitoria es clara: “Por naturaleza todos los seres humanos nacen libre y por eso ninguno tiene jurisdicción política sobre otro” (*Ibid.*, III, 3, 3).
- ¹¹⁵ *Ibid.*, III, 2,4. Suárez habla, como posteriormente Kant en la *Crítica de la razón pura*, inspirándose en Leibniz (que por su parte se refiere a Suárez): “forman un cuerpo místico (*corpus mysticum*) que moralmente (*moraliter*) puede llamarse uno por sí mismo (*per se*)” (*Ibid.*). Para Suárez, sin embargo, este “cuerpo místico” es el cuerpo político empírico. Para Leibniz y Kant la “comunidad ética” (*moraliter* dice Suárez) es trascendental; es el “Reino de los espíritus”. Tenga además en consideración que ese consenso ratificante *a posteriori* (no como un pacto *a priori* de los individuos aislados, como en Hobbes), constituye explícitamente el “vínculo de sociedad” (*societatis vinculo*)” (*Ibid.*) en cuanto tal.
- ¹¹⁶ *Ibid.*, III, 3, 6.
- ¹¹⁷ “Ex natura rei homines nascitur liberi” (*Ibid.*, III, 2, 3).
- ¹¹⁸ *Ibid.*, III, 1, 11.

- ¹¹⁹ *Ibíd.*, III, 1, 2.
- ¹²⁰ En ese “reservarse” el derecho de juicio o revocación del pacto estriba la “última instancia” del poder, que ostentan los sujetos libres de la comunidad política. Solución compleja y más interesante que muchas posiciones reductivistas posteriores.
- ¹²¹ *Ibíd.*, III, 9, 6.
- ¹²² Hay entonces un primer momento reflejo consensual de querer formar parte de una comunidad (primer consenso), y el segundo acto consensual de transferir el poder originario, condicionadamente, a una autoridad particular (sea el *Doge* o el *Rey*) (el pacto político propiamente dicho). Aquí no hay Levitán alguno.
- ¹²³ El concepto de “legitimidad” en Suárez tiene una claridad conceptual clásica: es el poder que cuenta con el consenso del pueblo, o que cumple adecuadamente el pacto contraído con las condiciones del consenso.
- ¹²⁴ *Ibíd.*, 4, 2.
- ¹²⁵ *Ibíd.*, III, 4, 2.
- ¹²⁶ *Defensor Fidei*, III, 2, 8-9.
- ¹²⁷ Puede entenderse el enfado del rey de origen escocés cuando, en la obra *Defensor Fidei* (1613), Suárez escribe: “El poder del rey viene [...] por cierta natural consecuencia que muestra la razón natural; por lo mismo, *inmediatamente* [el poder político, aún del rey] se da por Dios solamente a aquel sujeto en quien se encuentra por fuerza de la razón natural. Ahora bien, este sujeto es *el pueblo mismo*, y no alguna persona dentro de él” (*Defensor Fidei*, III, 3, 2).
- ¹²⁸ La tal donación se efectuaba por elección, por consentimiento del pueblo, por guerra justa, por legítima sucesión o por alguna donación. “Cuando la comunidad es autárquica elige voluntariamente al rey, a quien transfiere su poder” (*De legibus*, III, 4, 1).
- ¹²⁹ En España, no sólo Castilla o Aragón, sino también los “Reynos de las Indias” eran las comunidades las que efectuaban el pacto con el rey de España. Cuando Fernando VII será puesto preso por Napoleón, los “Reynos de las Indias” recobraban su poder, su autonomía, su libertad igual a los otros “Reynos” de la Península hispánica en 1809. Esto era rechazado por James I (Jacobo I) de Inglaterra, por lo que el *Defensor Fidei* de Suárez fue quemado en la plaza pública de Londres. La Cristiandad anglicana era todavía más regalista, conservadora (hobbesiana) que la española.

- ¹³⁰ *De legibus*, III, 3, 6.
- ¹³¹ *Ibíd.*, III, 3, 11. En el caso del “senado” romano, por ejemplo, Suárez reconoce que la comunidad es de ese tipo de repúblicas “que de hecho son libres ya que se han reservado para sí el poder supremo” y sólo “encargan de la promulgación de las leyes al senado” (*Ibíd.*, 12).
- ¹³² *Ibíd.*, III, 19, 2.
- ¹³³ *Defensor Fidei*, III, 3, 3.
- ¹³⁴ *Defensor Fidei*, VI, 4, 15.
- ¹³⁵ *De legibus*, III, 21, 6.
- ¹³⁶ *Ibíd.*, III, 6.
- ¹³⁷ *Ibíd.*, III, 7.
- ¹³⁸ *Ibíd.*, III, 12, 2. Es interesante anotar que se tiene un sentido normativo de la acción política, contra la mera estrategia de la política moderna, exitosa “a corto plazo”.
- ¹³⁹ *Ibíd.*, III, 13, 2.
- ¹⁴⁰ *Ibíd.*, III, 3, 9.
- ¹⁴¹ *Ibíd.*, III, 21, título. Llama la atención la “modernidad” de la terminología. Los jesuitas son los maestros del “examen de conciencia”, que Descartes practicará diariamente en La Flèche, como hemos ya indicado. Sin embargo, aunque define la legalidad en el fuero externo (como Kant), muestra que la ley civil tiene igualmente capacidad imperativa interna, aspira a una normatividad política fuerte, mayor que la habermasiana —solamente discursiva.
- ¹⁴² *Ibíd.*, III, 21, 2.
- ¹⁴³ *Ibíd.*, III, 21, 8. El tema exigiría un tratamiento extenso que es imposible en este corto panorama.
- ¹⁴⁴ Picón-Salas 1965:185 ss. Véase Cavo 1852; Decorme 1941; Furlong 1946; Alegre 1956.
- ¹⁴⁵ Cita Picón-Salas, *Op. cit.*, p. 186.
- ¹⁴⁶ Véase Clavijero 1945.
- ¹⁴⁷ Véase Pauw 1768.
- ¹⁴⁸ En italiano: *Due Anitchi Monumenti di Architettura Messicana*. En esta obra describe las obras que fueron “violentamente destruidas

por los españoles y que merecen compararse con las mejores obras de caldeos, asirios o egipcios” (Cit. Picón-Salas, p. 187).

PENSAMIENTO FILOSÓFICO PUERTORRIQUEÑO: UNA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA

Carlos Rojas Osorio

RESUMEN

Aunque es ignorada por muchos, la filosofía puertorriqueña tiene una larga historia que va desde la Escolástica en el período colonial hasta el período tardomoderno en nuestros días. Este ensayo propone y bosqueja las distintas etapas de la filosofía en Puerto Rico y ofrece resúmenes breves sobre algunas de sus figuras principales. En él se examinan expresiones particulares del existencialismo vitalista, la epistemología, y la filosofía de la educación entre otras áreas del saber filosófico y humanístico en general.

Palabras clave: Puerto Rico, filosofía, escolástica, iluminismo, vitalismo, modernidad tardía

ABSTRACT

Even though it is not known by many, Puerto Rican philosophy has a long history that goes back to Scholasticism in colonial times and extends to our own late modern period. This essay proposes an outline of the different stages of philosophy in Puerto Rico and offers brief summaries of some of its most representative figures. It also examines particular expressions of existential Vitalism, epistemology, and philosophy of education among other areas of philosophical and humanistic knowledge in general.

Keywords: Puerto Rico, philosophy, Scholastic, Enlightenment, Vitalism, Late Modernity

RÉSUMÉ

Même si elle est ignorée par un grand secteur, la philosophie portoricaine a une longue histoire qui se remonte à la

Scolastique, lors de l'époque coloniale, jusqu'à la période de la modernité tardive de nos jours. Cet essai propose et ébauche les différentes étapes de la philosophie à Porto Rico et offre, en plus, de brefs résumés sur certaines de ses figures principales. On y examine des expressions particulières de l'existentialisme vitaliste, de l'épistémologie et de la philosophie de l'éducation parmi d'autres domaines du savoir philosophique et humaniste.

Mots-clés: Porto Rico, philosophie, scolastique, illuminisme, vitaliste, modernité tardive.

Received: 21 September 2005 Revision received: 13 March 2006

Accepted: 15 March 2006

Las culturas humanas van constituyendo poco a poco configuraciones semióticas mediante las cuales una sociedad expresa, interpreta y construye sus ideas, valores y creencias. Esas configuraciones culturales cambian con el tiempo, y se las puede estudiar históricamente de acuerdo a sus épocas, períodos y a sus cambios continuos o discontinuos. La filosofía no es la única forma que constituye esas configuraciones culturales; también lo son los mitos, las religiones, el arte, la literatura, y, en fin, toda producción o creación cultural. Pero la filosofía, llegado un momento del devenir de una cultura, constituye un lugar privilegiado para estudiar esas configuraciones culturales epocales y sus transformaciones correspondientes. Es dentro de este teorema filosófico como me propongo interpretar históricamente el pensamiento filosófico puertorriqueño tal como lo he estudiado en mi libro: *Pensamiento filosófico puertorriqueño* (2002). Lo ideal sería un estudio cultural completo de las configuraciones epocales de la totalidad del saber; pero sigue siendo un ideal, y un ideal de difícil realización, a pesar de que sería la mejor manera para el estudio histórico del pensamiento y el arte de la cultura de una sociedad, pues las distintas manifestaciones culturales forman una configuración, y como tal configuración es como deben ser estudiadas.

Concentrándome, pues, en el pensamiento filosófico, podemos distinguir en Puerto Rico (5) grandes períodos. La Escolástica en el período colonial español; luego el iluminismo que comienza también durante las décadas finales del coloniaje español pero que continúa con el cambio de soberanía; el vitalismo existencial marca el tercer período; el predominio de la epistemología caracteriza al cuarto período, y el último, lo denominó período tardomoderno. En este ensayo no he incluido los filósofos extranjeros que vivieron y escribieron en Puerto Rico, lo que he hecho en otro artículo (*Diálogo*, mayo 2004).

En el período colonial español la filosofía se expresa sólo en la enseñanza en los cursos que las órdenes religiosas impartían. No hay, que se sepa, libros ni artículos de ese período. En el archivo del seminario conciliar se encuentran algunos prontuarios de algunos cursos que se enseñaban, y hay algunos interesantes como uno de filosofía y literatura. Las variantes filosóficas de ese período lo configuran tres órdenes religiosas con sus correspondientes diferenciaciones en la escolástica. Los dominicos con su liderazgo en la filosofía de Tomás de Aquino; los jesuitas con Francisco Suárez, y los franciscanos con Juan Duns Scoto. Aunque no se escribieron obras, sin embargo, en este período es importante el hecho de la presencia de la filosofía, aunque fuera “anchilla theologiae”, como lo era en la Edad Media católica de Europa, y es importante porque en esa enseñanza se formaron algunos de los prohombres del siglo XIX puertorriqueño como José Julián Acosta, Ramón Baldorioty de Castro, Federico Asenjo, etc. Acosta permanece todavía en el tomismo, aunque ya influido por ideas iluministas y científicas modernas. Los otros hacen el cambio ruptural hacia el iluminismo.

El segundo período es muy fecundo y lo caracterizo genéricamente como iluminismo. Construyeron esta filosofía autores tales como: Alejandro Tapia y Rivera, Manuel Corchado y Juarbe, Eugenio María de Hostos, Félix Matos Bernier, etc. Como en cualquier otra cultura, el que se los designe como iluministas no significa que todos pensarán igual. Más bien, dentro de esa común

configuración se dan diferenciaciones que en última instancia resultan tan importantes como su pertenencia a la configuración. Pues una configuración cultural no es monolítica, sino la unidad de significaciones dentro de la diferencia de interpretaciones. El iluminismo es, como escribió Kant, el reconocimiento de la mayoría de edad del ser humano. El atreverse a pensar por cuenta propia sin que ese ejercicio del pensar tenga que estar necesariamente apoyado en la autoridad religiosa o prescrito por el poder gubernamental. Por eso en este período encontramos una crítica de la religión y un distanciamiento de ella. El mismo Tapia, aunque es católico, lo es en forma tan crítica que su pensamiento denuncia ciertas prácticas religiosas como prácticas de poder y el Cristo de que habla es el Jesús de los Evangelios y no el institucional del catolicismo. Tapia trató de acercar Jerusalén a Atenas, el *topos* de la fe al *topos* de la razón. Y dentro de ese acercamiento fue eminentemente crítico dejándose guiar por los métodos de la razón. Su iluminismo es moderado no sólo por su raigambre religiosa sino también por su adhesión a algunos postulados del hegelianismo especialmente en la estética. La razón es aquí el espíritu, y el espíritu se hace presente en el arte como su manifestación sensible.

Es también iluminista pero de raíces cristianas Manuel Corchado Juarbe. Su filosofía es un racionalismo que combate de un lado el empirismo sensualista y de otro la incredulidad agnóstica. Racionalismo leibniciano que reconoce la existencia de ideas innatas como la idea del deber, de la justicia, de Dios y del bien. En cambio, la razón resulta triunfante en Hostos y Matos Bernier. El iluminismo de Hostos es también un racionalismo, pero más exactamente un racioempirismo. Es decir unidad íntima de razón y experiencia. Y de hecho esto es lo que en Europa se denominó ilustración; no ya el puro racionalismo sino también el reconocimiento de los límites de la razón. Los ilustrados no son seguidores de Descartes que era un racionalista sin más, sino más cercanos al empirismo inglés. Recuérdese que Voltaire fue un propagandista en Francia de la filosofía científica de Newton y el empirismo de

Locke y Hume. El empirismo reconoce un límite a la razón en la experiencia y en las pasiones. El iluminismo de Hostos considera la razón como un organismo, pero un organismo que contiene en sí la totalidad de las funciones de la mente humana, el sentir, el pensar, el querer y la dirección de la acción. Hostos también pone un límite a la razón y es la conciencia moral. En la totalidad de la conducta humana no basta la sola razón, pues la razón sin la conciencia es axiológicamente ciega. “Más alta que la razón es la conciencia, más alto que el sabio vive el justo”. Y este mismo pensamiento se repite en Félix Matos Bernier cuando afirma “la palma es de los justos”. Bernier y Hostos fueron críticos de la religión; y la práctica educacional hostosiana en la República Dominicana fue cuestionada como “una escuela sin Dios” por el poder eclesiástico dominante en el sistema educativo de entonces. Hostos, sin embargo, aporta una solución que me parece aún válida. Y es que no se debe enseñar ninguna religión confesional, y sólo debemos enseñar la historia de las religiones, donde el estudiante aprende ese aspecto presente en todas las culturas que son las creencias religiosas. Hostos cree, como Kant, que la enseñanza de la historia de la religión es un factor en el aprendizaje de la moral. Fuera de esa doble función no hace concesiones al dogmatismo religioso. En su filosofía sólo se puede conocer lo que es objeto de ciencia y debe poder investigarse por los métodos empiriológicos que son los de la ciencia. La teología no es ciencia; porque no hay ciencia de lo incognoscible. Más que la religión en Hostos triunfa la moral; más que la razón triunfa la conciencia; y la razón la piensa orgánicamente con las funciones empíricas.

En **Félix Matos Bernier** se encuentra la expresión más iluminista en el sentido estricto del término. Hay una total confianza en la razón apoyada en la experiencia. Hay una crítica iluminista beligerante de la religión. De hecho estuvo preso por atacar la práctica católica de la confesión individual ante un sacerdote. De la religión no conservó más que la pura creencia en Dios, pero sin ningún otro aditamento dogmático. De hecho es así también en los iluministas europeos como Voltaire y Rousseau.

La religión es para Matos Bernier una fuente de superstición, de ignorancia y de fanatismo. Y como dije, al igual que para Hostos, es la conciencia moral la que resplandece en los valores de la justicia y el bien. El iluminismo fue un movimiento de libertad. Libertad de pensamiento, de libre expresión, de libre asociación, de democracia representativa y de separación de iglesia y estado. Esa libertad tiene en Hostos y en Bernier raíces muy hondas que incluyen no sólo las manifestaciones que acabo de enumerar sino también la libertad política de una nación para su propia y libre autodeterminación. La teoría de Hostos y Bernier estuvo al servicio de la práctica de la liberación nacional. Y uno y otro sufrieron no pocos sacrificios en aras de su compromiso y su práctica independentista. Recientemente se ha publicado en la Argentina un importante estudio acerca del pensamiento ético y social de Hostos llevado a cabo por la Dra. Adriana Arpini. Señala la autora que por su *Tratado de Sociología* Hostos es el primer sociólogo de Latinoamérica. Arpini destaca las raíces krausistas del pensamiento de E. M. de Hostos. Aunque esta base se conocía, sin embargo, la autora muestra detalladamente esa raíz krausista. “Podemos afirmar —escribe Arpini— que los escritos sociológicos de Eugenio María de Hostos son un hito en la historia de las ideas sociales latinoamericanas, ya que pueden ser considerados como el primer intento de configurar una ‘Sociología’, ciencia que pretende alcanzar un conocimiento riguroso de la realidad social” (2002:270).

El tercer período lo he caracterizado como vitalismo existencial. En él podemos encontrar pensadores como Nemesio Canales, Juan Bautista Soto, José Antonio Fránquiz, José Manuel Lázaro, Monelisa Pérez Marchand, Rafael Arrillaga Torrén, y Esteban Tollinchi. Juan Bautista Soto sirve de transición entre el iluminismo positivista del siglo XIX y la filosofía de la vida, en su caso vitalismo pragmatista del siglo XX. Juan B. Soto ejemplifica bien lo que sucedió en la filosofía latinoamericana, ese cambio del positivismo a las nuevas corrientes del siglo inspiradas en Nietzsche, Marx, Bergson, Whitehead, etcétera. El positivismo

fue hegemónico en Latinoamérica entre la década del setenta del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. La inteligencia humana, proclama Juan B. Soto, no está hecha para conocer las verdades últimas de las cosas, sino la vida; su función es práctica y es servir de guía a la acción humana.

Nemesio Canales representa no un tránsito sino una ruptura con el positivismo, al cual tilda de filosofía chata. Lo que fue el uruguayo José Enrique Rodó para la filosofía latinoamericana fue Nemesio Canales para la filosofía puertorriqueña; la liberación del positivismo y la entrada en las filosofías del siglo XX. En Canales hay una convergencia interesantísima, que de hecho en Europa se ha venido a ver en autores muy recientes como Gilles Deleuze. Se trata de la convergencia entre Nietzsche, Bergson y el socialismo. Nietzsche y Bergson han sido presentados como antagonicos, por ser ateo el uno y creyente el otro; pero diversos autores han mostrado esa convergencia entre la filosofía de la vida de Nietzsche y la de Bergson. La enigmática proposición de Bergson podría no ser muy lejana al pensamiento trágico de Nietzsche. “El universo es una máquina de producir dioses” apostrofó Bergson. Nemesio Canales defiende la teoría de la evolución pero no como la presenta Spencer o Darwin en el siglo XIX, sino como Bergson. En última instancia el universo es un enigma, y en ese enigma nosotros vamos como una burbuja en el impulso azaroso pero pujante de la vida. Nemesio combatió todos los convencionalismos sociales, especialmente la religión, la moral, el machismo, y la inercia social. Consideró con Nietzsche que la moral de las masas es una moral de rebaño, y que el ser humano libre debe seguir el impulso afirmativo de la vida. Pero no sólo combatió el convencionalismo moral, era ateo como Nietzsche, y quizá hasta más implacable porque no tenía esa devoción por Dionisos y Apolo del autor del *Nacimiento de la tragedia*. Su anti-conventionalismo está presente también en el hecho de no haber aceptado los cánones de las doctrinas liberales y las prácticas del capitalismo internacional. Entre quienes apoyaron el socialismo del entonces naciente estado soviético se contó Canales. Apoyó

a Lenin, y fustigó a quienes le criticaban al líder ruso el uso de la fuerza revolucionaria. El derecho no está exento del uso de la fuerza en determinadas circunstancias. Detrás del derecho hay en las fundaciones de los pueblos una voluntad de poder sin la cual no puede fundarse una nueva sociedad. Aunque era socialista fabiano, a la hora de la revolución rusa tuvo palabras elogiosas para la nueva era. También se dio cuenta de que la dinámica de la historia hasta ahora está marcada por el imperialismo, llegando a decir que la Isla Grande se tragaría a Vieques si tuviera la oportunidad. Es decir, el imperialismo obedece a un resorte de voluntad de dominio que aún no hemos podido extirpar de la historia humana, pero contra el cual es necesario combatir. Sin duda entre los más grandes críticos de la sociedad vigente es preciso contar en Puerto Rico a Nemesio Canales. La filosofía está presente en toda la obra de Nemesio aunque esa obra se expresa en la forma de la palabra artística como corresponde a la literatura. La razón de esa omnipresencia de la filosofía en Nemesio radica en parte en su ateísmo. Al no estar unido a ningún convencionalismo ni a ninguna creencia religiosa tuvo necesidad de elaborar por sí mismo los recodos más íntimos de su pensamiento y llevarlos a feliz expresión en la obra literaria. No estaría de más recordar que los filósofos no han utilizado sólo el tratado como la única forma literaria de exponer sus ideas: no está ausente la poesía como lo muestra Parménides o Lucrecio Caro; está presente el ensayo como en Miguel de Montaigne o José Ortega y Gasset; el aforismo es una vía que cultivó Marco Aurelio en Roma, La Bruyère en Francia, Nietzsche en Alemania y Wittgenstein en Austria. La expresión filosófica mediante obras de teatro está presente en Séneca, y más recientemente en Sartre. Éste y Albert Camus utilizaron también el cuento y la novela como forma literaria de expresión filosófica. Como nos recuerda Jacques Derrida, y lo veremos también en el puertorriqueño Francisco José Ramos, la filosofía es una forma de escritura.

El personalismo cristiano es defendido por **José Antonio Fránquiz**. Afirma un empirismo radical, en verdad más próximo a la

fenomenología que al empirismo clásico. Se trata de partir de la experiencia, pero teniendo en cuenta la totalidad de la experiencia. Existe la experiencia interna que es la de nuestra conciencia. La experiencia interna es lo único que podemos estudiar directamente, todo lo demás es inferido. El ser humano en cuanto es persona es el valor supremo del Cosmos, más alto que él sólo es Dios. El fondo último del universo no es algo impersonal, sino la personalidad humana y la divina. “Estos aspectos de la experiencia personal son la clave de toda la realidad. En otras palabras revelan la naturaleza de la realidad” (Narciso Vilaró 1991:185, nota 5). Fránquiz se interesó mucho en el estudio de los filósofos latinoamericanos. Contribuyó con las anotaciones a estos filósofos en el *Diccionario de Filosofía* de Dagoberto Runes.

La filosofía existencial está presente en **Monelisa Pérez Marchand** y Domingo Marrero. Pérez Marchand nos da una versión humanista, no exenta de elementos religiosos del existencialismo. La filosofía es ante todo una búsqueda de plenitud humana. Es el sentido de la existencia lo que realmente interesa al pensar filosófico. Valora las experiencias existenciales que nos ponen a tono con los problemas filosóficos. Destaca la historicidad del ser humano.

Domingo Marrero es ante todo un pensador religioso en la línea agustiniana remosada por algunos desarrollos existencialistas como en Kierkegaard y la teología protestante. Marrero desarrolla su pensamiento propio alrededor de una continua e intensa meditación sobre la obra de José Ortega y Gasset, y especialmente de su pensamiento religioso. Al fenómeno religioso sólo cabe acercarse de forma internalista. Es preciso ubicarse de plano en la fe; al hebreo no se le ocurrió probar la existencia de Dios. La razón plantea los problemas pero es la fe la que señala los senderos que debemos seguir.

José Manuel Lázaro parecería poco ligado al pensamiento existencial, pero algunas importantes referencias a Heidegger hacen pensar que fue la búsqueda de una respuesta a la pregunta por el ser lo que lo lleva al pensamiento tomista. En efecto, Lázaro

reconoce que la cuestión del ser es la primera de las preguntas filosóficas. Y aunque su trabajo principal se mueve en torno a la teoría del conocimiento, se trata, sin duda alguna, de una metafísica del conocimiento, un íntimo entrelazamiento entre ser y conocer, donde lo real pensado desde el ser mantiene su absoluta primacía y donde el conocer transparenta el ser en la idea que el intelecto se hace de las cosas.

Don **Eugenio Fernández Méndez** lleva a cabo una interpretación de la historia de Puerto Rico en la que tiene muy en cuenta la tesis marxista de la base material de la cultura, que él denomina relación ecológica. Su libro *Historia cultural de Puerto Rico* constituye una guía segura para el estudio de nuestra historia. La conciencia histórica es una característica del ser humano que Don Eugenio destacó en primer lugar. Don Eugenio tuvo muy presente las bases epistemológicas tanto de la ciencia histórica como de la antropología, ciencias que el bien cultivó. La cultura la piensa como un sistema global cuyas partes están interrelacionadas. La cultura es histórica, y la historia es la obra de los seres humanos. La cultura es también lenguaje, uso y creación de signos y símbolos. La cultura vive también de ideas y creencias, pero se adopta la idea orteguiana según la cual las creencias juegan un rol de mayor profundidad, pues son a manera de un estrato raigal en el cual vivimos y desde el cual pensamos.

También dentro del tomismo se mueve el profesor **José Rivera**, quien hace una arriesgada interpretación tomista del pensamiento político de Muñoz Marín. La calidad de la vida, la autodeterminación autonómica, la libertad, son valores éticos que Muñoz defendió. Aunque uno no quede muy convencido de la filiación tomista de Muñoz, sin embargo, no hay duda de la profundidad, dedicación y entusiasmo con que el autor desarrolla su trabajo interpretativo. Su libro más reciente se intitula *Del bien y del mal; ensayos éticos*. El hilo conductor de los ensayos que aquí presenta el autor es el problema del “malo” que tiene su punto de partida en Platón pero que es desarrollado por Aristóteles, a quien nuestro autor cita constantemente. El estagirita distingue

entre el incontinente y el intemperante, éste último es el malo. El incontinente sabe lo que es el bien y la virtud pero cae en el vicio por debilidad. Aristóteles nos dice que el incontinente es curable. La descripción y apreciación del malo o intemperante impresiona por la dureza con la que Platón y Aristóteles lo presentan. Ambos autores presentan al intemperante o vicioso como incurables, y Platón llega a decir que sería mejor darles muerte. En este punto Tomás de Aquino es más prudente y ligeramente más optimista, pues cree que el malo equivoca lo que es el principio del bien, y cree que una reeducación del intemperante podría hacerlo cambiar; queda también la perspectiva de la fe, según la cual la gracia puede salvarlo del vicio y la maldad. Rivera subraya esta posición de Tomás de Aquino y se atiene a ella.

El filósofo humacaño, **Don Aguedo Mojica**, participa de un pensamiento humanista personalista. El ser humano es persona y su tarea es la creación de sí mismo partiendo de la base de la condicionalidad social. El ser humano no es sólo un animal político. Es persona. Y la persona trasciende lo meramente natural por su libertad y por su espiritualidad. Por eso la democracia es necesaria como el ambiente social indispensable para el desarrollo de la persona. Hay una dialéctica entre persona y sociedad, y es precisamente la educación el proceso mediador que nos permite avanzar del mero mecanismo natural y social al desarrollo de nuestras posibilidades como seres humanos.

Rafael Arrillaga Torréns se mueve también dentro del ámbito de una filosofía de la vida en franca apertura existencial. Lo que la inteligencia se propone en el conocimiento es nada más y nada menos que la realidad. Pero Arrillaga distingue entre realidad y ser. Lo real es sólo un ámbito dentro de lo posible, y el ser pertenece a lo posible. Realidad es ser realizado; pero ser es más amplio que realidad. En el universo de la posibilidad, o sea del ser, caben los valores, las esencias, los ideales y las posibilidades del yo. El yo se abre a un horizonte de posibilidades, algunas de las cuales logra realizar. La conciencia es desdoblamiento; ser que proyecta lo posible, y posibilidad realizada en el ejercicio de

la autorrealización. Lo real es espacio temporal. Ser desborda el tiempo y la existencia. Dios mismo es, pero no cabe aplicarle la adjetivación de existencia.

José Emilio González habló de la “*paideia*” puertorriqueña refiriéndose a los ideales que conforman, o deben conformar, el proceso educativo. La “*paideia*”, según nos la describe Josemilio, implica un “*ethos*”, costumbre o cultura de un pueblo. La educación debe estar inspirada en unos ideales generosos, pero la educación puertorriqueña se muestra reacia a decidirse por una filosofía educativa. José Emilio señala que Hostos tenía claros esos ideales educativos y que todavía mantienen vigencia. José Emilio se siente identificado con Hostos. Para José Emilio, en Hostos se unen el educador y el revolucionario. La educación debía tener una finalidad en la liberación nacional.

Esteban Tollinchi es el filósofo puertorriqueño de más abundante producción filosófica a lo largo del siglo XX. Producción abundante, incluso voluminosa, pero cantidad exuberante que en ningún momento decae en su positiva calidad cualitativa. Prevalencia de su pensamiento ha sido tanto la estética como la historia, o mejor la conciencia histórica. El estudio más amplio y profundo del romanticismo lo debemos a Tollinchi; un estudio que es un “portento” según la calificación que de él hace el Dr. Manfred Kerkhoff. Pero el estudio del romanticismo se hace dentro de una relación simpatética con dicho movimiento de ideas. En el romanticismo encuentra Tollinchi el surgimiento de la conciencia histórica, de ahí su afinidad con el historicismo; también halla una concepción poética de la naturaleza que contrarresta la concepción mecánica de la modernidad clásica. El arte, el artista, el mito, la poesía, son privilegiados por el romanticismo.

En 1998 publica Tollinchi su obra *Las transformaciones de Roma*. Obra monumental en la cual aborda la ciudad de Roma como símbolo y como realidad y nos da un panorama histórico humanístico de excepcional logro sintético. La ética, la estética, la historia del arte, la retórica, la política y la historiografía despliegan sus múltiples facetas a través de esta obra. Su más reciente

obra (2004) es *Quod pulchritudo? La estética modernista (1870-1945)*. “El modernismo estaba ya en ciernes en el inconformismo romántico”. El subjetivismo romántico preparó el terreno. Se apoya en la glorificación romántica del artista y el poeta. Pero el modernista prefiere la sexualidad al amor romántico. “La modernidad implica entonces un desenmascaramiento de la sexualidad neoclásica y de todas sus tramoyas” (386). El modernismo es el fin del clasicismo. La franqueza del realista (Zolá) no desagrade al modernista. El modernismo parece continuar al simbolismo. Se defiende la superioridad de la intuición poética por sobre la ciencia. El esteticismo también perdura en el modernismo. El modernismo nos despierta del sueño científicista de Comte y Spencer. La obra presenta una amplia perspectiva de la cultura desde 1870 hasta 1945. En este período modernista, aunque se destaca la producción cultural europea, sin embargo, Tollinchi ubica también el modernismo literario latinoamericano y estudia la figura cimera del nicaragüense Rubén Darío. Es de destacar también la presencia a lo largo de toda la obra del poeta y ensayista mexicano Octavio Paz, a quien Tollinchi trata con respeto y admiración.

Carlos Ramos Mattei ha contribuido con un estudio del difícil problema filosófico de los valores. Sigue ciertos lineamientos de la fenomenología y la axiología de Max Scheler. Ramos Mattei se mueve entre un cierto escepticismo epistemológico compensado con una certidumbre axiológica. Son muchas las dudas que nos encontramos cuando tratamos de fijar la verdad y la certeza del conocimiento. Pero la urgencia vital nos obliga a hacer opciones valorativas. La creencia por convicción se impone más que las verdades o certezas del conocimiento. El valor es objetivo y no meramente subjetivo o socialmente relativo.

El período que denomino **epistemológico** está representado por pensadores como José Rafael Echevarría, Guillermo Rosado Haddock, Eliseo Cruz Vergara, Miguel Badía y Alvaro López. Lo denomino epistemológico porque en su filosofía hay un claro predominio de los problemas del conocimiento, según herencia que

nos legó la modernidad. Inicia este período el fenecido amigo y ex rector de nuestro Recinto de Humacao, Dr. **José Rafael Echevarría** con su importante estudio acerca de Karl Popper. Después de una impecable exposición de esta epistemología, Echevarría procede a hacer la crítica. Rechaza que el criterio de falsabilidad sea el que define la empiricidad de la ciencia, aunque sea un componente de ella. Muestra que en modo alguno Popper reivindica la metafísica, pues la pone en el mismo saco junto a la superstición, el mito y la religión. El libro de Echevarría sobre Popper fue el primero que se escribió en lengua castellana sobre el importante filósofo austriaco. Echevarría se ocupó también del concepto de cultura. La entendió desde la perspectiva del simbolismo, es decir de la creación de signos y símbolos. La actividad simbólica es, pues, la clave para caracterizar al ser humano y la clave para entender el anchuroso mundo de la cultura. El ser humano es creador de símbolos y creador de cultura. El ser humano vive en un mundo biofísico, en un mundo psíquico, y en el tercer mundo que es el de los símbolos y signos, o sea, la cultura.

En su último período el Dr. Echevarría dedica sus estudios a la bioética; rama de la filosofía de reciente fundación y en la que produjo estudios sustanciosos como el dedicado al aborto y luego a la eutanasia. Algunos de estos estudios están aún sin publicar, pero merecerán nuestro estudio por la dedicación con que su autor los investigó y la sabiduría que dejan traslucir.

En la bioética se ha destacado también la Dra **Elena Lugo**, del Recinto de Mayagüez. Sigue un personalismo filosófico aunado a una moral basada en el derecho natural. Es el derecho natural que Antígona reclama frente a los desmanes de Creonte; es la justicia natural de que habla Aristóteles al decir que no es local sino universal; que no es cambiante sino permanente. Con los principios universales de la ética del derecho natural la Dra. Lugo se enfrenta a los problemas bioéticos como el aborto, la eutanasia, etc.

Eliseo Cruz Vergara dedica especial atención al conocimiento histórico tal como se da en la filosofía dialéctica hegeliana. Su

gran contribución es mostrar que la teoría hermenéutica de la comprensión como modo de conocimiento histórico, de la cual hoy tanto se habla, está claramente formulada en Hegel. No menor es su contribución el mostrar que muchos de los que hablan de comprensión y hermenéutica están claramente inspirados en la dialéctica histórica de Hegel. Cruz Vergara aporta también al entendimiento de la filosofía de Carlos Marx no sólo por su vínculo con la dialéctica hegeliana, sino también porque se esfuerza en la necesidad de superar ciertas interpretaciones positivistas del marxismo. Las categorías hegelianas como totalidad significativa necesaria para entender cada época histórica está también presente en el pensamiento de Marx. No se trata, pues, de un materialismo positivista, sino de la necesidad de comprender la sociedad como totalidad orgánica dentro de la cual las distintas esferas sociales deben ser entendidas. Cruz Vergara considera que la posición de Marx es externalista y la de Hegel internalista. Hegel insiste en el pensamiento común como lazo de unión entre los miembros de una sociedad; Marx ve la racionalidad en un sentido polémico o conflictivo, un sentido más fuerte de racionalidad que ve más bien como algo que pertenece al futuro. Cruz Vergara aportó también una tesis importante en el estudio de la filosofía de Hostos, y en especial en su concepto de la historia, al mostrar que también Hostos se sale del positivismo y bebe en la fuente más amplia y profunda de la filosofía de Giambattista Vico. Vico fue también fuente de inspiración de Marx.

Guillermo Rosado Haddock estudia la filosofía del lenguaje y la epistemología de Frege en: *Exposición crítica de la filosofía del lenguaje de G. Frege* (1985). Frege es un autor muy importante en el actual paradigma del lenguaje. La contribución principal de Rosado es la crítica de dicha filosofía. Presenta los lineamientos básicos de la filosofía matemática y del lenguaje de Frege. La obra de Rosado sobresale por la claridad y competencia con que trata una temática difícil de la filosofía formal.

Miguel Badía no sólo es un concienzudo conocedor de la filosofía de David Hume, sino que ha contribuido al estudio y

comprensión de la teoría de la religión en el filósofo escocés. Por lo general la filosofía de la religión de Hume se ha interpretado como un iluminismo sin más. Pero Badía muestra que la cuestión es más complicada y que Hume, aunque ejerce una crítica a la religión popular e incluso a las tradicionales pruebas acerca de la existencia de Dios, sin embargo, conserva algo de ellas reinterpretándolas dentro del espíritu del empirismo. Sin duda dichas pruebas no son concluyentes pero, para Badía, en la filosofía empirista de Hume tienen valor el argumento del designio y de la causalidad, no como prueba concluyente, sino en el espíritu de argumentos probables. Sobre todo, la vida humana tiene su radicación en creencias que aunque no son racionalmente probadas, sin embargo con ellas contamos para nuestra orientación en la vida. La interpretación de Badía difiere de las lecturas tradicionales acerca de Hume y constituye una novedosa contribución a la filosofía de la religión del maestro escocés.

Álvaro López Fernández nos ofrece un estudio epistemológico de Kant, no exento de originalidad. Dos aspectos son fundamentales en la consideración que López hace de Kant. Una es la tesis según la cual para Kant puede darse percepción con independencia de los marcos categoriales del entendimiento. Esta tesis es frecuentemente rechazada o ni siquiera tomada en consideración, pero López arriesga una interpretación dentro de límites de estricta razonabilidad. La otra importante contribución de López es el esfuerzo de interpretar a ciertos aspectos del pensamiento de Kant dentro del giro lingüístico. El “yo pienso” cartesiano, y el yo epistémico kantiano son pensados mediante categorías lingüísticas importadas de la filosofía de John Austin.

El último período, que colinda con el que acabo de describir, es el más reciente y lo denomino tardomoderno. Lo denomino tardomoderno porque sus representantes están de alguna manera ligados a las filosofías o de Nietzsche, o de Heidegger, o de Foucault, o de Derrida. Es decir, a autores que constituyen la base de la modernidad tardía en que vivimos. **Francisco José Ramos** se mueve en el ámbito nietzscheano, y su consideración

de la filosofía como escritura lo relaciona íntimamente con la filosofía de Derrida. Ramos explora la idea de la filosofía como escritura en Platón, Heráclito, Parménides, Nietzsche, etcétera. De hecho la filosofía nace en el punto de ruptura de la oralidad para acceder al lenguaje escrito. Ruptura que se da con Platón; aunque paradójicamente Platón denoste la escritura considerándola simulacro. En cambio, fue Nietzsche quien estuvo consciente del carácter de literatura —o sea de escritura— de la filosofía. Sus tesis filosóficas son con frecuencia experimentos con la escritura. La interpretación que Ramos hace de Nietzsche se mueve en el ámbito esteticista: una celebración de la apariencia en donde el arte que es su expresión nos libera de la severidad de la verdad; esa verdad terrible que es la de la tragedia, pero que sin el arte no podríamos soportar. Es también una contribución de Ramos el haber asimilado los contactos entre la filosofía de Nietzsche y el pensamiento budista. En los fragmentos de Heráclito halla Ramos una escritura fisiológica; en Parménides se trata de una escritura ontológica. Es una obra en gran estilo y sumo cuidado en el arte del decir que es inseparable del pensar.

La danza en el laberinto (meditaciones sobre el arte y la acción humanas) (2004) tiene como eje que estructura la obra una reflexión sobre la experiencia artística que Ramos organiza alrededor de la obra artística de Marcel Duchamp, Paul Klee y Vermeer. La reflexión sobre Vermeer se organiza alrededor de otro eje de esta obra que es la filosofía de Spinoza. Spinoza a su vez es interpretado en una íntima relación con el budismo zen; siendo el budismo el eje central que estructura y da sentido a toda la obra. Hay otro eje de la meditación de Ramos y es la crítica de la sociedad contemporánea que a su vez empata con una socioeconomía del arte. La obra, voluminosa en su tamaño, da espacio para que esta variedad de complejos temas sean tratados a la vez en detalle y dentro de la perspectiva filosófica general que el autor había inaugurado con su primer volumen de esta impresionante obra, *Estética del pensamiento*.

Eduardo Forastieri escribió una importante obra, *El tiempo*

de los signos, en la cual ficciona un diálogo entre los grandes filósofos del lenguaje, semiólogos y lingüistas. Un diálogo que se realiza en los hermosos parajes del Yunque. La intensa erudición semiológica del autor se desplaza por toda la historia para indagar la relación entre el tiempo y los signos. Puesto que lenguaje y mundo muestran de alguna manera una radical unidad, entonces el tiempo de los signos es el tiempo del mundo. Pero tanto el mundo como los signos están sujetos al devenir. La palabra está referida al ser, pero el ser es tiempo. Lenguaje y realidad se penetran mutuamente, como en el *logos* de Heráclito.

Carlos Gil deconstruye algunos de los discursos del pensamiento político, especialmente del independentista. Acorde con cierto tono posmoderno fustiga la fe en la utopía como una creencia moderna que ha venido a menos con el fracaso del socialismo. Se le ha cuestionado su unilateralidad al hacer sólo la deconstrucción de autores soberanistas, sin incluir a otros en la variada producción filosófica y política puertorriqueña.

Rafael Aragunde estudia las reformas universitarias que se han hecho en el sistema público. Se muestra escéptico con los procesos de reforma y aboga por la necesidad de una base epistemológica para cualquier transformación del currículo universitario. Nos habla de una epistemología democratizante que supere el espíritu autoritario de los marcos epistémicos anteriores. Aragunde estudió también importantes aspectos filosóficos y políticos del pensamiento de Hostos. Destaca la voluntad de diálogo racional que animó a Hostos en sus actividades políticas; voluntad de diálogo racional que todavía hoy podemos emular, frente al fanatismo con el cual solemos discutir políticamente.

Roberto Gutiérrez publica en 1992 *Hostos y su filosofía moral*. La ética es el eje de la filosofía de Hostos. Gutiérrez muestra las muchas inspiraciones que recibió el filósofo boricua como el estoicismo, el kantismo, el krausismo y el positivismo.

También en 1992 publica **Irma Rivera Nieves** su estudio *El tema de la mujer en el pensamiento social de Hostos*. Obra en la cual contextualiza el texto hostosiano sobre la mujer en su filosofía

social y señala la importancia que él le concede. Se trata de una presentación y evaluación muy razonable del pensar hostosiano en defensa de los derechos de la mujer.

En 1996 publica **Ángel Villarini** *El currículo orientado al desarrollo humano integral*. Expone los principios filosóficos que guían la educación orientada al desarrollo del pensamiento. Se trata de una filosofía educativa humanista y hermenéutica que el autor ha venido propagando en las últimas tres décadas en Puerto Rico y el Caribe. Su escrito *Principios para la integración del currículo* (1986) sirvió de guía para la reforma educativa de esa década. Y numerosos otros trabajos epistemológicos y axiológicos han salido a la luz pública sirviendo de guía a la formación de maestros de todos los niveles del sistema educacional de Puerto Rico.

En 1998 se publican las ponencias de la Sociedad Puertorriqueña de Filosofía que se realizaron en conmemoración del sesquicentenario del nacimiento de Nietzsche: *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*, cuyo editor fue Manfred Kerkhoff. De Ludwig Schajowicz se presenta un ensayo de honor. También participaron: Walter Murray Cestero, Francisco José Ramos, Oscar Dávila, Rafael Aragunde, Edward Rosa y Carlos Rojas. Kerkhoff hace un recuento de la trayectoria del grupo nietzscheano de Cayey; y Edward Rosa reseña una serie de publicaciones puertorriqueñas sobre la filosofía de Nietzsche.

Rubén Soto es profesor en la Universidad de Puerto Rico en Humacao; ha escrito varios libros en los cuales hace contribuciones importantes al estudio de la kairológica. El kairós es el momento oportuno. Soto encuentra un filón kairológico decisivo en el pensamiento de Arcesilao; director de la Academia Media, quien da una definición kairológica de la filosofía. La filosofía es saber el kairós de cada cosa. Del momento oportuno de utilizar la palabra; del momento oportuno de actuar, etc. Soto descubre también un filón kairológico en Plotino. Pero entre Platón y Plotino median las intuiciones kairológicas de los neopitagóricos mencionados por Proclo, y que Soto pone en evidencia: Numenio de Apamea y Porfirio. La figura de Baltasar Gracián ha llamado

poderosamente la atención de Soto, y le ha dedicado su tesis doctoral, destacando el aspecto kairológico de su pensamiento.

Héctor J. Huyke publica en 2001 *El antiprofesor*. Este libro es una severa crítica a la forma habitual como él piensa que se practica la educación universitaria. El autor se apoya en la teoría educativa de Paulo Freire y, sobre todo, en la obra filosófica de Michel Foucault. En especial utiliza la relación entre discurso y poder para aplicarlo a la situación del salón de clase. También toma muy en cuenta el diálogo socrático como auténtica práctica pedagógica.

Luis Ramírez ha estudiado la obra del filósofo estadounidense Charles Sanders Peirce, en especial su gramática especulativa siguiendo un orden cronológico de investigación de este tema central. Las ideas de Peirce, especialmente la idea de la ilimitación de la interpretación, se han utilizado para un posmodernismo que defendería que no hay más realidad que la del lenguaje. Pero Ramírez muestra el fundamental apoyo de Peirce en la filosofía escolástica del realismo de los universales. Las leyes científicas no son juegos de signos, sino que refieren a lo universal que se da en la realidad misma de las cosas. Hay verdad porque hay *adequatio intellectus at rem*.

En 2000 se publica la *Bibliografía de la filosofía en Puerto Rico* por Dr. Antonio Mansilla y Carlos Rojas; lo cual completa el panorama de lo que se ha escrito y publicado en Puerto Rico en el área de la filosofía desde 1875 hasta 1995. Se muestra la riqueza y variedad de la temática filosófica estudiada en Puerto Rico y la posibilidad de múltiples estudios para su mejor conocimiento y valoración.

La presencia de la filosofía latinoamericana en Puerto Rico se hace notar en autores como **José Ferrer Canales**, recientemente fallecido. Ferrer Canales estudió la gran figura del filósofo cubano Enrique José Varona y la del inspirado pensador y patriota José Martí. Otros pensadores latinoamericanos de los cuales se ocupó fueron: Bolívar, Juan Marinello, Pedro Henríquez Ureña, Ramón Emeterio Betances, Domingo Marrero, Pedro Albizu Campos,

y el puertorriqueño universal, E. M. De Hostos. Ferrer Canales destaca la igualdad y fraternidad humanas, por encima de razas, etnias y diferencias sociales. El negro no es inferior a ningún ser humano. Asimismo, defendió los derechos de la mujer, y destacó la obra de puertorriqueñas célebres como Margot Arce de Vázquez, Carmen Alvarado, etc.

Luis Rivera Pagán contribuye con su importante obra *Evangelización y violencia* (1992). Reflexiona críticamente sobre la conquista de América mostrando las raíces aristotélicas de los prejuicios españoles con respecto a nuestros antepasados. Muestra también la unión indisoluble de la espada del conquistador con la cruz de los frailes en la tarea de la conquista. “Tras la cruz evangelizadora se oculta, no muy velada, la espada conquistadora”. Rivera Pagán resalta también la actividad liberacionista, excepcional, de Fray Bartolomé de las Casas como de Montesinos, y los escritos de Vitoria en franca crítica a la ideología conquistadora.

Samuel Silva Gotay estudió el *Pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. La religión no siempre es alienante; por ello el marxismo debe replantear los problemas de la sociología de la religión. El cristianismo puede ser revolucionario, y no un mero opio. La teología y filosofía de la liberación han insistido en la dimensión crítica y utópica de la religión. Con la crisis del capitalismo, el cristianismo puede seguir vivo en un mundo socialista si retoma la auténtica tradición bíblica de compromiso con los oprimidos. El protestantismo y el catolicismo, en su desarrollo en Puerto Rico, también han sido estudiados por Silva Gotay mostrando en ambos casos la imbricación con la política. *Protestantismo y política en Puerto Rico* (1997), y *Catolicismo y política en Puerto Rico* (2005).

La filosofía ha estado, pues, presente en la cultura puertorriqueña. Cada uno de los filósofos considerados ha hecho aportaciones importantes a la cultura nacional y a la filosofía continental. La filosofía ha dado a la cultura al puertorriqueño más universal, Don Eugenio María de Hostos; quien aún continúa convocando

los espíritus a la lucha, al esfuerzo dialógico y a la autodeterminación; ese poder de convocatoria muestra la magnitud de su obra cultural y política que aún irradia en los inicios del siglo XXI. Las ideas filosóficas de muchos de nuestros pensadores también han irradiado en otras áreas de la cultura; como lo muestran los casos del positivismo naturalista, el existencialismo, el marxismo, la fenomenología, etc. Tema éste que no he abordado, pero que bien puede ser motivo de diversas investigaciones.

La forma como he estudiado los filósofos puertorriqueños no es la única manera de hacerlo; he indagado las obras en la individualidad de su expresión, como es común hacerlo en la historia de la filosofía. Pero otras perspectivas son igualmente posibles. Por ejemplo, la filosofía en el modo institucional de darse, por ejemplo en las universidades, o en las relaciones con otras ramas del saber y la cultura. Sobre todo, cada una de las ramas del saber filosófico pueden investigarse separadamente. Hay material suficiente para estudiar la estética filosófica en su manifestación puertorriqueña; y lo mismo puede decirse de la ética, la ontología o la epistemología. Yo mismo he emprendido la tarea de estudiar la filosofía de la educación tal como se ha producido en Puerto Rico en los últimos cien años. Las nuevas generaciones tienen el ímpetu necesario para continuar creando tanto en la filosofía como en la investigación histórica acerca del desarrollo filosófico puertorriqueño.

Referencias

- Aragunde, Rafael. 1995. *De lo universitario y de la Universidad de Puerto Rico*. Hato Rey, PR: Publicaciones Puertorriqueñas.
- _____. 1998. *Hostos ideólogo inofensivo y moralista problemático*. Hato Rey, PR: Publicaciones Puertorriqueñas.
- Arrillaga Torréns, Rafael. 1978. *La filosofía griega: Introducción al pensamiento moderno*. Madrid: Revista de Occidente.
- _____. 1979. *Kant y el idealismo trascendental*. Madrid: Revista de Occidente.
- _____. 1982. *Introducción a los problemas de la historia*. Madrid:

- Alianza Editorial.
- _____. 1987. *La naturaleza del conocer*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 1989. *Dialéctica y marxismo. Utopía y realidad en el mundo occidental*. San Juan, PR: Cultural Puertorriqueña.
- Badía, Miguel. 1997. *La reflexión de David Hume en torno a la religión*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Canales, Nemesio. 1991. *Meditaciones acres*. Editado por Servando Montaña. San Juan, PR: Ediciones Coquí.
- Corchado Juarbe, Manuel. 1976. *Obras*. San Juan, PR: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Cruz Vergara, Eliseo. 1997. *La concepción del conocimiento histórico en Hegel*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Echevarría, José Rafael. 1970. *El criterio de falsabilidad en la epistemología de Karl Popper*. Madrid: Guillermo del Toro Editor.
- Fernández Méndez, Eugenio. 1970. *Identidad y cultura*. San Juan, PR: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- _____. 1974. *Salvador Brau y su tiempo*. San Juan, PR: Ediciones Cemí.
- _____. *Antología del pensamiento político puertorriqueño*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico. 2 vols.
- _____. 1995. *Historia cultural de Puerto Rico*. San Juan, PR: Ediciones Cemí.
- Ferrer Canales, José. 1973. *Imagen de Varona*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- _____. 1991. *Martí y Hostos*. Río Piedras, PR: Instituto de Estudios Hostosianos/Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- _____. 1990. *Asteriscos*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Forastieri, Eduardo. 1992. *El tiempo de los signos*. Madrid: Orígenes.
- Fránquiz, José Antonio. 1992. *Ensayos*. Introducción y compilación de Narciso Vilaró. Ponce, PR: Casa Paoli, 4 vols.
- Gil, Carlos. 1987. *Ensayos críticos. Apuntes para una filosofía crítica puertorriqueña*. Editorial El Múcaro.
- _____. 1994. *El orden del tiempo*. Río Piedras, PR: Ediciones

Posdata.

- González, José Emilio. 1989. *Vivir a Hostos. Ensayos*. Río Piedras, PR: Instituto de Estudios Hostosianos, Comité del Sesquicentenario.
- Gutiérrez, Roberto. 1992. *Hostos y su filosofía moral*. Ediciones Sociedad Histórica de Lajas.
- Hostos, Eugenio María (de). 1969. *Ensayos didácticos II. Tratado de lógica. Obras completas*, Tomo XIX. San Juan: Coquí. Edición conmemorativa del Gobierno de Puerto Rico, 1839-1969.
- _____. *Moral social*. 1965. Prólogo de Eugenio Fernández Méndez. Madrid: Ediciones Archipiélago.
- _____. 2000. *Tratado de moral. Edición crítica*. Estudio introductorio de Carlos Rojas Osorio. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico/Instituto de Estudios Hostosianos.
- Huyke, Héctor. 2001. *El antiprofesor*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Kerkhoff, Manfred, ed. 1997. *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- _____, ed. 2002. "Semiótica y hermenéutica." *La Torre. Revista de la Universidad de Puerto Rico* 27.
- Lázaro, José M. 1967. *Iniciación al estudio del conocimiento*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- López Fernández, Alvaro. 1998. *Conciencia y juicio en Kant*. Río Piedras, PR: Decanato de Estudios Graduados e Investigación, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.
- Lugo, Elena. 1981. *Filosofía de la psicología*. Mayagüez, PR: Librería Editorial San Agustín.
- _____. 1984. *Ética médica*. Mayagüez, PR: Librería Universal.
- _____. 1985. *Ética profesional para la ingeniería*. Mayagüez, PR: Librería Universal.
- _____, Carl Mitcham, Margarita Peña y Jim Ward, eds. 1990. *El nuevo mundo de la filosofía y la tecnología*. University Park, PA: STS Press.
- Mansilla, Antonio y Carlos Rojas Osorio. 2000. *Bibliografía de la filosofía en Puerto Rico*. San Juan, PR: Isla Negra Editores.
- Marrero, Domingo. 1970. *El centauro. Persona y pensamiento de Ortega*

- y *Gasset*. Santurce, PR: Imprenta Soltero.
- Matos Bernier, Félix. 1894. *Pedazos de roca*. Ponce, PR: Imprenta Libertad.
- Mojica, Aguedo. 1983. *La luminosa entrega*. Río Piedras, PR: Ediciones Huracán.
- Pérez Marchand, Monelisa. 1945. *Dos etapas del pensamiento mexicano en el siglo XVIII a través de los papeles de la Inquisición*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Ramírez, Luis. 2002. *Gramática especulativa en Charles Sanders Peirce*. Roma: Universidad Gregoriana.
- Ramos, Francisco José, ed. 1994. *Hacer: pensar*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- _____. 1998. *Estética del pensamiento. El drama de la escritura filosófica*. Madrid: Espiral Hispanoamérica.
- _____ e Irma Rivera Nieves, eds. 2002. *Foucault. La historia de la locura como historia de la razón*. Ediciones Posdata/Sociedad Puertorriqueña de Filosofía.
- _____. 2004. *La estética del pensamiento II. La danza en el laberinto*. Madrid/San Juan: Editorial Fundamentos/ Editorial Tal Cual.
- Ramos Mattei, Carlos. 1998. *Apuntes sobre el tema de los valores*. San Juan, PR: Ediciones Puertorriqueñas.
- Rivera, José. 1996. *El pensamiento de Luis Muñoz Marín*. San Juan, PR: Fundación Luis Muñoz Marín.
- _____. 1998. *Meditaciones muñocistas*. San Juan, PR: Fundación Luis Muñoz Marín.
- _____. 2002. *Acerca del bien y del mal. Ensayos éticos*.
- Rivera Nieves, Irma. 1992. *El tema de la mujer en el pensamiento social de Hostos*. Río Piedras, PR: Instituto de Estudios Hostosianos.
- Rivera Pagán, Luis. 1992. *Evangelización y violencia. La conquista de América*. San Juan, PR: Editorial Cemí.
- Rojas Osorio, Carlos. 1988. *Hostos: apreciación filosófica*. San Juan, PR: Instituto de Cultura Puertorriqueña /Universidad de Puerto Rico en Humacao.
- _____. 2002. *Pensamiento filosófico puertorriqueño*. San Juan, PR: Isla Negra Editores.
- Rosado Haddock, Guillermo. 1985. *Exposición crítica de la filosofía de*

- G. Frege. San Juan/ Santo Domingo.
- Sánchez, Juan José, ed. 1997. *El ser humano desde la perspectiva filosófica*. San Juan, PR: Publicaciones Puertorriqueñas.
- Santos y Vargas, Leonides. 1992. *Crítica filosófica de la Educación*. Río Piedras, PR: Recinto de Ciencias Médicas, Universidad de Puerto Rico.
- Silva Gotay, Samuel. 1981. *El pensamiento cristiano-revolucionario en América Latina y el Caribe*. Salamanca: Sígueme.
- _____. 1997. *Protestantismo y política en Puerto Rico*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- _____. 2005. *Catolicismo y política en Puerto Rico*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Soto, Juan Bautista. 1912. *Filosofía de la historia*. Mayagüez, PR: Imprenta Americana.
- _____. 1928. *Interpretaciones filosóficas*. San Juan, PR: Tipografía La Democracia.
- _____. 1937. *La tragedia del pensamiento*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Soto Rubén. 1995. *Consideraciones tempestivas acerca de la Celestina y la Hora de todos y la Fortuna con seso*. Bayamón, PR: Ediciones Glael.
- _____. 1998. *Arcesilao, filósofo kairológico*. Bayamón, PR: Ediciones Glael.
- _____. 1999. *Ensayos sobre filosofía arcesiliana*. Bayamón, PR: Ediciones Glael.
- _____. 1999. *De Parménides a Demonacte: Hilos de una urdimbre textual para una nueva historia de la filosofía*. Bayamón, PR: Ediciones Glael.
- _____. 2001. *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino. El Kairós como momentum de la procesión plotiniana*. Humacao, PR: Casa Roig, Universidad de Puerto Rico.
- _____. 2003. *Kairo-teo-ontología en algunos pensadores grecorromanos*. Bayamón, PR: Ediciones Glael.
- _____. 2005. *Ocasión y Fortuna en Baltasar Gracián*. Bayamón, PR: Ediciones Glael.
- Tapia y Rivera, Alejandro. 1968. *Conferencias sobre estética y literatura*.

- Prólogo de José Antonio Fránquiz. Barcelona: Ediciones Rumbos.
- Tollinchi, Esteban. 1970. *Demonio, arte y conciencia, Doktor Faustus de Thomas Mann*. Montevideo: Arca.
- _____. 1978. *Las visiones de Thomas Mann*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- _____. 1978. *La ontología de Unamuno*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- _____. 1978. *La conciencia proustiana*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- _____. 1981. *Arte y sensibilidad*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- _____. 1989. *Romanticismo y modernidad. Ideas fundamentales del siglo XIX*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- _____. 1998. *La metamorfosis de Roma*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- _____. 2004. *Quod pulchritudo? La estética modernista, 1870-1945*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Trío, Isabel. 1988. *La libertad en Xavier Zubiri*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Villarini, Ángel. 1988. *Principios para la integración del currículo*. Hato Rey: Departamento de Educación.
- _____. 1991. *Manual para la enseñanza de destrezas de pensamiento*. Hato Rey: Departamento de Educación.
- _____. 1996. *El currículo orientado hacia el desarrollo humano integral*. Río Piedras: Biblioteca del Pensamiento Crítico.
- _____. 2004. *Conciencia moral y educación ética*. Río Piedras: Biblioteca del Pensamiento Crítico.

ENGENDRANDO HISTORIA: UNA POÉTICA DEL 'KALA PANI' EN *THE SWINGING BRIDGE* DE RAMABAI ESPINET

Brinda J. Mehta

ABSTRACT

In her debut novel *The Swinging Bridge*, the Indo-Trinidadian writer Ramabai Espinet commemorates the maternal routes/roots of Indo-Caribbean history by establishing the subjectivity of widows and adolescent girls from India who crossed the 'kala pani' or black waters of the Atlantic in search of new beginnings. Impacted by the multiple displacements of race, class, gender, identity, tradition and nationhood, the narrator unravels the marginalized presence of Indo-Caribbeans in Trinidad and Canada through the trope of a memorialized 'kala pani' poetics. This study asserts that the poetics of the 'kala pani' accomplishes two important objectives. It converts the pariah status of widowhood in India into the transnational mobility of migration, while providing the protagonist with the necessary coming of age script to uncover the fragmented and dispersed genealogy of a maternal history. The novel problematizes the feminist scope of Indo-Caribbean history located in the interstitial spaces between colonialism, Indo-Caribbean/Afro-Caribbean nationalism, and postmodern transnationalism through a woman-centered 'kala pani' poetics as the site of historical preservation, cultural meditation, and feminist contestation.

Keywords: Indo-Caribbean, kala pani poetics, exile/migration, identity, gender, mother history

RESUMEN

En su primera novela *The Swinging Bridge*, la escritora indo-trinidense Ramabai Espinet conmemora las rutas y raíces maternas de la historia indocaribeña, explorando la subjetividad de viudas y niñas adolescentes de la India que cruzaron el 'kala pani' o las negras aguas del Atlántico en busca de nuevos

comienzos. La narradora desenvuelve la presencia marginal de las indocaribeñas en Trinidad y Canadá, marcada por múltiples desplazamientos de raza, clase, género, identidad, tradición y nacionalidad, a través del tropo de una poética 'kala pani' sostenida por la memoria. Este estudio plantea que la poética de 'kala pani' logra cumplir dos importantes objetivos: por un lado, transforma el estatus de paria de las viudas en la India mediante una movilidad migratoria transnacional; por el otro, provee a la protagonista con una narrativa de iniciación necesaria para descubrir la genealogía fragmentada y dispersa de una historia materna. La novela problematiza el alcance feminista de la historia indocaribeña, localizada en los espacios intersticiales del colonialismo, el nacionalismo indo y afrocaribeño, y el transnacionalismo posmoderno, a través de una poética 'kala pani', centrada en la mujer como el lugar específico de preservación histórica, de mediación cultural y de respuesta feminista.

Palabras clave: Indocaribeño, poética del kala pani, exilio/migración, identidad, género, historia madre

RÉSUMÉ

Dans son premier roman *The Swinging Bridge*, l'écrivaine indo-trinidadienne, Ramabai Espinet, commémore les routes et les racines maternelles de l'histoire indo-caribéenne, en établissant la subjectivité des veuves et des adolescentes de l'Inde qui ont traversé le « kala pani », les eaux noires de l'Atlantique, à la recherche d'avenirs nouveaux. La narratrice dévoile la présence marginalisée des Indo-caribéennes à Trinidad et au Canada, marquée par de nombreux déplacements de race, classe, genre, identité, tradition et nationalité, à travers le trope d'une poétique « kala pani » soutenue par la mémoire. Ce travail propose que la poétique « kala pani » réussit à atteindre deux objectifs: d'un côté, elle transforme le statut de paria les veuves indiennes en une mobilité migratoire transnationale et de l'autre, elle fournit à la protagoniste le récit d'initiation nécessaire à découvrir la généalogie fragmentée et dispersée d'une histoire maternelle. Le roman remet en question la portée féministe de l'histoire caribéenne, localisée dans les interstices du colonialisme, le nationalisme indo et afro caribéen et le transnationalisme postmoderne, à travers une poétique « kala pani », centrée sur

la femme en tant que lieu privilégié de préservation historique, de médiation culturelle et de réponse féministe.

Mots-clés: Indo-caribéen, la poétique kala pani, exil/migration, identité, genre, histoire maternelle

Received: 3 November 2005. Revision received: 14 February 2006. Accepted: 15 February 2006.

Ramabai Espinet, importante autora indotrinidense, ha contribuido en el campo de la literatura indocaribeña en géneros como poesía, cuento corto, crítica literaria, *performance* y, más recientemente, en la novela. Al enfocarse en la experiencia de las indocaribeñas desposeídas y marginadas, la obra de Espinet da voz a la *Otredad*, representada por mujeres inmigrantes, viudas, muchachas jóvenes, trabajadoras sexuales, mediante la exploración de temas como la inmigración, el trabajo forzado, la marginalidad de género, la invisibilidad social, el abuso doméstico y la inviolabilidad patriarcal de las comunidades indocaribeñas. Pertenece a un importante grupo de mujeres escritoras como Lakshmi Persaud (Trinidad), Narmala Shewcharan (Guyana), Arlette Minatchy-Bogat (Guadeloupe), Leelawattee Manoo-Rahming (Trinidad), Shani Mootoo (Trinidad), entre otras, quienes están tratando de articular una voz femenina indocaribeña y distintiva en la literatura del Caribe, que no esté mediada por las representaciones masculinas y afrocéntricas. En consecuencia, estas autoinscripciones creativas en la escritura han sido cruciales para subvertir el doble desplazamiento que estas mujeres han sufrido; desplazamientos que han minimizado su capacidad para poder comprometerse, con efectividad, en temas como la construcción de nación, raza, diferencia, identidad y autoridad cultural. La escasez de crítica académica adecuada sobre estas escritoras, ha llevado más allá el nivel de su invisibilidad, de manera que se ha vuelto aceptable investigar sobre cuestiones de posmodernidad o poscolonialidad caribeña haciendo mínima (o ninguna) referencia a la experiencia india de las escritoras.

Hasta los años ochenta, la representación de la mujer indocaribeña en la escritura estuvo reservada a escritores y críticos como V. S Naipaul, Sam Selvon, Shiva Naipaul, quienes inscribían a sus personajes femeninos en un pasado mitologizado, que funcionaba de manera diferente a la dinámica y las realidades siempre cambiantes del presente caribeño. La única función de estos personajes en novelas como *A House for Mister Biswas*, era aumentar el prestigio del héroe, en su papel de hermanas inmaduras, esposas serviciales y madres adorables. La necesidad de proveer imágenes más precisas y complejas de la mujer, ha sido la mayor preocupación de las escritoras indocaribeñas, quienes han hecho resucitar a las mujeres de las trampas de los mitos ritualizados y de la abstracción, al re-presentarlas de acuerdo a su subjetividad individualizada en la literatura.

Los escritos de Ramabai Espinet inscriben las negociaciones de esa subjetividad femenina indocaribeña y la identidad del exilio, dentro de una tradición de escritura poscolonial en Norteamérica y Trinidad, estableciendo una importante *poética feminista* de representación literaria y cultural en la literatura del Caribe. Su primera novela, *The Swinging Bridge*, consolida sus preocupaciones por la agencia política e histórica de la mujer indocaribeña, a través de una narrativa apremiante que mueve al lector una y otra vez entre la India, Trinidad, Toronto y Montreal. La novela es narrada por Mona Singh, una estudiante becada de la universidad de Montreal e investigadora de *Films Canadiana*, una compañía independiente, especializada en películas sobre la inmigración a Canadá. La familia de Mona se muda a Canadá en los años sesenta, después de la independencia de Trinidad, debido a la discriminación creciente contra los indios durante el gobierno del Dr. Héctor James (de *Doctah*).¹ Los sufrimientos experimentados por la familia de la narradora como inmigrantes indocaribeños en Canadá, parecen *reflejar* su marginalización como indios en las zonas rurales de Trinidad, obligando a Mona a desarrollar una coraza de protección para autopreservarse en sus relaciones personales. Sin embargo, ella no está preparada en

absoluto para las devastadoras noticias de la inminente muerte de SIDA de su querido hermano, hecho que provoca una crisis familiar de grandes proporciones. No obstante, la tragedia de Kello empieza mucho antes, cuando se ve obligado a abandonar Trinidad a una edad muy temprana, para escapar de los furiosos ataques de violencia diarios inflingidos por su padre, una violencia que refleja, a la vez, la sumisión social del hombre y sus sueños frustrados.

“La gran revuelta” de diciembre de 1958, se convierte en el catalizador para la dispersión económica de la familia, cuando la tierra del abuelo debe ser hipotecada para pagar las deudas del padre en Trinidad. Más tarde, esta situación provoca la dispersión social en Canadá, como resultado de la inmigración y de la falta de habilidad para asimilarse exitosamente a un estilo de vida extraño. La pena deviene la clave de un flujo de memorias personales, cuando Mona empieza a recordar detalles íntimos de la vida familiar, que habían estado reprimidos bajo la superficie de la migración. Esas recopilaciones se intensifican más aún cuando su hermano Kello, como último deseo, le pide a su hermana que viaje a Trinidad para comprar nuevamente la tierra ancestral. Los pensamientos acerca del inminente viaje de vuelta al ‘hogar’, y el viaje que de hecho Mona realiza hacia atrás en el tiempo, la conectarán, espiritualmente, con su madre ancestral, en su intento por establecer un sentido de historicidad. La vida de su propia ancestral había sido afectada, también, por una serie de *dislocaciones*, cuando ella se vio forzada a escapar de un matrimonio no deseado con un hombre viejo y de una viudez temprana. Los viajes de la memoria de la narradora tejen una trama narrativa complicada, en tanto que Mona intenta juntar los fragmentos de su herencia familiar, al mismo tiempo que trata de reconciliar *los pasados múltiples* de su identidad indocaribeña.

The Swinging Bridge, por lo tanto, hace la crónica de múltiples exilios que forman parte de la experiencia en el Caribe y en Norteamérica, a través de las “trayectorias de exilio” de la bisabuela ancestral y de Mona, la protagonista. La novela conmemora las

“raíces/rutas”² maternas de la historia indocaribeña, al establecer la subjetividad de viudas y jóvenes mujeres de la India que cruzaron en barcos el “kala pani”, o las *negras aguas* del Atlántico, en busca de un nuevo comienzo en Trinidad, y la inmigrante bisnieta que se *embarca* en una búsqueda existencial de su propio yo en Canadá. Impactada por los múltiples desplazamientos de raza, clase, género, identidad, tradición y pertenencia nacional, la narradora desenreda “la liminalidad representacional” de lo indocaribeño en Trinidad y Canadá, a través del panorama de la memoria para “confrontar no solamente su propio pasado, sino también los secretos de una tortuosa historia familiar que empezó en el continente indio casi dos siglos atrás”, tal como se lee en la tapa del libro (Espinet 2004).³ Este estudio afirma que la *poética del kala pani* cumple dos importantes objetivos. Otorga al estatus de paria de la viudez en la India una movilidad migratoria transnacional, al mismo tiempo que provee a la bisnieta Mona con el necesario *Bildungsroman* —novela de iniciación— para develar la genealogía fragmentada y dispersa de una “historia madre”.

La historia maternal crea puntos de suspensión entre Europa, India, Canadá y el Caribe, mientras que desestabiliza las estructuras heteropatriarcales del legado colonial y del nacionalismo indocaribeño, un nacionalismo fundado en los lazos de fraternidad —*jahajibhai*—, establecido en los barcos que traían principalmente a hombres con contratos de trabajo forzado, así como en los ideales de feminidad hinducéntricos. La novela problematiza la visión feminista de la historia indocaribeña, localizada en el espacio intersticial entre el colonialismo, el nacionalismo indo/afrocaribeño y el transnacionalismo posmoderno, mediante una *epistemología de la caña*, como la articulada por Espinet (1989:1-11). Esta epistemología representa una poética *kala pani* persistente, que expone el proyecto imperialista del trabajo forzado indio en Trinidad, a través de la indigenización creativa del país en “Chinidad” o la tierra del azúcar (Espinet 2004:3),⁴ a la vez que revisa las omisiones nacionalistas de género y problematiza las afiliaciones a la “tierra natal”. Irónicamente, el régimen de

trabajo forzado (1838-1917)⁵ provee una cartografía de origen para las viudas y para las niñas adolescentes, quienes engendran la historia indocaribeña a través de un “trabajo de reinención y ruptura retrospectivo” (Espinet 2004:303), en donde la memoria se convierte en un acto conmemorativo de preservación histórica, de mediación cultural y de respuesta feminista.

Para apreciar esta visión revolucionaria, es importante considerar la posición de las viudas en India durante el siglo XIX y comienzo del siglo XX. Tradicionalmente, la viudez se consideraba la peor calamidad de la mujer hindú, ya que se volvía invisible sin la presencia del esposo. El deceso del marido producía en ella una especie de muerte moral, del espíritu y en algunos casos, hasta la muerte física, ya que la viudez constituía una categoría social inaceptable porque no sostenía, de manera activa, el *pati vrata* o “ideal de la adoración del esposo”, prescrito por los códigos brahmánicos de moralidad y de constitución social (Mehta 2004:40). Ya para 1896, la feminista india Pandita Ramabai, denunciaba las prescripciones negativas del hinduismo para las viudas, quienes, cuando se les permitía vivir, estaban sujetas a los peores abusos como hambre, ostracismo social, desposesión material, e incluso a la violación física, como castigo por haber “sobrevivido” a sus maridos. Tal como Pandita Ramabai señala: “[Para la divulgación de] [l]os soportes del hinduismo y los fundamentos del aprendizaje sagrado...donde filosofías sublimes son diariamente enseñadas y seguidas devotamente, hay miles de predicadores y hombres fungen como guías espirituales de nuestra gente. Ellos niegan y oprimen a las viudas, envían cientos de emisarios para buscar a las jóvenes viudas, las traen a las ciudades sagradas...y las asaltan en su virtud... Miles de jóvenes viudas...están sufriendo una miseria no dicha...pero ningún filósofo o Mahatma ha venido a tomar su causa y a ayudarlas... Hay muchos hechos duros y amargos que debemos aceptar y sentir” (Chakravarti 1990:75-76). La novela confirma esta situación opresiva: “Líneas de mujeres, con los velos sobre sus cabezas, buscando refugio bajo el brillo de Shiva en la ciudad sagrada de Benares...Sus cargas, sus tragedias, sus

razones de estar allí, yacen profundamente dentro de las telas que las cubren. Ellas son principalmente *rands*, viudas que han escapado de la pira funeraria por medio de las leyes que prohíben el *sati*. Sin maridos que las sostengan, muchas de ellas enfrentan la destitución. Aquellas que no han dado hijos en nacimiento son particularmente vulnerables de ser abandonadas por sus parientes políticos” (Espinet 2004:3).

La viudez refleja la devaluación final de la mujer hindú, quien se convierte en víctima de tabúes sociales y de presiones psicológicas invisibles por parte de los miembros de su familia. Estos abusos estaban justificados debido a la creencia de que una viuda pierde su valor de “reventa”, dentro de una economía patriarcal de intercambio, como si ella hubiera sido “contaminada” por un matrimonio previo, en el cual comprometió su virginidad y la exigencia de pureza brahmánica. Estos valores puristas se encuentran codificados dentro del contrato patriarcal del “macho guardián”, que confina a las mujeres hindúes a un “protectorado sexual”, regulado por una moral obsesiva de control del padre, del hijo o del marido, en su intento por salvaguardar la “integridad” del hogar hindú. La violación del contrato patriarcal en forma de viudez, es equiparable a un acto de criminalidad, ya que desplaza la centralidad del patriarca por medio de su muerte, y debido a la incapacidad de su pareja para haber tenido un heredero masculino, la mujer carga la responsabilidad completa por esta “falla”. En consecuencia, mientras que la viudez produce una liberación de la mujer con respecto al “contrato social”, también la traiciona, al hacerla vulnerable a la “condena social”. La novela refiere la deshumanización de las viudas brahmanes, estas “mujeres como Gainer Beharry, como Baboonie” (174), cuyo estatus civil como solteras, como mujeres sin ataduras, les confiere, a la vez, el estigma moral de la prostitución, en ausencia de la pareja masculina. Como la narradora lo indica: “En un libro acerca de las conversiones cristianas en India yo vi que *rand* significa viuda, pero también ramera” (175).

El vínculo automático de las viudas con las trabajadoras

sexuales revela la inaceptabilidad de estas mujeres nuevamente “solteras”, dentro de la normativa de los códigos morales hindúes, precisamente en donde ellas resistían las categorizaciones sociales explícitas, en desafío a los Brahmanes puristas y a los ideales femeninos victorianos-cristianos coloniales de virginidad, fidelidad y pasividad sexual. Estas categorías estaban basadas en especificaciones culturales y religiosas para la mujer hindú, que fueron validadas rápidamente como verdades culturales de la fe hindú. Estas “ficciones culturales” fueron incorporadas dentro de los textos religiosos para plantear una mística femenina hindú ritualizada, “deificando” las virtudes de la mujer ideal. Como objetos de construcciones de género elitistas y brahmánicas, que reflejaban “nociones internalizadas de una edad dorada de los hindúes y de cualidades mentales y espirituales elevadas de las mujeres Védicas” (Chakravarty 1990:60), las mujeres hindúes fueron limitadas a roles confinados socialmente, que estaban fijados y bien definidos en la subordinación al hombre, eliminando cualquier posibilidad de transgresión espacial o la “errancia cultural”.

Es interesante, por lo tanto, considerar cómo la figura de la viuda transforma su marginalidad social en una historicidad personalizada, donde ella se embarca en un viaje trasatlántico solitario, en busca de redefinición y de visibilidad subjetiva. Su “borramiento” de los registros matrimoniales hindúes, donde se convierte en “nulo” su estatus de viuda, testifica aún más la pérdida de identidad producida por su actual estatus de “no humana”, en tanto a “mujer sin marido”. La niña Gainer y la *rand* (viuda), se dan la mano en su común ausencia de derechos como mujeres solteras, representando agentes históricos no convencionales, que subvierten la preeminencia biológica madre/esposa en las versiones nacionalistas de la historia. La pureza del ideal maternal de autosacrificio, como la verdadera base de la ética nacionalista, se transforma en una “maternidad indeterminada” y alternativa, en tanto que las nuevas historias centradas en mujeres emergen de una lectura feminista del *kala pali*. La novela forja lazos de

solidaridad entre viudas y niñas adolescentes, para demostrar cómo ambos grupos han sido socialmente desheredados por las violaciones de género patriarcales, que asocian viudez y deserción de un matrimonio no deseado con una violación contra las expectativas normativas de respetabilidad. El rechazo de Gainder a casarse con “un hombre mucho más viejo, un hacedor de viudas con dos niños crecidos”, (Espinete 2004:247) complementa el rechazo de la viuda por su abyección social en India, uniendo a las mujeres en un “acto de contracultura”, de conducta no conformista, como el mismo espíritu detrás de las negociaciones de las mujeres del *kala pani*. Es interesante notar que, mientras un anciano hindú, un posible “hacedor de viudas”, continúa teniendo un valor de mercado que sólo parece incrementarse con su avanzada edad y sus hijos crecidos, especialmente si son hijos adultos, sucede lo opuesto para la mujer hindú viuda, quien se convierte en alguien invisible tras la muerte de su esposo. Sin embargo, la prohibición constitucional del *sati* o la quema de la viuda por los reformistas del siglo XIX, no estableció las previsiones necesarias para evitar la victimización psicológica de estas mujeres quienes desgraciadamente, en muchos casos, se suicidaron como una medida de autodefensa ante su pérdida.

De manera similar, la novela expone la complicidad patriarcal para vender a las mujeres jóvenes en una prostitución “aceptable”, bajo la cobertura de matrimonios arreglados con hombres viejos, haciendo de ellas víctimas, lo que Kathleen Barry llamó una “perspectiva de dominación sexual” (1979:100). Como objetos de consumo masculino, dentro de las economías patriarcales de deseo y control, las mujeres jóvenes están sujetas a un sistema de esclavitud sexual en forma de “servicio doméstico”, donde la mezcla entre trabajo doméstico y trabajo sexual dentro de la esfera privada hace que este abuso parezca algo invisible a los ojos públicos. Y así como la violación de los derechos humanos de la viuda no recibe condena social alguna, los crímenes contra las jóvenes se ubican a sí mismos fuera de la ley en términos de su “inevitabilidad natural”, *autenticados* por la autoridad atemporal

de las escrituras, que establecen los derechos “divinos” de los hombres. Espinet señala que, como mujer soltera en viaje a Benares, y de nuevo en el barco que transporta a las mujeres rumbo al trabajo forzado, Gainer es todavía más marginada que otras viudas, ya que éstas tienen al menos la experiencia del casamiento en común. En Trinidad, se hizo común entre los hombres la idea de que las mujeres que arribaban estaban ya “usadas”, mientras el flujo de viudas y de jóvenes brahmanes continuaba. El estatus de adolescente soltera de Gainer hubiera pasado desapercibido (porque se asumía su viudez), o ella podría haber sido vista como alguien especialmente valiosa, o también como alguien disponible para actos de acoso sexual. Espinet deliberadamente deja cierta “ambigüedad” en el estatus civil de Gainer, al darle la elección de vivir con su familia del barco; por un lado, esta decisión oscurece su elegibilidad marital mientras que, por el otro, habla de las opciones que ella toma para sobrevivir al trabajo forzado.⁶

A pesar de todo esto, el viaje *kala pani* facilita la inscripción de estas mujeres en una “historia registrada” por los mismos documentos del trabajo forzado, en los cuales, irónicamente, el anonimato estadístico y la documentación impersonal proveen un guión fundacional para reclamar la subjetividad. Como la novela indica: “Los registros de los contratos de trabajo forzado al Caribe muestran que la mujeres brahmanes viudas formaron un número no ordenado entre las mujeres que emigraron” (Espinete 2004:1). Un relato de la inhumanidad hindú hacia las viudas es convertido en un acto pionigenio e histórico de las viudas y las niñas del trabajo forzado, cuando la historia de Gainer “florece” en una lectura de género de los orígenes maternales del *kala pani*, al mismo tiempo que destaca el rito de pasaje de una niña en Trinidad. La viuda deja caer los tonos opacos de su velo blanco, estigma de vergüenza, en favor de los matices dorados de la caléndula sagrada, la vibrante *gainer*,⁷ en tanto que ella emprende un “cruce peligroso”, conmemorado en la memoria de la narradora: “India reside más allá de la inmensidad de las ondulaciones del océano, y ahora no hay otro horizonte más que el agua, más que

pani, pani, pani... Mis bisabuelos, mi propia bisabuela Gainder, cruzando lo desconocido del kala pani, las negras aguas que ligan a la India con el Caribe” (Espinet 2004:4). Al mismo tiempo, la rehabilitación de la humanidad de la viuda, es comparable a un acto de traición cultural, cometido por la narradora, a una violación que recibe su sentencia un siglo más tarde, en la forma de abuso doméstico dentro de su propia familia, de penurias económicas, y de la tragedia final del SIDA, como un reflejo de la propia vida miserable de la *rand* en la India.

La novela delimita una trayectoria kala pani en tres movimientos/secciones discontinuos, para destacar la naturaleza tenaz de este viaje, reflejando los comienzos inseguros de la historia de una mujer “... que ha encontrado los Vaishnavites y cruzado el kala pani sola” (259).⁸ Como una “historia no contada” (3), el cruce de Gainder desentierra un capítulo perdido en la migración india al Caribe mientras que, al mismo tiempo, da voz a un grupo marginado cuyas historias “descansan profundamente ocultas en las telas que las cubren” (3). De acuerdo con la creencia hindú, atravesar grandes espacios de agua estaba asociado con la contaminación y con la corrupción cultural, porque conducía a la dispersión de la tradición, la familia, la clase, la clasificación de casta, y a la pérdida general de una esencia hindú “pura”. Los cruces del kala pani fueron inicialmente identificados con la expatriación de convictos, castas bajas y otros elementos “indeseables” de la sociedad del subcontinente hacia los territorios vecinos, donde automáticamente se comprometía su condición hindú. Para muchas mujeres, en particular aquéllas que pasaron los sufrimientos del kala pani, fue un riesgo que valía la pena correr, ya que ofrecía la potencial *negociación* de su identidad de género, en ese proceso de disoluciones estructurales de casta, clase y de los límites religiosos, que ocurría durante aquellos desplazamientos trasatlánticos. Las mujeres hindúes, por lo tanto, aprovecharon la oportunidad para trascender su marginalidad dentro de la familia nuclear hindú, abrazando una comunidad india diaspórica más expansiva, una comunidad que fue, sin embargo, creada por violentas

disrupciones y mediante el exilio (Mehta 2004:5).

La poética *kala pani* cifra, entonces, un discurso de género de los comienzos del exilio, al mismo tiempo que reclama y desafía *la otredad*, ya que denuncia la invisibilidad tradicional de la subjetividad histórica femenina en las narrativas coloniales y nacionalistas androcéntricas. Tal como Verene Shepherd afirma: “La migración y el asentamiento de miles de mujeres indias en el Caribe, resultado de un continuo proyecto postesclavista imperial, ha alterado las bases epistemológicas de la historia de la región . . . la tarea de descubrir las experiencias históricas de las mujeres indias no es fácil, porque la historiografía colonialista tuvo la tendencia a enmudecer las voces de la gente explotada, y las subalternas, como las mujeres, fueron aún más invisibles” (2002:107). La inscripción de una subjetividad subalterna dentro de una política de exclusión, obliga a reevaluar la historiografía colonial desde sus bases heteropatriarcales y elitistas, favoreciendo una política de indeterminación concebida en términos de “poética de Relación” —según la define Edouard Glissant—, un imaginario intercultural que destaque “la latencia, la opacidad, lo sin forma definida y la mutación” (Dash 1989:xii). Así, “la indeterminación”, en tanto que poética del oprimido, provee el marco conceptual necesario para la poética del *kala pani*, como sitio de una *liminalidad no lineal*. Igualmente, como una narrativa femenina creada por las tensiones y las ambigüedades inherentes en una historicidad migratoria de la caña, la poética *kala pani* evalúa, críticamente, repudios previos de la subjetividad femenina indocaribeña, al ubicar estos espacios intersticiales de autoinscripción dentro del mapa de “las negras aguas que descansan entre India y el Caribe” (Espinet 2004:4). A manera de “genealogía fragmentada”, el *kala pani* engendra un proceso de “existencia” entre dislocaciones espaciales. Mientras que traza una epistemología femenina que tiene sus raíces primarias en el colonialismo y en el hinducentrismo, favorece, también, el nacimiento de nuevas rutas maternas, y revisa el calendario del tiempo colonial a través de “Gainer, la niña que ha escapado de un matrimonio no deseado, [y] tiene trece años de edad cuando

arriba a la isla de Trinidad” (247).

El descubrimiento de las huellas de la ancestra, hacia el final de la novela, se convierte en el punto de partida de la historia familiar de la narradora, para indicar por qué la historia colonial debe ser revertida en su progresión cronológica para exponer la historicidad desplazada del colonizado. Estas “resurrecciones retrospectivas”, descritas por Wilson Harris, *minan* el poder de sistematización de la historia colonial que hace la crónica, contiene y narra la historia de las subalternas desde una perspectiva unilateral, en su intento de “inmortalizar” la victoria de la narrativa occidental. Como resultado de estas deconstrucciones históricas en la novela, develar una historia individual se convierte en la motivación para narrar la crónica de una experiencia colectiva, en la forma de una genealogía de la narradora, que abarca tres generaciones y la historia de su comunidad desde los tiempos de los contratos forzados de trabajo. El “puente colgante” —“swinging bridge”— provee, así, una metáfora apta para descifrar estas líneas de tiempo indeterminadas, en las cuales el pasado media un futuro inspirado en el presente, en la forma de múltiples dislocaciones diaspóricas y reubicaciones debidas al exilio. A través de varios lentes situados en distintos lugares, la novela confiere presencia a la diversidad y complejidad de la experiencia india en la migración hacia América, mediante formas discontinuas, visiones retrospectivas, introversión, documentación cultural y múltiples reversiones del exilio, revelando una cartografía “kala pani” codificada en la memoria narrativa.

El *rizoma* múltiple de la historia ancestral, familiar, personal y comunal, produce un documento que es, en sí mismo, un palimpsesto, y que resiste el estancamiento de los paradigmas discursivos inmovilizantes de las narrativas “maestras”. Al reflejar la vida de su ancestra, la narradora se pregunta: “¿Qué podría decir el bien formado mapa de Trinidad acerca de una historia sin principio, sin desarrollo y sin final?” (238). El hecho de que esta historia es proporcionada de una manera selectiva, como una forma de manipulación ideológica, proyecta luz sobre

la *racialización* de las concepciones coloniales falsas y sobre las visiones partisanas de la política nacionalista, que han puesto a los africanos y a los indios dentro de una dialéctica de representaciones de oposición en Trinidad, a pesar de que tienen cierta experiencia en común. Estas desfiguraciones de la historia subalterna en narrativas digeribles, vinculada a la “racionalidad” de la lógica colonial y a la “legitimidad” de los datos se encuentran, sin embargo, re-configuradas en la novela a través de la aventura intergeneracional. El minimalismo factual de la documentación escrita, comprime el ámbito de una vida completa, en una estéril sentencia de muerte de tres líneas, con un comienzo y un final predecible, reduciendo la vida de la ancestra a una serie de omisiones, brechas y borraduras. Tal como la novela lo indica: “Y al final de la última página estaba la historia en tres oraciones de Gainder: La madre de Lily se llamaba Gainder. Vino de la India en el siglo XIX. Murió en el parto” (271).

El oscurecimiento de la vida por la falta de detalle o por la ausencia de precisión histórica ha caracterizado, también, a los ensayos de la presencia indocaribeña en Trinidad, localizada en la brecha que media entre el afrocentrismo y el colonialismo. La narradora lamenta su propia ignorancia acerca de la historia india en el Caribe, debido a las maquinaciones de la educación colonial, que inventó categorías de lo aceptable y lo inaceptable, de “historicidad permitida”, como otra estrategia para mantener los antagonismos raciales entre indios y africanos, y alienar aún más a los indios de sí mismos, por medio de puntos de referencia no familiares. La narradora admite su pena: “... he buscado a través de los libros más nuevos, me he informado un poco sobre lo que se ha publicado recientemente sobre el régimen de contratos forzados de trabajo. Por primera vez en mi vida, la ausencia de una materia que aborde este problema en nuestros textos escolares me golpeó con fuerza. La historia era el estudio de los reyes ingleses, reinas y valientes exploradores ... Nos habían enseñado acerca de la esclavitud, pero casi nada sobre los contratos forzados de trabajo. ¿Qué fue de las fechas de comienzo y final de tal sistema?

Estaba avergonzada al darme cuenta que no sabía nada” (277).

La poética *kala pani* es un discurso de decodificación histórica por medio del lenguaje de la identidad del exilio, como una alternativa epistemológica. Este lenguaje traduce la ansiedad de la (no) pertenencia, al evocar la ambivalencia de haber perdido el lugar de nacimiento mientras, de manera simultánea, se está atrapado en la alienación y la sumisión experimentada en la tierra de adopción. La ausencia de amarres históricos, para anclar firmemente las inseguridades asociadas con los orígenes vinculados al exilio, conduce a la formación de *identificaciones truncadas* que atrapan entre el *ahora* y el *entonces*. Al ligar el exilio con la noción de subjetividad colonizada, V.S. Naipaul lo define como “la propia falta de representación en el mundo; la propia falta de estatus” (Nixon 1988:9). Al presentar al exilio como síntoma de la política colonial de disminución del poder del agente, quien a su vez ha configurado/desfigurado al estado poscolonial y las realidades de los inmigrantes, Naipaul lo asocia con la “oscuridad histórica” que acechó a la historia de Trinidad en general, y a la comunidad india en particular (1986:46).

El cruce del *kala pani* por los primeros inmigrantes indios viene a simbolizar, entonces, el viaje primordial dentro del exilio para las comunidades indocaribeñas, cuyos orígenes reflejan tenues afiliaciones sin raíces, como se da en el caso de su contraparte afrocaribeña. Así como es cierto que a los indios se les permitió retener elementos primarios de su cultura y tradiciones, a diferencia del genocidio sociocultural sistemático experimentado por los esclavos africanos, es también justo indicar que el contrato forzado de trabajo creó un vacío histórico y epistemológico, exacerbado por el dilema indio de preservar la identidad étnica frente a la criollización y frente a los valores cristianos (Mehta 2004:154-155). La novela asocia la precariedad de la identidad india en el Caribe con la ansiedad de estar parado en suelo movedizo: “Si te pasa que naces en una familia india, una familia india del Caribe, de inmigrantes, nunca segura del terreno, aquello es como que la vida se viene abajo alrededor tuyo” (Espinet

2004:15). La percepción continua de los indios como inmigrantes en Trinidad ha tornado problemática la cuestión de la legitimidad caribeña para ellos, dentro de un marco criollizado dominante. Vistos como inmigrantes más que como ciudadanos caribeños, los indios simbolizaron el mismo “enigma del arribo” que ha servido para justificar su estatus marginal. Su “otredad” los ha situado fuera de la representación y dentro de patrones de “olvido y selectividad”, que los ubican en la periferia, como inmigrantes no integrados y extraños en una tierra hostil (Haraksingh 1988:114). Las mujeres indias encontraron otro nivel de alteridad por su extrañeza exótica, su espíritu de independencia, su habilidad para hacer tareas duras y su escasez en términos numéricos, lo cual invalidó los patrones esperados de obsequiosidad femenina india. Intimidando a los hombres africanos, coloniales e indios por igual, estas mujeres tuvieron que soportar la carga adicional de la discriminación de género en sus luchas por la supervivencia durante y después del cruce del *kala pani*.

En consecuencia, la opción de una ancestra femenina en la novela tiene una resonancia particular para Espinet, quien critica la política de la caña y su negación de las epistemologías femeninas. Tal como ella lo marca en “The Absent Voice”: “Quiero empezar afirmando que dentro del coro de voces que modulan el discurso de la caña —su historia, su política, su sociología y literatura— una voz está notablemente ausente. Es la voz de la cortadora de caña de origen indio en el contexto caribeño. Y porque esa voz no ha estado presente, hablando desde las profundidades de su historia personal, la experiencia de la mujer ha sido negada” (1989:1). Sin embargo, mientras que el pasaje al Caribe conforma una nueva subjetividad histórica para las mujeres que estaban bajo el contrato forzado de trabajo como *Gainder*, su inscripción en el legado colonial de la caña del Caribe reinstala las exclusiones experimentadas en India, debido a las maquinaciones divisivas y racistas de la economía de plantación. Las alienaciones interseccionadas de raza, clase y discriminación de género, necesitan el desarrollo de una conciencia trinidadense para estas mujeres, como

un lente kala pani para refractar los paradigmas dominantes de la condición caribeña e india en un contexto transnacional.

La novela indica que las historias de las mujeres indocaribeñas están localizadas dentro de una cultura de pérdida y de secreto; por eso, su recuperación de los archivos del olvido es, a la vez, un acto político y una estrategia de autopreservación. La narradora rumia una idea: “Y yo me he preguntado cuánto de la vida de mi abuela ha sido conducido en secreto, mientras ella luchaba para mantener las piezas que había perdido, su madre Gainer y las canciones que ella cantaba...” (Espinete 2004:275). Fragmentos dispersos de una vida oscurecida se han mantenido juntos por los lazos tenues de la memoria, en una instancia activa de resistencia al borramiento y a la amnesia dentro de los esquemas nacionalistas y coloniales. Marginadas por las *patriarquías* hindúes, africanas y europeas como objetos de trabajo pesado, violencia y control sexual, las mujeres indias fueron particularmente vulnerables a su exclusión de los lazos *jahajibhai* de fraternidad que se formaron durante el cruce del Atlántico. Estos lazos representaban una estrategia defensiva de los hombres para sobrevivir al trauma del desplazamiento y la castración de la masculinidad india en el Caribe. Patricia Mohammed señala que la patriarquía india se situaba en los niveles más bajos de la cadena patriarcal debido a su falta de agencia política, educativa y nacional. Este sentido fracturado de la masculinidad hindú se tradujo en sentimientos de hombres sin potencia, sentimientos que fueron sintomáticos de las inseguridades del contrato forzoso de trabajo (Mohammed 1988:381-398). Mientras que las mujeres indias estaban en una posición más fuerte para negociar lo nuevo de su situación, en tierras que ofrecían la promesa de mejores posibilidades de género para el futuro (mediante la revisión de un equilibrio de poder dentro de las estructuras familiares), los hombres indios sufrían mucho por la situación vulnerable de los nuevos comienzos, especialmente, en términos del control sobre las mujeres.

Los enclaves *jahajibhai*, en consecuencia, proveyeron las bases para un nacionalismo hindú defensivo y homocéntrico, en

el cual las mujeres fueron reducidas al valor conceptual de una feminidad idealizada, importada de la India brahmánica, o sujetas a actos violentos de sumisión para calmar el ego masculino. Como la novela lo indica: “Andando juntos para darse fuerza, estos jahajibhais elaboraron nuevos códigos que forzarían a las mujeres a arrodillarse, provocando de nuevo numerosos actos de autoinmolación” (Espinet 2004:297). La necesidad de afirmar la autoridad como colectividad, traiciona la ansiedad producida por estas “masculinidades suspendidas”, incapaces de controlar la violación flagrante, por parte de las mujeres, del contrato patriarcal, mediante su rechazo a sujetarse a las reglas de la normatividad heterosexual masculina. Mientras que la unidad familiar heterosexual representa la misma base de la unidad nacional, las mujeres del contrato forzado de trabajo disipan el mito de la unidad de la familia patriarcal, a través de la fragmentación de la vida familiar, porque una vasta mayoría de ellas que no estaban casadas, ya fueran viudas, divorciadas, madres solteras o jóvenes niñas (como Gainder), huían de las expectativas de un matrimonio arreglado.

Varios estudios han destacado la iniciativa económica y sexual desplegada por las mujeres indias en las propiedades en los primeros años del contrato forzado de trabajo. La desproporción en términos numéricos entre los sexos, hizo posible cierta “libertad” para las mujeres, una libertad para dictar sus propios términos de disponibilidad o inaccesibilidad a los numerosos hombres, ya sea indios o africanos. Además, los salarios modestos (aunque desiguales) por el trabajo en las plantaciones, proveyeron un aspecto de seguridad financiera frente a la violencia y el control masculinos crecientes, que se erigieron como una respuesta calculada para restringir la autoconfianza femenina en la esfera pública. En esta instancia, la figura de la *rand* constituye la más fuerte amenaza contra la cofradía *jahajibhai*, por su posición autoafirmativa y por su subversión hacia cualquier ilusión nacionalista de la autenticidad de los orígenes “virginales” de la nación. La protagonista narra con ironía: “La rand, vaciando su vívida sombra

en el rostro del trabajo de las plantaciones, oscurecida por más de un siglo, sacudía su cuerpo desafiante y danzante en la cara de aquellos cofrades de la jahajibhai, todos muchachos, quienes se juntaban para su solaz en tiendas de licores y gayaps [reuniones comunales], entre ellos algunos autoproclamados reyes [marajs] de la caña, estableciendo códigos para mantener a las valientes mujeres en su lugar” (297). *La rand* intensifica en su antinacionalismo y antipatriarcalismo los miedos masculinos del origen nacional y los reclamos puristas hindúes sobre la identidad, al cobijar la historia indocaribeña, que emerge lentamente de la sombra de las tinieblas y la invisibilidad, debido a negaciones externas e internas. Esta oscuridad dual es revelada en una conversación entre la narradora y su prima Bess: “Bess...se puso seria a medida que hablábamos acerca de los dos Trinidades que aún existían. ‘Estamos recién empezando a ser conocidas para la población, Mona. Mucho de nosotras permanece desconocido para ellos’. Y para nosotras también, yo pensé, hay mucho de nosotras que es desconocido para nosotras, pero guardé silencio” (277).

El repudio general de la identidad indotrinidense complementa aún más la alienación psicológica no resuelta de los indios mismos, creando una comunidad atormentada por la ansiedad de afiliación y por una actitud defensiva, propias de un estatus social ambiguo. La novela sugiere que, esta ambivalencia existencial, amenaza con la emergencia de un nacionalismo racista, como reacción a la marginalidad social prolongada y a la ilegitimidad cultural, donde ese aislamiento cultural y un exagerado sentido de la inviolabilidad india, se transforman en un método reactivo para negociar la alteridad: “El orgullo indio es valorable, pero el odio hacia los otros no lo es. Sentí que un tipo de pensamiento rígido se estaba poniendo en juego...” (300-301). ¿Cómo negocia su orgullo cultural y su subjetividad histórica una comunidad marginada sin suscribirse a un nacionalismo virulento que reforzará su subalternidad en el Caribe, al mismo tiempo que acentuará la visibilidad de la *diferencia* india? ¿Cómo revela el nacionalismo su intento no democrático, al excluir a las mujeres, a los niños y a las

minorías por un lado, mientras que impide el diálogo interracial por el otro? ¿Puede el nacionalismo indocaribeño sostenerse, al suscribirse a políticas de chauvinismo masculino y de sumisión femenina, y en donde, por ejemplo, “el panfleto oficial para la exhibición aquella noche no había hecho mención alguna del nombre de ella”? (301). ¿Acaso el nacionalismo revela el éxito del proyecto colonial, a través de una “politiquería” divisiva y de la alienación racial? *The Swinging Bridge* presenta estas tensiones como espacios en suspensión mediados que, sin embargo, permanecen en un nivel emergente de la resolución del conflicto.

La novela vuelve problemática una segunda inseguridad indocaribeña aún mayor, en la forma de compromiso/falta de compromiso de parte india, con la *criollización* que identifica a la cultura afrocéntrica dominante. Al presentar este problema, presta particular atención a la situación de los indios cristianizados, cuya asimilación de los valores criollos, en nombre de la supervivencia y de la adaptación, revela un profundo sentido de desconexión con las raíces fundacionales. Espinet remarca la presencia especial de la escuela de la Misión Presbiteriana Canadiense en Trinidad, y su impacto en la creación de una clase media indocriolla aislada, que fue considerada como una clase que *amortiguaba* el choque entre la población negra rural y los indios sin educación. Asimilada hasta el punto de aceptar las normas occidentales como propias, esta clase estuvo sujeta a una colonización dual, representada por los puntos de vista británicos y canadienses (Espinet 1997:162-179). La novela demuestra cómo la conversión al cristianismo reforzó la posición precaria de los cristianos indocaribeños, a través de identificaciones mediadas, de un repudio hacia su propia historia y de la internalización de los referentes occidentales. Al referirse a la asimilación intelectual de sus propios padres, la narradora admite: “Mis padres, con mucho estilo y elegancia, mantenían el paso de la moda en aquellos lejanos tiempos en la cosmopolita Trinidad, una vez llamada nada menos que ‘la París de las Antillas’ ... Su glamour lo obtenían de las películas de ese tiempo, sus nobles ideales a partir de su membresía al club del libro que trajo

a sus hogares a Lloyd C. Douglas, Pearl Buck y Emile Zola. Su rectitud moral, era obtenida de la Biblia de la misión canadiense evangélica. Los tiempos del contrato forzado de trabajo habían pasado, quedaban tan lejos como 1917; después ellos nacieron al mundo, y la negación se configuró. Todo lo del pasado fue perfectamente olvidado” (Espinet 2004:29). Al internalizar el racismo de los estereotipos dominantes, que caracterizaban a los indios como atrasados, poco refinados y carentes de integridad moral, los padres se convirtieron en *caricaturas coloniales*, que abiertamente descartaron las tradiciones indias, como un medio para adquirir el pasaporte a la respetabilidad social en Trinidad.

La criollización ha aumentado, en cierto sentido, la división entre la negritud y la indignidad, al excluir frecuentemente a la experiencia hindú, como una estrategia para alejarse de las costumbres indocaribeñas indias e indígenas. Esta exclusión ha afirmado, consciente o inconscientemente, la superioridad de la cultura criolla a expensas del “primitivismo” de la cultura “coolie”, de la cultura del contrato forzado de trabajo. La narradora expone los prejuicios racializados y sexualizados hacia las mujeres indias y las niñas en particular, quienes “no fueron suficientemente civilizadas o ‘criollizadas’. Ellas no alcanzan los estándares aprobados para una correcta sociedad trinidadense. Nosotras fuimos chicas coolies calientes que debíamos ser puestas en línea y que, a la edad de doce o trece, estábamos ya mostrando signos de desenfreno” (145). Los binarismos entre “la calentura coolie” y “la corrección criolla”, subrayan el desdén que la mujer india enfrentó en el Caribe, como resultado de actitudes sociales de desprecio hacia ellas. Como Espinet señala: “La campesina oriental aún encuentra extraña la cultura urbana criolla de las Antillas. A pesar de su educación y de los premios al ahorro y a la iniciativa empresarial, la movilidad social ascendente para los indios tomó, y aún toma, mucho tiempo. Con frecuencia, cuando esto ocurre, significa que la indocaribeña debe perder aquello que la marca como india, con el fin de pertenecer a la cultura urbana criolla, la cual aún desprecia sus modos no criollizados” (Espinet 1995:106).

Al mismo tiempo, la criollización ofrece, de una cierta manera seductora, a las mujeres de clase trabajadora hindú así como a las cristianas, la posibilidad de resistir los patrones rígidos de socialización impuestos por la patriarquía hindú, en nombre de la integridad cultural. La criollización de las mujeres indias fue, en consecuencia, vista como una infracción parecida al tabú hindú de cruzar el *kala pani*. Más aún, la ortodoxia hindú etiquetó la criollización de las mujeres indias, como una forma de asimilación de género al modelo de la cultura dominante, dado la ausencia de un componente indio distintivo en la nomenclatura de términos. La criollización, por lo tanto, produjo una tensión ambigua en la identidad femenina indocaribeña. Mientras proveía de una alternativa para conformar el papel del género, acentuó la representación marginal de los indios como un todo.

En la familia de la narradora, la negación de la identidad india se inscribe dentro de la bien establecida historia familiar: “Como sus padres antes que ellos, abandonando las tradiciones hindúes y musulmanas en favor de la educación, Muddie y Da-Da se anclaron a sí mismos dentro de la comunidad presbiteriana, construyendo una lenta y mortal respetabilidad” (Espinet 2004:29). La narradora iguala esta negación con una muerte espiritual, lenta y penosa, ocasionada por una postura cultural esquizofrénica, que crea una separación psíquica entre las esferas públicas y privadas de la vida. La novela revela esta discrepancia. “Fue la época en que la gente recién educada arrojaría casi todo lo indio al principio, para después recoger lentamente en sus vidas sólo algunas reliquias que fueran esenciales para la supervivencia. Comer *sada roti* y *tomate choka*, vestir *churias doradas* en las bodas, secar mangos para *achar* y *kuchela*, tratar *nara* con un masaje especial, embeber los labios de los bebés con aceite de coco: todo esto brotando gradualmente de la vida india en los pueblos y todo bien oculto excepto en casa” (29).⁹ Las reliquias del pasado se transforman en el presente en *recordatorios* vitales de supervivencia, *camuflageados* por la cubierta del hogar. La novela sugiere que esta dialéctica dentro/fuera, no conduce a un

desarrollo de la consciencia dual, necesaria para negociar la marginalidad a través de una doble visión clarividente; por el contrario, intensifica el trauma del desplazamiento experimentado sobre un nivel inconsciente primario. La violencia, el abuso doméstico y el alcoholismo, se convierten en los síntomas de estos repudios psíquicos, creando estancamientos sociales disfuncionales en la vida de los personajes: “Cuando Da-Da deja Trinidad, él parte con muchos otros indios que se han sentido a sí mismos también detenidos” (77).

La inmovilidad social y económica en Trinidad empuja al padre de la narradora a iniciar un segundo cruce *kala pani* con su familia hacia Norteamérica, en busca de una nueva oportunidad en la vida. Sin embargo, la reproducción mimética del primer cruce ocurrido un siglo antes, revive el trauma primario de la no pertenencia, cuando la indianidad permanece como una marca visible de diferencia. La movilidad *espacial* de la migración no complementa la ilusión de la movilidad social en Canadá, y conduce a los mismos atolladeros que la familia sufrió para huir en primer lugar. La narradora expone el dilema de la familia: “Hemos reproducido muy pronto nuestra vida aquí, de muchos modos; estar en la casa de mis padres me trajo esta verdad de nuevo. Nosotros, y otros como nosotros, estuvimos viviendo en nuestro propio mundo aislado, olvidamos como aparecemos para el resto de la sociedad que nos rodea. Sin embargo, en nuestro pequeño mundo presbiteriano en San Fernando, estábamos protegidos; un empujón dentro del bullicioso Puerto España nos hubiera puesto rápidamente de vuelta en nuestro lugar como indios del campo, nada más. Todo lo que se necesitaba en Trinidad era parecer indios; todo lo que se necesitaba en Canadá era el color de la piel. No nos habíamos movido ni una pulgada” (81).

Como lo remarca en la novela, la identidad indocaribeña en América se inscribe en una doble ligadura, atrapada en la suspensión de no ser “suficientemente caribeña” o “suficientemente india”, una dialéctica invertida, reflejada en los comentarios de la narradora acerca de ver su “vida completa aún colgando

suspendida en medio del aire” (79). Esta “suspensión”, como un acto de balance precario, pone en juego la cuestión de las raíces fundacionales y la eficacia de las afiliaciones ancestrales con India. Al no querer aceptar inicialmente a India como un *locus* de identificación, la narradora admite: “pero nunca quise ir a la India, un lugar que nuestros ancestros habían dejado más de un siglo atrás, donde según escuchamos, la pobreza era la forma de vida” (40). La tierra de los ancestros no representa un referente idealizado para la narradora debido a los sufrimientos de los contratos forzados del trabajo. La abyección de la pobreza india es una *fuentes desencantada* de identificación, ya que ubica los principios de la historicidad indocaribeña dentro de modelos negativos de marginalización, violencia, rechazo y asociaciones poco románticas, aún cuando la narradora respeta la fortaleza de los hombres y mujeres que enfrentaron el kala pani. El conocimiento parcial de la narradora acerca de la India, está limitado a la experiencia del régimen de contrato forzado de trabajo y sus resultados, en connivencia con los estereotipos coloniales de la miseria india, como la única realidad de aquél país; estereotipos que fueron todavía más racializados al caracterizar a los indios en el Caribe. Situada en el paradigma de atracción/repulsión, de traición y perfidia, India simboliza a la madre castradora que condena a sus hijas a la servidumbre, al iniciar el trauma de la separación.

La extrañeza de India confunde a la narradora especialmente cuando ella se ve obligada a confrontar la indianidad en su identidad caribeña, mientras pacta con los aspectos truncados de su condición indocaribeña ¿Qué significa ser de origen indio en Trinidad, cuando India rechaza comprometerse con una relación recíproca con los indocaribeños? ¿Puede un retorno a la tierra ancestral conducir a un diálogo de reconciliación entre la patria y la diáspora? ¿Puede la memoria cultural en la diáspora proponer reclamos de “autenticidad” india, a despecho y a pesar de los intercambios culturales con otras etnicidades en la nueva tierra? Si el ideal indio está asociado con los valores hinducéntricos que excluyen y marginan las perspectivas musulmanas y

cristianas, ¿cómo se adecua este punto de referencia primario a afiliaciones de raza como las de los no hindúes, los criollizados, las de los indo-africanos, entre otras, en Trinidad? ¿Se localizan estas identidades en un camino de *colisión*, en las que el guión intermedio traiciona las desavenencias fundacionales, o estas identidades truncadas se convierten en puntos de renegociación? ¿Puede llevarse a cabo una re-conexión en medio de una aparente des-conexión, o el retorno ancestral, tanto físico como existencial, acentuará los sentimientos de alienación y extrañeza?

Cuando uno de los tíos de la narradora retorna a un pueblo en India para rastrear sus raíces familiares, se siente desesperanzado y frustrado por la recepción poco expresiva que le dan los ancianos del pueblo: “El tío Peter habló acerca de buscar sus raíces familiares en India. El pueblo pequeño pequeño. El polvo blanco y cegador. Fue un crimen cruzar las negras aguas, el *kala pani*. Uno de los varios hermanos se fue a la ciudad un día y nunca regresó. Por ello, se desvaneció de la faz de la tierra. Una leyenda de familia. Un círculo” (90). En India, la asociación del *kala pani* como una especie de crimen invalida la intensidad emocional de “los retornos pródigos”, no hay fiestas de bienvenida ni abrazos transatlánticos para los miembros de una familia ‘extensa’: “Pero nadie se movió para detenerlo o tocarlo. Ni hicieron preguntas acerca de su hogar y su familia....Pero no fue ofrecida ninguna invitación a retornar, ni pidieron ver a sus niños. Estaban satisfechos. El círculo se había cerrado” (91). El retorno del tío no representa el ciclo de partidas y arribos que caracteriza a los movimientos diaspóricos, un ida y vuelta entre dos espacios considerados como “hogares”, para realizar una plenitud transnacional que incorpore la diáspora y la tierra ancestral en una territorialidad indefinida: por el contrario, el círculo completo indica un punto de finalización, de finalidad cumplida, un capítulo cerrado que mantiene la santidad de la historia india sin las manchas del contrato forzado de trabajo. En este sentido, India se *absuelve* a sí misma de cualquier reclamo de complicidad con los funcionarios de inmigración corruptos, quienes engañaron a indios de las

zonas rurales que estaban económicamente en desventaja, para subirlos al *The Artist* y otros barcos mercantes, con la promesa de la prosperidad en tierras distantes, mientras que al mismo tiempo, defiende la pureza de los orígenes nacionales.

La impenetrabilidad de las costas ancestrales distancia a India de la experiencia transatlántica y, en consecuencia, mantiene a las comunidades indocaribeñas en un estado *flotante* de tensión. Esta ambigüedad las obliga a comprometerse repetidamente en actos de indecisión, a través de los horizontes del Mar Caribe, del océano Atlántico y del Índico, sólo para encontrarse con la intransigencia india. Estos frágiles “swinging bridges” (puentes colgantes) de negociación cultural, inevitablemente refuerzan los lazos con el puente primario, “el desvencijado puente se abre hacia arriba y el barco está en su ruta” (4), a pesar de los repudios indios. De manera autoritaria, el puente ancestral levanta su tablado en suspensión vertical, para impedir la horizontalidad del intercambio intercultural y el dinamismo.

La relación unilateral con la “madre patria” —la Matria— reduce a India a un artefacto de la memoria conmemorado sólo en “El Museo de la herencia india”, donde una serie de objetos aún con vida y algunas cuantas imágenes aisladas simbolizan *impresiones congeladas* de una memoria distante. Cuando la narradora retorna a Trinidad para cuidar el negocio de su hermano, después de su muerte por SIDA en Canadá, es testigo de los esfuerzos de su prima Bess por convertir a la India en una presencia “monumental” en Trinidad: “Los planos habían sido dibujados y el comité de miembros estaba comprometido en una campaña masiva de recolección de fondos para hacer del museo una realidad. Mientras tanto, los artefactos, objetos y recuerdos preciosos del pasado indio estaban llegando y necesitaban almacenarlos” (282). Mientras que, por un lado, los objetos del pasado eran *fetichizados* por su valor para la memoria, a ellos, sin embargo, se les da nueva vida como testigos silentes de la historia indocaribeña, que testimonia su capacidad para recobrase, el valor y la creatividad de esos tempranos indios, quienes no podrían

ser representados solamente en términos de victimización en los registros coloniales: “Había chuntas, calchuls, una chulhah completa de arcilla, peerhas, pooknis, belnas, tawas, lotas, tarias, hammocks —objetos traídos de India o hechos aquí por la habilidad de quienes sobrevivieron el cruce. Objetos tales como éstos habían hecho nuestra vida posible en tiempos cuando una vida raramente podría ser imaginada” (283).¹⁰ Cada objeto muestra un aspecto único de la experiencia indocaribeña en Trinidad al revelar su riqueza, complejidad, adaptación creativa, espiritualidad y resistencia a la adversidad prolongada.

El museo otorga a la experiencia indocaribeña una cierta estructura y visibilidad, como una presencia fundacional en tanto la narradora personaliza su propia historicidad, cuando ella descubre la historia de Gainer en los libros de compras de su abuela: “Y como una imagen desarrollándose lentamente sobre el papel fotosensitivo, la figura de la mujer, Gainer, empezó a aparecer” (293). La imagen de la ancestrada da un “rostro” a la historia personal de la narradora, a manera de autorización y de reclamo de legitimidad. Esta impresión sensorial y fotosensitiva provee un esquema genealógico, para ubicar la historia de las mujeres indocaribeñas dentro de los hilos de la memoria narrativa, entretejidos en las canciones de Gainer. La naturaleza inventiva y la improvisación de esa *oralidad*, se opone al estancamiento histórico —escrito—, al proveer una narrativa descolonizada, antiesencialista, donde la historia de las mujeres se compone a sí misma en una canción, como una expresión del inconsciente colectivo: “... y frente a una renovada oposición a su libertad, mujeres como Baboonie, como mi bisabuela Gainer, cantaron canciones, enhebrando juntas con humor indecente, con ternura, pena y honestidad las cuentas dispersas de sus nuevas vidas. ‘Singing Ramayana’ fue el nombre que le dieron a estas noches de canto, cuando las mujeres se juntaban para escuchar” (298). La tradición centrada en la mujer cantando el Ramayana, traduce un cierto deseo vehemente por *engendrar* historia, en la forma de un himno *kala pani* de resistencia, supervivencia y redención.

El acto de cantar estas canciones es altamente político, ya que responde a la representación tradicional de la mujer hindú en los textos fundacionales, tales como la épica *Ramayana*, donde el autosacrificio de la esposa fue, de hecho, el paradigma mismo de la femineidad hindú. Como lo señala Ramashraya Sharma en su ensayo: “El *Ramayana* presenta una galaxia de mujeres que son simplemente ejemplares en lo que respecta a la fidelidad a sus esposos, en dar servicio de buena gana, en soportar la pena silenciosamente a la hora del juicio, en estar siempre vigilantes del bienestar de sus esposos, en hacer sacrificios por el interés de sus señores, en la obediencia presta, en su actitud para estar al lado de sus esposos en tiempos de necesidad” (Ramashraya 1994:25). Estos modelos míticamente contruidos de la femineidad, inscriben a las mujeres dentro de un imaginario cultural despolitizado, de pasividad y servidumbre, autenticado por la santidad de las sagradas escrituras.

Sin embargo, en un trabajo para una conferencia titulado “Singing Ramayana: The Text of Sita’s Fidelity”, Espinet indica que, aunque tanto hombres como mujeres recitaban los versos del libro sagrado en los primeros tiempos de trabajo forzado por contrato, en aquel momento fueron las mujeres quienes problematizaron creativamente el texto sobre la fidelidad femenina y la autoabnegación. Las mujeres *re-imaginaron* la épica como un “texto de protesta”, al inscribir la resistencia a los dictados culturales sobre la virtud doméstica. Espinet rinde homenaje a estas mujeres, posicionándolas como las primeras revolucionarias indocaribeñas, hacedoras de la historia. A través de la oralidad y la re-imaginación creativa, estas mujeres subvirtieron la importancia de las prescripciones obligatorias para la conducta de la mujer, con el objeto de elaborar sus propias subjetividades (Espinete 1998:s.p.). Sus canciones ponen la historicidad de las mujeres indocaribeñas dentro de tres variantes: identidad, migración, y la memoria para indicar cómo, estas narrativas orales, simbolizaron la esperanza y la posibilidad renovada para el futuro, por medio de un proceso creativo de resistencia. Al revelar la naturaleza *policéntrica* de la

experiencia de las mujeres indias en el Caribe, estas canciones las dotaron de un recurso inmediato para organizar sus revoluciones privadas, a través de las insurrecciones pre-discursivas, como un medio de diluir la fijeza de los mandatos hindúes y coloniales. La *oralidad* ofreció a estas mujeres una nueva historicidad, en un lenguaje no institucionalizado: "... debe haber un camino, algún otro camino, para contar la historia del coraje y la resistencia de estas mujeres olvidadas" (Espinet 2004:297), como sugiere la narradora de la novela.

El lenguaje corporal provee un texto rico para descubrir "las todavía fértiles líneas del vientre expuestas entre las pliegues sutiles de vestidos diáfanos" (3), en el nacimiento creativo de una voz que recuerda el pasado al construir nuevas memorias en el presente. Mientras que habla en sus textos de explotación y violación, la voz femenina reclama su individualidad al dar a estos abusos un foro público en la canción, no obstaculizado por la burocracia institucional o el acceso limitado a la escritura. Tal como la narradora lo recuerda: "Pensé cómo, el primer destello vacilante de aquel viaje peligroso, había venido a mí cuando niña, escuchando a la mujer mendiga, Baboonie, cantar su pena en las noches cuando llovía copiosamente... Fue la figura encapuchada de Baboonie, su música surgida del dolor mismo, lo que me esclareció aquella historia que la bisabuela Lili había luchado por mantener con vida" (297). Como una forma de *autógrafo corporal*, las canciones de Baboonie despiertan los sentidos de la narradora a los sonidos de un grito primigenio, un grito naciente que enuncia una forma particular de hablar de la mujer, al mismo tiempo que revela las cicatrices de antiguas heridas. Esta voz provee una "contranarrativa" de expresión para las subalternas desfavorecidas, cuyo lenguaje articula trayectorias de pena, anhelo, esperanza y pérdida, en una forma narrativa "humanizada", que invita a la identificación, a la participación y a la preservación.

La novela ubica la preservación de esta creación narrativa en las manos de las mujeres que, como escribas históricos, registraron y documentaron sus vidas a través de múltiples medios: "Como las

mujeres Vaishnavite de Bengala, ellas cantaron palabras de amor y pérdida, cantaron cuentos morales e historias de supervivencia para su nueva vida. Gainer cantó estas canciones y la bisabuela Lili las ocultó, para conservarlas, en la cubierta de sus libros de compras. Lili las registró para sus hijas, para mi prima Bess, para mi hermana Babsie, para mí, para todas las mujeres por venir...” (298). Las canciones generan un legado de autoperpetuación, codificado primero de forma nemotécnica, y luego registrado para la posteridad en *archivos no convencionales*, como los libros de compras, para evitar el eclipse tradicional de estos testimonios, llevado a cabo por la transcripción masculina parcial de las historias orales en forma escrita.

La nueva historicidad femenina alienta la complementariedad de los modos orales, visuales y escritos de transmisión para formular textos “cantantes”, que creen una alfabetización energizada que es más inclusiva que otras. Helen Pyne-Timothy confirma la necesidad de que tal documentación cree “espacios para la diversidad de las culturas del Caribe, ya que solamente a través de los registros de estos encuentros, la historia y las identidades de estas distintas comunidades pueden ser filtradas, para tomar su lugar a lo largo del todo” (1998:113). En otras palabras, la escritura de estas versiones “contrapuntuales” de la historia de las mujeres indocaribeñas, asegura su inserción en la pluralidad histórica y dinámica del Caribe, como un todo (Mehta 2004:151). El conocimiento parcial o la ignorancia acerca de estas historias solamente puede conducir a un empobrecimiento sociocultural, visto a través de las anteojeras raciales y patriarcales. Más aún, estos son textos “progresivos” que permanecen en un constante estado de evolución, para traducir las realidades cambiantes de las mujeres indocaribeñas que resisten a la inmovilidad en las estructuras míticas del pasado.

El acto de “Cantar el Ramayana” se recrea constantemente en la expresión popular, por medio de una activa “chutneyficación”, donde las letras del pasado son re-configuradas de acuerdo a su aplicabilidad poscolonial. La maestría musical de la *rand* en el

ostracismo, le permite reclamar su humanidad como la *griot* madre o compositora y creadora de estas historicidades dinámicas. La narradora se maravilla frente a las habilidades de interpretación de la *rand* en su papel de escriba cultural: “Visité a la *rand* varias veces después de nuestra primera visita y anoté su explicaciones de las canciones de Gainer. Grabé su canto, uno que se había vuelto usual, la canción popular de amor *chutney*, cuyo compositor ya había sido olvidado. Estas canciones fueron mi tesoro, abriendo vacilantes una puerta hacia otro mundo, retornando a través del *kala pani* a la India que la niña Gainer había dejado, sola. Ellas contaban un cuento de amor y pérdida, de distancia, de viaje, de esperanza, de sufrimiento apilado sobre sufrimiento...” (Espinet 2004:293). Como canciones de reconciliación, estos tonos reinstalan el vínculo entre India y Trinidad a través de un puente de memoria construido por la cadencia alegre de una canción de amor.

La oralidad marca el pasaje desde el pasado nostálgico hasta los reclamos del presente, por medio del fenómeno del *chutney*, el cual produce un argumento político acerca de las mujeres de clase trabajadora indias, particularmente en Trinidad. Rhoda Reddock señala que “*chutney*” es el término usado localmente para referirse a una forma del folclore musical y de la danza indotrinidense. La mayoría de las fuentes sugieren que deriva su tradición de las prácticas folclóricas indias, de las castas no brahmánicas y de los habitantes rurales, así como también de las danzas sensuales y sugestivas de las mujeres hindúes en las ceremonias femeninas previas a las bodas” (Reddock 1988:433). Las dimensiones políticas del *chutney* se localizan en las respuestas de las mujeres a las distinciones de clase y a las nociones brahmánicas de pureza femenina. Enraizada fuertemente en el ámbito rural, la danza y la canción *chutney* celebran el cuerpo femenino en su expansión sensual, al representar su poder cuando está en movimiento. El *chutney* ofreció a las mujeres un rango completo de expresiones estéticas que subvirtieron su inmovilización en las estructuras míticas hindúes y cristianas. Al mismo tiempo, los

repudios puristas al chutney se generaron debido a una angustia defensiva, como una reacción a lo que se ve como una conducta licenciosa, que mina la moral masculina del guardián hindú de la sexualidad femenina.

Por esta razón, Gainer se enamora de un cristiano, cuyo nombre es Joshua, en quien reconoce a un espíritu amable. Ella imagina que la formación y educación cristiana de Joshua señalan una vida con más opciones que las de la novia tradicional hindú. Irónicamente, cuando Joshua revela sus verdaderas intenciones, este matrimonio trae como consecuencia la pérdida de una parte integral del espíritu de Gainer, simbolizada por “su talento para cantar y componer” (Espinet 2004:248). Mientras que las actuaciones de Gainer proveen apoyo financiero, el reconocimiento público de su talento, y la movilidad entre posiciones sociales, el matrimonio conduce a la supresión de la voz como resultado de la aceptación obligada de los dictados de su marido. El nuevo marido, quien “nunca había trabajado en los campos, pero que había sido uno de los primeros y más orgullosos conversos de los misionarios” (249), reestablece el credo misionario “civilizadorio” dentro de su hogar, en desprecio evidente por las tradiciones culturales hindúes: “Joshua espera un mes completo después de la boda para decirle a Gainer que ella nunca debe cantar o bailar en público de nuevo. Su corazón se endureció como piedra cuando ella escuchó estas palabras” (249). La incompatibilidad de las tradiciones hindúes y cristianas, inscritas en una dialéctica de inferioridad/superioridad, creó tensiones internas, que impidieron a Gainer desplegar todo su potencial chutney, al mismo tiempo que reveló los códigos patriarcales comunes de domesticidad dentro de ambas religiones.

Sin embargo, un siglo más tarde, las feministas indocaribeñas como Espinet y Rawwida Baksh-Sooden, han reclamado el chutney como un signo positivo de afirmación para las mujeres indias en su lucha por la inclusión política y cultural en el imaginario nacional. Mientras que el dinamismo reconfigurado del chutney llama a la indigenización de la cultura trinidadense, por medio de un

reconocimiento explícito de los componentes indios, que sitúan a las mujeres como agentes sociales del cambio, la narradora busca ritmos más integrados,¹¹ *douglarizados*, como el caso del “Caroni Dub” —ritmo caribeño indoafricano—, que reconozcan, a la vez, la africanidad y la indianidad de Trinidad, como una raza mixta hindo-cristiana de pulso diaspórico: “Debe haber sido un día cuando yo era muy joven, viviendo en una pequeña isla en el mar Caribe, que escuché aquel ritmo, y nunca lo perdí. Estaba hecho de sí mismo, un sonido que aún no estaba presente en su forma actual, porque incluso mientras escribía esto, el ritmo estaba empezando a existir... Escuché el sonar del tambor hosay dentro de la banda de acero, escuché chac-chac y dholak, dhantal, cuatro y hierro viniendo hacia mí en un ritmo que me había tranfigurado por horas. El redoble de un ritmo dub de tambor, el Caroni Dub” (305).¹²

Para la narradora, la *douglarización*, como una política trinidadense progresiva, representa un texto antinacionalista y antirracista, que reconoce y celebra la pluralidad cultural de Trinidad, como una expresión vibrante que el cosmopolitismo caribeño necesitaba para trascender las rivalidades políticas partisanas. El entusiasmo del redoble del dub afrocaribeño, se mezcla con las canciones folclóricas indias de la llanura Caroni, para producir un ritmo indígena único, que refleja más la identidad multicultural de Trinidad en el presente. El Caroni-dub emerge de la experiencia histórica que remarca lo que hay de común entre el esclavismo africano y el trabajo por contrato forzado de los indios, como dos formas despreciables de explotación colonial. La búsqueda de un suelo común debería ayudar a cerrar la brecha entre los antagonismos y la falta de entendimiento mutuo que existe, aún hoy, entre indios y africanos, en tanto Trinidad se mueve en el nuevo milenio como una “nación dougla”. Mientras que la *douglarización* continúa, una parte muy visible de la cultura de Trinidad, tal como el carnaval, la música, la comida, y la literatura, el repudio a la “impureza” dougla por parte de la ortodoxia india en particular, crea todavía otro obstáculo para movilizar diálogos constructivos

desnacionalizados, que se enfoquen hacia un verdadero modelo de participación ciudadana del Caribe ¿Desarrollará el Caroni-dub su potencial durante el siglo XXI en Trinidad, como un sonido “curativo”, o continuarán las relaciones raciales vacilando entre la tensión y la negociación con cada gobierno, sea indio o africano? El problema continúa en un estado de suspensión.

En conclusión, *The Swinging Bridge* atraviesa las líneas de tiempo de la historia en un viaje trasatlántico vertiginoso. La novela cierra la brecha entre el régimen de contrato de trabajo forzado del siglo XIX y la migración del XX, ligando a la bisabuela, sometida a aquel régimen, con su bisnieta desorientada, en una poética *kala pani* de desplazamiento, de cruce de fronteras, alienación y adaptación. Mientras que la ancestra “canta Ramayana”, como una canción *kala pani* de exilio, la narradora busca la redefinición del Caroni-dub, como el nuevo ritmo de una energizada historicidad caribeña. La canción primigenia de la ancestra india se transforma en un sonido diaspórico creativo, uniendo a las mujeres indias a través de los siglos y los continentes, por medio del movimiento de tenues “puentes colgantes” en el exilio. La poética *kala pani*, como una importante “lectura de la caña”, establece la subjetividad histórica de las mujeres indo-caribeñas, mediante reinventiones creativas y politizadas que negocian la liminalidad de género, dentro de modelos de nacionalismo indio, de documentación colonial, y de legitimidad caribeña. Estos discursos revelan sus propios puntos de tensión, como parte de las realidades suspendidas de la migración, del trabajo en las plantaciones, y de los procesos diaspóricos, para demostrar cómo “el puente colgante” —*Swinging Bridge*— interroga y metaforiza la disyunción de alienaciones pasadas, al mismo tiempo que inicia un movimiento necesario hacia conjunciones posibles de reconciliación en el futuro. La novela de Ramabai Espinet ofrece, finalmente, un puente posible para cumplir ese proyecto.

Agradecimientos

La autora desea expresar su agradecimiento a Alejandro de Oto y Arturo Gabriel Dávila-Sánchez por la traducción al español de este artículo.

Nota del editor: La versión original en inglés de este artículo se publicará en *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, Vol. 21, octubre 2006.

Editor's note: The original English version of this article is forthcoming in *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, Vol. 21, October 2006.

Referencias

- Barrow, Christine, ed. 1998. *Caribbean Portraits: Essays on Gender Ideologies and Identities*. Jamaica: Ian Randle.
- Barry, Kathleen. 1990. *Female Sexual Slavery*. New Jersey: Prentice Hall.
- Birbalsingh, Frank, ed. 1997. *From Pillar to Post: The Indo-Caribbean Diaspora*. Toronto: TSAR.
- Chakravarti, Una. 1990. "Whatever Happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism, and a Script for the Past." Pp. 75-76 en *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, editado por Kumkum Sangari y Sudesh Vaid. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.
- Dash, Michael. 1989. "Introduction" to his translation of Edouard Glissant's *Caribbean Discourse: Selected Essays* xi-xxvii.
- Espinete, Ramabai. 2004. *The Swinging Bridge*. Canada: Harper Collins.
- _____. 1998. "Singing Ramayana: The Text of Sita's Fidelity." Ponencia presentada en la sexta International Conference of Caribbean Women Writers and Scholars, mayo, Grenada.
- _____. 1997. "Interview with Ramabai Espinete." Pp. 162-179 en *From Pillar to Post: The Indo-Caribbean Diaspora*, editado por Frank Birbalsingh. Toronto: TSAR.

- _____. 1995. "Ramabai Espinet talks to Elaine Savory: A Sense of Constant Dialogue: Writing, Woman and Indo-Caribbean Culture." Pp. 100-108 en *The Other Woman: Women of Colour in Contemporary Canadian Literature*, editado por Makeda Silvera. Toronto: Sister Vision.
- _____. 1989. "The Absent Voice: Unearthing the Female Epistemology of Cane." Ponencia presentada en un congreso específico sobre la caña de azúcar y la sociedad, "Sugarcane and Society", julio 1-7, University of Toronto.
- Glissant, Edouard. 1989. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Charlottesville: UP of Virginia.
- Haraksingh, Kusha. 1988. "Structure, Process and Indian Culture in Trinidad," en *After the Crossing: Immigrants and Minorities in Caribbean Creole Society*, editado por Howard Johnson. 113-122.
- Johnson, Howard, ed. 1998. *After the Crossing: Immigrants and Minorities in Caribbean Creole Society*. London: Frank Cass.
- Mehta, Brinda. 2004. *Diasporic (Dis)locations: Indo-Caribbean Women Writers Negotiate the Kala Pani*. Jamaica: University Press of the West Indies.
- Mohammed, Patricia, ed. 2002. *Gendered Realities: Essays in Caribbean Feminist Thought*. Jamaica: University Press of the West Indies.
- Naipaul, V.S. 1986. *Finding the Center: Two Narratives*. New York: Random House.
- Nixon, Rob. 1988. "London Calling: V.S. Naipaul and the License of Exile." *South Atlantic Quarterly* 87 (Winter): 1-37.
- Pyne-Timothy, Helen. 1998. "Language as Subversion in Postcolonial Literature: The Case of Two Caribbean Women Writers." *Macomère* 1: 101-114.
- Reddock, Rhoda. 1998. "Contestations over National Culture in Trinidad and Tobago: Considerations of Ethnicity, Class and Gender." Pp. 414-435 en *Caribbean Portraits: Essays on Gender Ideologies and Identities*, editado por Christine Barrow. Kingston: Ian Randle.
- Ryan, Selwyn, ed. 1988. *Trinidad and Tobago: The Independence Experience 1962-1982*. St. Augustine, Trinidad and Tobago: Institute of Social and Economic Research.
- Sangari, Kumkum and Sudesh Vaid, eds. 1990. *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. Piscataway, NJ: Rutgers University

Press.

- _____, eds. 1994. *Women and Culture*. Bombay: SNTD.
- Sharma, Ramashraya . 1994. "The Ramakatha from Valmiki to Tulsidasa with Special Reference to Women." Pp. 45-99 en *Women and Culture*, editado por Kumkum Sangari y Sudesh Vaid. Bombay: SNTD.
- Shepherd, Verene. 2002. "Constructing Visibility: Indian Women in the Jamaican Segment of the Indian Diaspora." Pp. 107-128 en *Gendered Realities: Essays in Caribbean Feminist Thought*, editado por Patricia Mohammed. Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press.
- Silvera, Makeda, ed. 1995. *The Other Woman: Women of Colour in Contemporary Canadian Literature*. Toronto: Sister Vision.

Notas

- ¹ Valga la aclaración que, en este artículo, al mencionar a "los indios", nos referimos a los descendientes de los inmigrantes venidos de la India y no a los nativos del Caribe, mal llamados así debido a los cálculos erróneos de Cristóbal Colón, que siguen creando, hoy, este tipo de malentendidos.
- ² En la traducción se pierde el juego de palabras "roots / routes".
- ³ Todas las referencias en este ensayo pertenecen a esa edición. Las traducciones al español fueron hechas por el traductor a falta de una edición en castellano de la obra. En adelante sólo indicamos la página.
- ⁴ "Chini" es la palabra hindi para azúcar.
- ⁵ La historia india en el Caribe comienza con la abolición oficial de la esclavitud, en 1838, cuando una segunda oleada de "inmigración voluntaria" fue movilizada desde la India en la forma de contratos de trabajo forzado. Los dueños de las plantaciones europeas de azúcar aún necesitaban una fuerza de trabajo agrícola barata e industriosa que estuviera familiarizada con la problemática del cultivo en una plantación tropical. La imperiosidad del imperio —valga la redundancia— designó a los agricultores rurales indios de las provincias agrícolas de Bihar y Uttar Pradesh (aunque también hubo migraciones de trabajadores tamiles del Sur de la India), como los

mejor capacitados para tal empresa. Los trabajadores de las granjas, empobrecidos, fueron tentados con promesas de mejores prospectos financieros en las nuevas tierras. El comercio de fuerza de trabajo contratado trajo a miles de indios a las plantaciones controladas por franceses y británicos en el Caribe, Sudáfrica, Fiji y las islas del océano Índico. Sin embargo, la mayoría se encontró transportada a las tierras extrañas de Trinidad y Guyana.

- ⁶ Estos comentarios fueron hechos en una comunicación privada por correo electrónico el 12 de abril de 2005.
- ⁷ El juego literario entre la flor *gainder*, caléndula, y el nombre de la ancestra india de la protagonista, se pierde en la traducción.
- ⁸ Vaishnavites son los seguidores y seguidoras del dios Vishnu. En la novela, las viudas encuentran un sentido de comunidad en este grupo.
- ⁹ Sada roti es una especie de pan; tomate choka es un platillo vegetariano con tomate asados y especias; churias son los brazaletes usados en las bodas; achar y kuchela son formas de conserva, “pickles”; nara es un desorden del estómago o de los intestinos causado generalmente por cargar algo pesado o por una caída.
- ¹⁰ Los objetos mencionados en esta cita son utensilios de cocina.
- ¹¹ El término “douglá” se refiere al mestizo de identidad africana e india.
- ¹² Se trata de instrumentos de percusión de origen africano e indio.

FRANTZ FANON AND C.L.R. JAMES ON INTELLECTUALISM AND ENLIGHTENED RATIONALITY

Nelson Maldonado-Torres

ABSTRACT

This essay explores critical accounts of modern rationality and efforts to articulate a conception of reason that is tied to the idea of decolonization as project. It focuses on the work of two of the most widely known and influential Caribbean theorists: the Martiniquean psychiatrist and revolutionary Frantz Fanon and the Trinidadian Marxist C.L.R. James. The essay first focuses on Fanon's diagnosis of reason in the colonial context and the overcoming of its ambiguities and limits through what he calls "sociogeny." Sociogeny is instrumental for the combination of theory with ethics and politics, which provides the ground for a conception of the intellectual as a radical humanist and a revolutionary. James's view of rational activity in terms of making the "abstract universal concrete" and his approach to culture complements in important ways Fanon's typology of reason and human agency in important ways, but it introduces problems that a Fanonian understanding of the limits of modernity helps to address.

Keywords: enlightenment, sociogenesis, modernity, decolonization, postcolonial, intellectual

RESUMEN

Este ensayo explora recuentos críticos de la racionalidad moderna y esfuerzos dirigidos a articular una concepción de la razón ligada a la idea de la descolonización como proyecto. El mismo se enfoca en el trabajo de dos de los más conocidos e influyentes teóricos caribeños: el psiquiatra y revolucionario Frantz Fanon y el marxista trinitense C.L.R. James. La primera sección del ensayo examina el diagnóstico fanoniano de la razón en el contexto colonial y la superación de sus límites y

ambigüedades a partir del concepto de “sociogénesis.” La sociogénesis es fundamental para combinar la teoría y la ética con la política, lo cual provee la base para una concepción del intelectual como un humanista radical y un revolucionario. La segunda sección del trabajo compara el punto de vista fanoniano con la concepción de la razón de James, la cual versa a cerca de “hacer concreto el universal abstracto” y en un enfoque particular en la cultura. En esta sección se concluye que mientras el trabajo de James complementa la tipología fanoniana de la razón y de la agencia humana con respecto a puntos de importancia, éste a la vez introduce problemas que una concepción fanoniana a cerca de los límites de la modernidad ayuda a resolver.

Palabras clave: ilustración, sociogénesis, modernidad, descolonización, postcolonial, intelectual

RÉSUMÉ

Cet essai explore des analyses critiques concernant la rationalité moderne et les efforts pour articuler une conception de la raison qui s'accorde à l'idée de la décolonisation en tant que projet. Il aborde les travaux de deux des plus reconnus et influents théoriciens caribéens: le psychiatre et révolutionnaire Frantz Fanon et le marxiste trinitadien C.L.R. James. La première partie de l'essai examine le diagnostic fanonien de la raison dans le contexte colonial et la manière dont ses limites et ses ambiguïtés sont surmontés à partir de ce qu'il appelle la «sociogénèse». La sociogénèse est fondamentale pour combiner la théorie avec l'éthique et la politique, ce qui à son tour fournit la base pour concevoir l'intellectuel comme un humaniste radical et révolutionnaire. La deuxième partie du travail compare le point de vue fanonien avec la conception de l'activité rationnelle de James. Celle-ci tourne autour de l'idée de «faire l'universel abstrait concret» et de son approche à la culture. On conclue que le travail de James apporte de manière importante à la typologie fanonienne de la raison et du sujets sociaux, tout en introduisant des problèmes qu'une conception fanonienne sur les limites de la modernité aide à résoudre.

Mots-clés: lumières, sociogénèse, modernité, decolonization, postcolonial, intellectuel

Received: 26 September 2005. Revision received: 14 February 2006.
Accepted: 15 February 2006.

The denial of humanity to peoples of African descent in the Caribbean and elsewhere has posed unique challenges to the affirmation of reason and intellectual activity in the region and beyond. The dramatic encounter with irrationality in colonized and formally (but not integrally) post-colonial settings motivate critical reflection on the meaning and possibilities of rational disquisition and argumentation, particularly in relation to the modernization agenda. These are some of the problems and concerns that are at the forefront of Frantz Fanon and C.L.R. James's works. Fanon and James are two of the most original and influential radical political intellectuals in the twentieth century. They were born and raised in the Caribbean—in Martinique and Trinidad respectively—and form part of a larger array of radical political intellectuals of the African Diaspora.

The questions and concerns explored by radical intellectuals of the African Diaspora are shaped by the traumatic encounter with different forms of dehumanization such as anti-black racism and sexism, as well as by capitalism, brutal forms of deracination, and male-oriented and racist forms of nationalism. That people of African descent interpret and reflect critically about their historical experience and the collective history of modern subjects, and the fact that they also propose original ideas about how to transform the world, may sound all too natural to some now, but it truly represents a paradoxical reality in regards to the logic of modernity. The paradox lies in the exercise of reason by subjects who are considered to be devoid of all rationality. That is, in modernity rational discussions about the evils faced by African subjects were expected to occur, but not by African subjects themselves. As Emmanuel Chukwudi Eze has put, in modernity reason has color (1997). White or light skinned subjects tend to be considered as the proper mediums for truth and rationality.

This phenomenon indicates that modern rationality is not only ascetic, as Nietzsche proclaimed, but also racist—and that the latter cannot be subsumed by the former. It also means that racism is not only an attitude that affects capitalism, the state, and gender dynamics, but knowledge as well. In short, racism is not only institutional, social, and cultural, but also epistemic (Lander 2000; Quijano 2000).

The confrontation with epistemic racism shapes the thought and practice of Africana intellectuals. Fanon puts it in a suggestive way when he asserts in regards to reason: “when I was present, it was not; when it was there, I was no longer” (1968:119-120). That is, standards of rational acceptability completely change when a rational exchange with a black person is supposed to take place. The reason for this is simple: since the very existence of the Black rational body threatens the logic of the system, the paradox must be negated. For the black person who believes and trusts in the force of rational argument, the encounter with epistemic racism is traumatic. She or he is led either to choose irrationality as a means to claim her or his humanity, to abandon herself or himself purely in politics or material change, or to examine the contradictions and unsurpassable limits in the hegemonic concept of reason and propose new formulas. It is precisely such a painstaking process of reflection on the concept of reason and intellectual practice that characterizes much of Fanon and James’s work. And this is the way in which I will approach them here. I will examine Fanon and James’s critique of hegemonic rationality and their alternative conception of reason and intellectual activity.

Because they both believe that reason is dialogical and that it has a practical-theoretical *telos* of human liberation, the problem of reason is inherently tied for Fanon and James to the question of intellectual practice. This means that, very much against the grain of the forms of rationality that they both inherit from the West, they see the pursuit of truth as connected to the pursuit of goodness and goodness in large part as decolonization. The theoretical, the ethical, and the political are thus strongly related

in their conceptions of reason and intellectual activity. This reintegration characterizes much of the intellectual labor of Africana radical intellectuals. My purpose in this essay is to spell out Fanon and James's contribution to the critique of the hegemonic idea of rationality and their formulation of a conception of reason that is intimately linked with the ethical and the political. My principal argument is that Fanon and James's critique of hegemonic rationality and their re-integration of the ethical, the political, and the theoretical is both a response to the internal contradictions of modernity (which has tended to disassociate these spheres or faculties), and an attempt to overcome its unsurpassable limits as they are made evident in the historical experience of Afro-Diasporic subjects, particularly, but not uniquely, in the Caribbean. This means that instead of approaching Fanon and James's work through the lenses of the disciplines of history, sociology, or literature (or any given discipline), I approach them as providing a form of meta-critical reflection on modernity, its internal contradictions, and limits. When looked at through those lenses their work appears to respond critically to the modern enlightened project of formulating the conditions of possibility for practical and theoretical reason (Kant) by bringing theory and praxis—the true, the good, and the politically necessary—together in the investigation of the conditions of possibility for decolonization. What we have then in front of us is nothing less than basic components for a critique of (de)colonial reason, which arguably provides a necessary conceptual framework for the formulation of ways of doing theory, critique, and praxis with a de-colonial orientation. They sustain and advance the unfinished project of decolonization, which comprises the emancipation from racism, slavery, and the coloniality of power in all their forms.

Frantz Fanon

Ah, yes, as you can see, by calling on humanity, on the belief in dignity, on love, on charity, it would be easy to prove, or to win the admission, that the black is the equal of the white. But my

purpose is quite different: What I want to do is help the black man to free himself of the arsenal of complexes that has been developed by the colonial environment. (Fanon 1968:30)

Fanon's analyses of the colonial condition constantly bring up the idea of how Enlightened rationality acquires particular pathological and contradictory characters in the colonial context. Humanistic discourses about the equality of human beings become a putative evasion of the problem of colonization and the challenge of liberation. Such demonstrations of love and solidarity with humanity subsist alongside denials of self-determination and self-creation for colonized peoples. Discourses about humanity are complicit with structures of power that deny the humanity of the colonized. Such discourses make it appear as if issues such as racism were problems concerning a few irrational individuals and not the colonial condition as a whole (Fanon 1988:39). For Fanon, colonialism involves the *dehumanization* of one group of people through the devaluation of their customs and the denial of mechanisms of self-expression. Fanon also questions the basis of a humanist discourse that does not attend to such issues and that thus slips through the surface of racism and dehumanization. He wonders how humanism can proceed in an inhuman context, or else, how a humanist discourse about non-humans can proceed. Such discourses become monologues by virtue of a monopolizing notion of humanity that gives to the colonizer's values all ontological weight. There is no confusion about what Man is, since the colonizer already knows what is to be human, and since the colonial condition renders impossible for the colonized to assert their own view of the matter.

In the colonial condition reason is proffered from a standpoint of highness. For this reason even what may be taken as objectively valid is likely to produce a series of pathological reactions that render rationality ineffective. Fanon comments in several places about how objectivity is rendered ineffective in the colonial context. *A Dying Colonialism* is perhaps the most distinctive text in this regard. Here Fanon observes how the colonized systematically

reject any value or practice of the colonizers without any particular consideration of the 'objective' validity or usefulness of what is introduced. Fanon explains,

Behind these psychological reactions, beneath this immediate and almost unanimous response, we again see the overall attitude of rejection of the values of the occupier, *even if these values objectively be worth choosing*. It is because they fail to grasp this intellectual reality, this characteristic feature (the famous sensitivity of the colonized), that the colonizers rage at always 'doing them good in spite of themselves.' Colonialism wants everything to come from it. But the dominant psychological feature of the colonized is to withdraw before any invitation of the conquerors. (1965:62-63, italics mine)

In *The Wretched of the Earth* Fanon brings up a similar point:

When the native hears a speech about Western culture he pulls out his knife. The violence with which the supremacy of white values is affirmed and the aggressiveness which has permeated the victory of these values over the way of life and of thought of the native mean that, in revenge, the native laughs in mockery when Western values are mentioned in front of him. (1991:43)

The point in these passages is that monological violent colonial rationality cannot expect to reason with those whom it oppresses and silences, no matter how praiseworthy, advantageous, and close to 'objective validation' its ideals might be. As Fanon well puts it, "[t]he truth objectively expressed is constantly vitiated by the lie of the colonial condition" (1965:128). In this context, objectivity cannot be but an approximation to truth that awaits for inter-subjective confirmation. And Fanon's point is precisely that such confirmation is not rendered possible by the colonial condition. Reason itself, Fanon would argue, is violated when the humanity of the colonized or sub-other is denied. The universality of reason can only be grounded on the mutual recognition of human beings and not on the one-sided projection of the interests and views of a limited group of humanity. This means that the prospects of confirming universal validity cannot be fulfilled if the racialized

subject does not first become a human being who is free to be her and his own self and thus acquire the necessary capabilities to affirm or deny a particular claim. Fanon is emphatic in asserting that the colonial condition renders reason irrational, which means that coloniality and not only instrumentality is a fundamental part of the pathology of modern rationality. To appeal to anything that does not take the problem of the restoration of the humanity of the colonized and thus the cessation of the colonial condition is deeply misguided. That is why appeals to the rights of Man cannot be but manifestations of bad faith (Gordon 1995a; Gordon 1995b).

The chief problem to be attended to for Fanon is the problem of restoration. And the task of restoration cannot rely on abstract concepts that dissolve urgent ethico-political imperatives in detached abstract considerations. This position is made very clear when Fanon states in *Black Skin*: “In the absolute, the black is no more to be loved than the Czech, and truly what is to be done is to set man free” (9). There is a contrast here between a mystifying appreciation of reality from an ‘absolute’ philosophical perspective, and an ethico-political approach that is responsive and responsible in the face of the real condition of concrete human beings in history. This is the basis of the differentiation between the question “what is?” and “what is to be done?” Responsible action that is attentive to the condemned of the earth becomes the point of departure of Fanon’s theorizing and his conception of rationality. The rationality of absoluteness is counterpoised by an intersubjective conception of reason with ethico-political implications and demands. What is at stake here is a radical transformation of the idea of philosophy: from philosophy as the love of wisdom to philosophy as the wisdom of love (Lévinas 1998; Maldonado-Torres forthcoming).

For Fanon, the restoration of reason can only proceed from the restoration of humanity. The “major basic problem” for him is “that of restoring man to his proper place” (Fanon 1968:88). We should be aware that when Fanon refers to the restoration of *Man*

he does not think so much of a pristine metaphysical condition as to structural changes in society that enable human beings to be self-determined and free. Fanon is clear in making this materialistic qualification: "There will be an authentic disalienation only to the degree to which things, in the most materialistic meaning of the word, will have been restored to their proper places (Fanon 1968:12). Only a change in social organization can bring about liberation and restoration.

An important point for Fanon is that social changes would have to be brought about by the colonized themselves. This is one of the pivotal ideas of Fanon's work and efforts:

Ah, yes, as you can see, by calling on humanity, on the belief in dignity, on love, on charity, it would be easy to prove, or to win the admission, that the black is the equal of the white. But my purpose is quite different: What I want to do is help the black man to *free himself* of the arsenal of complexes that has been developed by the colonial environment. (1968:30, italics mine)

Fanon aims to break with the patterns that have made the Black assimilate or merely react to the colonizer's standards of value by allowing them to reach a level in which they can truly act. We can understand Fanon's concept of sociogeny in this direction. With sociogeny Fanon aims at making explicit the connection between the subjective and the objective, in this case, between the inferiority complexes of Black and colonized peoples on the one hand, and the particularly oppressive structure of colonial society on the other. In addition, sociogeny also includes the idea that "society, unlike biochemical processes, cannot escape human influences. Man is what brings society into being. The prognosis is in the hands of those who are willing to get rid of the worm-eaten roots of the structure" (Fanon 1968:11). Fanon hopes that the revelation of the connection between the subjective and the objective will make the Black aware that the only alternative for liberation resides in acting towards social change. Individual liberation cannot proceed without social liberation. The alleviation of the psychological conditions of the colonized can only be attained by

the end of colonialism. Fanon is emphatic on this:

As a psychoanalyst, I should help my patient to become *conscious* of his unconscious and abandon his attempts at a hallucinatory whitening, but also to act in the direction of a change in the social structure.... In other words, the black man should no longer be confronted by the dilemma, *turn white or disappear*; but he should be able to take cognizance of a possibility of existence.... My objective will not be that of dissuading him from it by advising him to “keep his place”; on the contrary, my objective, once his motivations have been brought to consciousness, will be to put him in a position to *choose* action (or passivity) with respect to the real source of conflict—that is, toward the social structures. (1968:100)

And as Fanon clarifies later in *Black Skin*: “I will tell him, ‘the environment, society are responsible for your delusion.’ Once that has been said, the rest will follow of itself, and what that is we know. The end of the world (1968:216).

In Fanon’s work sociogeny becomes more than simply a science of Man. It becomes a science *for* humanity. Analysis is correlative here to restoration. Sociogeny is a kind of pedagogy, the role of which is not to “educate” in the traditional way, but to enable Blacks to liberate themselves by acting against the structures that oppress them and deny their ontological weight (Fanon 1968:35).¹ By analyzing the lived-experience of the Black, by revealing the structures that militate against the recognition of her and his humanity, and by making clear that the natural aspect of such structures is only apparent, Fanon attempts to put the Black in a position to *choose* (Gordon 1995b). The role of the analyst resides first and foremost in enabling the Black to reach this point and not so much in making any particular substantive proposal concerning the project of liberation. The analyst, in a sense, works like a catalytic formula whose function resides in enabling the possibility of proper agency. As Fanon puts it: “To educate man to be *actional*, preserving in all his relations his respect for the basic values that constitute a human world, is the prime task of him who having taken thought, prepares to act (1968:222). And

as he reminds us, “What is important is not to educate [Blacks], but to teach the Negro not to be slave of their archetypes” (Fanon 1968:35). Fanon becomes then a kind of pedagogue or Socratic teacher of sorts—a midwife of decolonial agency—who aims to facilitate the formation of subjectivity, self-reflection, and the praxis of liberation. And it is precisely in enabling the sub-other to take a position in which he or she can recognize and do things for himself or herself—that is, to act—that the teaching consists. Everything is done so as to refer to and making everything rest on the agency of human beings. It is in this context that we can understand the significance of Fanon’s guiding questions in *Black Skin*, “What does a man want?, What does the black man want?” (1968:8). Faithful with his intentions Fanon only responds to these questions in a tautological form, that is, without adding any substantive content beyond the presuppositions of the question. His response is that the Black man wants to be a human being (1968:113), which has certain implications: “The Martinican is a French-man, he wants to remain part of the French Union, he asks only one thing, he wants the idiots and the exploiters to give him the chance to live like a human being” (1968:202). The task is to end up with inhumanity and to restore humanity. In this light Fanon’s statements in the conclusion of *Black Skin* become clear.

I, the man of color, want only this:

That the tool never possess the man. That the enslavement of man by man cease forever. That is, of one by another. That it be possible for me to discover and to love man, wherever he may be. (1968:231)

And as he puts it elsewhere,

I find myself suddenly in the world and I recognize that I have one right alone: That of demanding human behavior from the other.

One duty alone: That of not renouncing my freedom through my choices. (1968:229)

Fanon finds himself wanting what he as a human *can* want and has the right to ask for, a truly human social structure, one that permits humans to be self-determined and to express themselves according to their own choices in relation to the will of others. This is a context that contains a free cultural space in which humans are able to manifest the complexities of their identities and forms of being.² This is also a context in which mutual recognition is possible and in which reason, in its intersubjective character, finds an adequate locus.

For Fanon the possibility of substantive change in colonial societies depends on the action of the colonized subjects themselves. It is important to note that Fanon maintained this thesis, and thus what I have called his Socratic pedagogic position, even and perhaps especially in the midst of what he saw as a period of strong assimilation on the part of the colonized. The apparent absence of a historical subject of change did not alter his fundamental belief in that only the condemned can produce radical change. The intellectual, therefore, is never called to withdraw from the public arena or abandon her and his direct contact with the people, but rather to constantly remind the condemned that everything depends on them. And this is a task that Fanon never abandons. The same idea occupied a central place in the context of his examination of the Algerian struggle for liberation:

To hold a responsible position in an underdeveloped country is to know that in the end everything depends on the education of the masses, on the raising of the level of thought, and on what we are too quick to call "political teaching." In fact, we often believe with criminal superficiality that to educate the masses politically is to deliver a long political harangue from time to time.... Now, political education means opening their minds, awakening them, and allowing the birth of their intelligence; as Césaire said, it is "to invent souls." To educate the masses politically does not mean, cannot mean making a political speech. What it means is to try, relentlessly and passionately, to teach the masses that everything depends on them; that if we stagnate it is their responsibility, and that if we go forward

it is due to them too, that there is no such thing as a demiurge, that there is no famous man who will take the responsibility for everything, but that the demiurge is the people themselves and the magic hands are finally only the hands of the people. (Fanon 1991:197)

The revolutionary endeavor and the formation of a new nation must be centered on the action of the *damnés* (condemned). Fanon is emphatic on this: "To educate the masses politically is to make the totality of the nation a reality to each citizen. It is to make the history of the nation part of the personal experience of each of its citizens" (1991:200). Fanon is clear that in order for the people to exercise their will and to sustain the nation by themselves the political structure has to undergo drastic changes. He therefore opposed the forms of colonial organization and their reduplications in the programs of strict nationalistic visions, and argued for a radical decentralization in the social and political sphere (1991:197-198). A transformation in the structure of society is necessary. Fanon urged the leadership to take this direction and to "avoid regression" by taking a step "from national consciousness to political and social consciousness" (1991:203). It is in this way that Fanon comes to define his own kind of humanism:

But if nationalism is not made explicit, if it is not enriched and deepened by a very rapid transformation into a consciousness of social and political needs, in other words into a humanism, it leads up a blind alley.... It is only when men and women are included on a vast scale in enlightened and fruitful work that form and body are given to that consciousness. Then the flag and the palace where sits the government cease to be the symbols of the nation. The nation deserts these brightly lit, empty shells and takes shelter in the country, where it is given life and dynamic power. The living expression of the nation is the moving consciousness of the whole of the people; it is the coherent, enlightened action of men and women. (1991:204)

Humanism and true enlightenment, Fanon argues, do not reside in the abstract recognition of the common humanity of the people, or in the celebration of the highest artistic and cultural

achievements of civilization; humanism, rather, resides in “a consciousness of social and political needs,” and in the effort to create a social structure that facilitates the location of power in the *wretched* or condemned. The new humanism called forth by Fanon refers to the emergence and sustenance of a popular consciousness and a popular will. The social structure must be designed so as to make the people the ultimate ground of validation and support.

We have seen that Fanon works with a concept of rationality that is intersubjective in character. What is central to reason is a liberation praxis that allows non-people or the condemned to overcome their situation of subjugation and the creation of a public social space that foments interaction among all the different sectors in the social body. It is one of Fanon’s most illuminating points that ideas of freedom, equality, and fraternity can only emerge as a result of this transformation in social relations and individual perceptions. For instance, Fanon argues that equality between sexes does not enter in the mind of the colonized through the proclamation of freedom and equality held in congresses during the colonial period. It is only when the patterns of violence and imposition perpetrated by the colonizer are broken by the self-activity and organization of the colonized, particularly by women themselves, that these ideals come to emerge and be practiced.³ It is in the very dynamics of free action by concrete human beings that freedom comes to shape consciousness and culture. This is exactly what happens during the revolutionary period. The allusions to abstract conceptions of freedom by the colonizer can be contrasted with the concrete freedom that emerges in the social context of the colonized in the revolution. Fanon’s argument suggests that allusions to abstract freedom may be revolutionary when opposed to theological conceptions of the subject, but they fail to respond to the problems faced by populations who are positioned in a sub-human level. In respect to the fight against modern colonization, racism, and the coloniality of power, abstract universals appear as inefficient and despicable as theocratic principles. They

help to delay transformation and to make certain problems invisible, but not necessarily inexistent. It is from here that for Fanon the struggle of decolonization necessitates the articulation of alternative ideas of reason and freedom.

Fanon demonstrates that reason and freedom are related in a particularly concrete way. The self-determination of the condemned is the condition of possibility for the emergence and practice of the highest ideals of reason. And since reason and freedom are the simultaneous result of the self-determination of the condemned, it is clear that the intellectual's activity should be defined first and foremost by the kind of "political education" that Fanon endorses. The intellectual is not called so much to enlighten people by proffering particular opinions and ideals, but to work in favor of the creation of a reality in which the colonized may come to occupy a position where they are able to play a foundational role. This foundationalism is a kind of anti-foundational foundationalism since the condemned, as human beings, are fundamentally an *empty* fundament, that is, the basis for self-understanding as well as the formation of their own representation proceeds through difference and can never become a fixed point or foundation in the usual sense. From here Fanon's insistence that the people be oriented by the future, by a fundamental openness that would impede the ossification of the structures under which power resides. The institutions themselves and the whole system must rest on the will of the *damnés* in their effort to overcome damnation.

Fanon's conception of leadership and intellectual work, along with the idea of centering power on the activity of the people (with constant reference to the *damnés*), remain central to all his works, although they are expressed differently. Scholars tend to contrast *Black Skin, White Masks* and *Wretched of the Earth* in relation to Fanon's conception of the means towards liberation. It is said that while in *Black Skin* Fanon proposes persuasion as a means of liberation, he became persuaded later on about the need of violence as the one effective means of liberation (Bulhan 1985). I do not

think that this explanation is adequate. The role of persuasion and analysis in *Black Skin* does not rule out the necessity of a violent confrontation between the colonizer and the colonized. The “teaching” of sociogenic analysis is designed to enable the Black to *decide* and to *act* against the oppressive structures that militate against her or his being. Indeed, in *Black Skin* Fanon suggests that proper actionality can only come about in a context of struggle (1968:221-2). It is possible to say that what he does in *Black Skin* is to work so as to make it possible for such struggle to come about by the very initiative of the Black. The basic differences between Fanon’s views on leadership and the intellectual in his two studies mainly lie on the differences between the contexts which are analyzed in each case. In *Black Skin* we find Fanon studying a colonial society that suffers the imposition of colonial power and the tremendous efforts to render invisible the humanity, identity, and cultural realities of the Black. In *The Wretched*, on the other hand, we have a society in the midst of revolutionary activity now concerned with the establishment of a new nation. The recommendations that Fanon offers in the two texts are consistent with the idea that power must be founded on the agency of the damned as they struggle to become a people. This is also basis of Fanon’s new humanism and his concept of reason—linked as it is with the ethical and the political. Fanon, as a good pedagogue, recognizes the difference in context and uses different strategies to maintain one and the same basic point.

Now I want to point out two difficulties that I find in Fanon’s analysis. They concern precisely the contrast between the two contexts that I have just mentioned. For they are not only contexts studied by Fanon, but also represent determinate points in a particular Fanonian typology. I refer to his distinction between assimilation, reaction, and proper actionality. *Black Skin* primarily explores contexts of assimilation and reaction, while *The Wretched of the Earth* focuses on revolutionary struggle as the privileged expression of the action of previously assimilated and reactive individuals. Of course, there are also patterns of assimilation

and reaction in *The Wretched*, the central perhaps being related to the tendencies of the native bourgeoisie and some intellectuals towards a construction of the nation in continuity with the structure of power in previous colonial countries. There are also descriptions of actionality in *Black Skin*—the text describes a path through hell that culminates in the appearance of the analyst qua critical social thinker, who would later in texts such as *A Dying Colonialism* and *Wretched of the Earth* become a revolutionary. The first problem that I see in Fanon's analyzes is that his focus on assimilation does not enable him to observe carefully the ways in which the colonized resisted and struggled with the colonial imposition. For Fanon, colonization is a systematic project of domination pursued by a whole set of institutions that have as their prime goal the incorporation of the native by the disintegration of any traces of her own modes of expression, culture, and values (1988:31). Colonialism has a tremendous power of submission for him. Fanon believes, as Neil Lazarus has perceptively pointed out, that colonialism is "utterly destructive of precolonial culture" (1999:85). The idea here is not that Fanon argues that there were no remnants of colonial culture at all during the colonial period, or much less that he held the native's culture in contempt. The point is rather that for him the violence of the colonial situation altered every mode of conduct of the colonized to the point of making his culture obey the logic of colonization. As Lazarus puts it, "the culture of the colonized is for [Fanon] a starkly colonial projection, bespeaking a colonial logic that, from the standpoint of the colonized themselves, cannot be redeemed except through the destruction of colonialism itself" (1999:86). Fanon's insight into the pathological forms adopted by the psychological life and cultural forms of the colonized are indeed of great value. But a recognition of this tragic objective reality of the colonized cannot obviate the many attempts and ways of dealing with the colonial imposition in a way that keeps the colonized culture and systems of identification alive (through mutation, reconstitution, etc.). Fanon's point cannot be lost from perspective, though, since we

should avoid any idealization of the condition and status of a group of human beings who are capable of struggling in such a violent context. But at the same time neither can we lose from our perspective the particular ways in which they are able to do so. There are two reasons for this, first because this kind of struggle is linked to the everyday struggle of individuals in modern societies, and second, because knowledge of it is indispensable for formulating in more precise ways how the pedagogue, the political educator, and the intellectual are to proceed in the task of relating to the people in order to maintain the notion that it is on them and only on them that political power should rest.

Similar problems to those confronted by Fanon's alignment of colonialism with assimilation appear in relation to his notion of revolution and actionality. What becomes problematic here is that Fanon's representation of the participation of the masses in the revolutionary struggle as the pristine manifestation of actionality and freedom make him unaware of the real aspirations of the people and of the proper dynamics of the involvement of the masses in the struggle. This point also has been sharply put by Lazarus: "But even in his representations of the Algerian peasantry as a revolutionary force, there is no sustained consideration of the ways in which the peasant's views *fail* to match those of the FLN leadership or aim at *different ends*, or reflect *another social logic*" (1999:80). Lazarus argues that Fanon 'overreads' "anticolonial militancy to construct it as the objective correlative of a revolutionary philosophy" (97). Elsewhere, Lazarus makes a similar point in reference to what he calls "Fanon's revolutionary optimism" in the context of the "setbacks and defeats" of the postcolonial era, and to the role of the masses after the revolution (1990:30). The point made here is that it is not altogether clear that the participation of people in the revolution necessarily leads to the emergence of a new state of consciousness in which freedom and self-determination become their principal motivation. Neither it is altogether clear that they enter the revolutionary process with those interests in mind, or that they will be so inspired

once they are integrated into the revolutionary process. Lazarus repeats this point in relation to the fragmentation of the national liberation forces after independence:

The most plausible explanation for the fragmentation of the national liberation forces after independence remains invisible to Fanon: namely, that far from “splintering” after independence, these forces had only seemed to be united before. Fanon speaks adamantly of the “awakening” of “the people,” of their “intelligence and the onward progress of their consciousness.” One is led increasingly to the conclusion that what is at issue here is either an intellectualistic romanticization of “the people” as spontaneously revolutionary or, more likely, a messianic misreading of their political bearing during the anticolonial struggle.... In taking up arms against the French, in other words, the Algerian peasants were fighting a traditionalist fight to reestablish a way of life that colonialism had decimated. In spite of the proselytizing work of the revolutionaries like Fanon, the peasants were not aiming their actions at the “Algeria of tomorrow,” but seeking, rather, to restore that of yesterday. (1990:32)

The recognition of this issue has the immediate consequence of making clear that the labor of the intellectual in contact with the people is more arduous and ambivalent than what Fanon was probably able to recognize or concede. That the people do not seem to be so susceptible to take the positionality and attitude that Fanon attributed to them leads to the idea that the labor of “political education” is more difficult than he thought. But Fanon was not completely unaware of this either—and we cannot by any means forget that apparent oversimplifications may be the result of strategic decisions by the revolutionary intellectual in the midst of an all too real and violent war. Fanon writes of the necessity to “shake the people” (1991:22), and also recognizes that “[t]he awakening of the whole people will not come about all at once” (1991:193). That the intellectual should take this role and that everything must be done to make power rest on the people are ideas that are sufficiently substantiated by Fanon’s theorizing. But

still it seems that the typology that interprets social reality in the terms of assimilation, reaction, and action is not altogether successful in providing an adequate analysis of the embodiment of resistance and the consciousness of freedom in the condemned. Without this, it is not clear how the intellectual should proceed, and how she or he is going to fulfill her or his Socratic role of “awakening” the people. The intellectual needs a more precise idea of how to locate the sources of resistance and the manifestations of freedom by the condemned of the earth. We need thus an analysis that is able to capture with more sobriety the “social logic” of the *masses* and one also that spells out a conception of the intellectual according to the resulted vision. It is precisely on these points that the work of C.L.R. James becomes crucial.

C.L.R. James

We have seen that Fanon’s intellectual endeavor in *Black Skin, White Masks* opens up and is oriented by the question of desire: “What does a man want?” (1968:8). I have argued that this question leads Fanon to articulate a special kind of pedagogical strategy directed by the idea of the promotion of self-determination. Fanon’s answer to this question draws on a phenomenological existential analysis of the lived experience of the Black in the context of colonialism, and is thus oriented by a particular interest in the problems of mutual recognition (love and understanding) and human agency. The human being, argues Fanon, wants to be a human being, which for him means to be actional, to have the necessary resources for self-expression and self-determination, and to give to and receive from others with generosity. I have argued that this perspective on the problem of colonialism gives priority to the problem of the restoration of humanity, that it advances a new conception of rationality, and that it promotes a particular conception of the role of the intellectual and political leadership. The work of C.L.R. James also offers an account which gives a suitable expression of these same points, while at the same time evades the difficulties aroused by the Fanonian typology of

assimilation, reaction, and actionality in the study of culture and in the explanation of popular dynamics. At the same time, as we will see, James's work faces limits that are detectable and can be addressed by a Fanonian intervention.

"What do the people want?" (James 1993a:272). This is the Jamesian version of the Fanonian concern with desire formulated in the questions "What does man want?" and "What does the black man want?" We perceive here the same intention to direct the intellectual's work around the basic idea that radical social change can only come through the people's own activity. But there are two fundamental differences between the Fanonian and the Jamesian question. First, there is a difference between the reference to "man" (l'homme) in Fanon's question, and the reference to "the people" in James's formulation. The former points to philosophical conceptions of the human and the latter to sociological and political ideas about nations or communities. This difference in meaning translates into differences of approach: Fanon's *Black Skin* has a distinct philosophical tone, while James's writings for the most part acquire the form of historical, cultural, and socio-political analyzes. The difference must not be exaggerated since they both pursue a number of philosophical and socio-political questions in different texts. Fanon's philosophical anthropology is the foundation of what he refers to as a "sociogenic" analysis of human reality, while James's cultural and socio-political analyses rely in part on a particular understanding of the "dialectic." The second difference is more important. Fanon's question "What does a man want?" is immediately followed by another question "What does the black man want?" (1968:8). For Fanon, the question of black humanity in particular appears as a necessary complement to the question about humanity in general and vice versa. As Fanon put it, "In the absolute, the black is no more to be loved than the Czech, and truly what is to be done is to set man free" (1968:9). The liberation of humanity in general requires dealing with the specificities of black humanity in particular; and the liberation of black humanity in particular can only be achieved

by claiming what belongs to humanity in general. The focus on blackness is justified because it is the site of a contradiction and veritable limit: the Black is a human being who is not considered to be a human being. In Fanon's terms, "At the risk of arousing the resentment of my colored brothers, I will say that the black is not a man" (1968:8). The thesis of the non-humanity of the Black introduces Fanon into unknown territory. He has to design a discourse to be able to talk about the production of non-humanity and its lived consequences. The denial of humanity introduces the ethical, political, and epistemological question of liberation, which is the goal of Fanon's writing. Liberation is not in opposition to reflection on the absolute. It is rather the true expression of a philosophical reflection on universality, when there is the willingness to eliminate its contradictions and overcome the limits of excessively abstract categories. *Black Skin* can be thus read as a reflection on the human through its patent contradictions. The second question (what does a black man want?) is thus a necessary complement of the first one (what does a man want?). The second question also leads Fanon to uncover peculiar challenges confronted by the Black, and more generally by what Fanon would later call the *condemned of the earth*, which can be easily lost from view when focusing on more general terms such as the human or the people. This basic difference between the Fanonian and the Jamesian questions leads to differences in content and approach that I am going to discuss later. We will see that while some of James's ideas help to overcome some of the limits in Fanon's theorizing, the opposite is also true. But it is important to focus on the similarities first.

In *Black Skin* the question about the desire of the Black takes the form of an insight into the very conception of humanity through the study of the pathologies of affect and self-identification brought about by the colonial context. The study of such pathologies leads Fanon to affirm that the Black in colonial societies *is not a man* (1968:8), and then his argument turns to clarify that what the Black wants is precisely to be a human being. The

Black does not ask anything else than that which the colonial context purports to be providing, that is, a human context. But the problem is that, for the colonizers, humanity is defined in a way that requires assimilation to white Western values and forms of expression. The idea of humanity takes then a double prescriptive character, first, in relation to Blacks who are submitted to the process of assimilation and who begin to reproduce the very order that oppresses them, and second, in relation to the colonial context itself which violently takes away that which it praises itself for providing. In both cases we are dealing with some kind of immanent criticism: on the one hand the Black in the colonial society *is not a man* (that is, this human being in fact *is not being human*), and on the other the colonizers deny with one hand, what they claim to offer with the other. *Black Skin* centers its argument on the idea that the Black does not want or aim to be a “sho’ good eatin” (1968:112), or a being subservient to tradition and the ancestors. In contrast the Black man *wants* to be a human being, which means that the alleviation of the Black’s pathological conditions are found in recovering this humanity. *Black Skin* reveals a series of phenomena expressed by the Black’s desire to be a human being: from the pathologies of self-identification, Negritude, and the intellectual’s references to the intellect and the universality of the Negro, to the reclamation of freedom and the attainment of a perspective that is oriented by the future. It is this final position that Fanon aims to clarify and to present as the most appropriate path towards the full restoration of humanity and the question of a human context.

As with Fanon, I would argue that for James the answer to the question “what do the people want” takes a prescriptive character and serves as the basis to submit an immanent critique of traditional political forms of organization. But for James the question and the alleged normative nature of the answer have a different character. When he asks “what do the people want?” he asks in fact what do they want, demand, and desire as a particularly modern people. James believes that the examination of modern societies

reveals the emergence of the self-consciousness and spontaneity of peoples who are increasingly directed by ideas and values that take freedom, equality, and individuality at their center. James's investment in the idea of connections between modernity and the emergence of a new kind of people is perhaps the main point of differentiation between his and Fanon's theoretical orientation. We shall discuss this aspect of James's argumentation more carefully in order to uncover his particular vision of reason, and his proposed model for the role of the intellectual.

For James, "modernity" refers to the life and social organization under particularly modern systems of production. And with modern systems of production James refers to the consequences of the integration of technology in a productive sphere which is at the same time increasingly dependent on the work of the masses. This connection between production, the masses, and technology is crucial for James's argumentation. What is central for him is that modern systems of production are basic instruments of modernization. They simultaneously exploit the subject and promote modern attitudes, desires, needs, and ideas about happiness and freedom. When James asks "what do the people want?" he aims precisely at determining these desires, attitudes, and particular needs of modern peoples. He believes that it is there that we would find a reservoir of revolutionary force aimed at maintaining freedom and at promoting the good life.

For James it is necessary to recognize that modern colonialism also produces modern colonial subjects by virtue of a particularly modern industry and technology:

The history of the West Indies is governed by two factors, the sugar plantation and Negro slavery.... The sugar plantation has been the most civilising as well as the most demoralizing influence in West Indian development. When three centuries ago the slaves came to the West Indies, they entered directly into the large-scale agriculture of the sugar plantation, which was a modern system. It further required that the slaves live together in a social relation far closer than any proletariat of the time. The cane when reaped had to be rapidly transported to what

was factory production. The product was shipped abroad for sale. Even the cloth the slaves wore and the food they ate was imported. The Negroes, therefore, from the very start lived a life that was in its essence a modern life. That is their history—as far as I have been able to discover, a unique history. (1992b:296-297)

A modern life emerges out of a particularly modern condition. According to James, the transformation of society in the context of the new means of communication, the integration of technology in the working sphere, and the access to technology and other goods by the people, awakens in them a sense and desire for equality, liberty, and the expression of their spontaneity and individual personality never seen before in history. James argues that what the people now demand and desire is what the philosophers have tried to achieve only in abstract thought: the harmony of a society conflicted by class struggles.

From Plato to Hegel, European philosophers were always struggling to make a total harmonious unity of societies riddled by class struggles. They were attempting the impossible, organizing in the mind what could only be organized in society.... But the time for that is past. The development of science and industry has brought men face to face with the need to make reasonable their daily existence, not to seek in philosophical systems for the harmony that eludes them. Over a 100 years ago in one of his greatest passages, Marx saw that religious and philosophical systems had had their day, and men *would soon face the realities of social life as phenomena created by human beings*, to be organized by human beings in concrete life, and not in the escapism of abstract thought or the mystic symbolism of religious ceremonial. This intellectual clarification had been achieved not by intellectuals but by bourgeois society itself. (James, Lee, and Chaulieu 1974:65-66)

We should also consider the following,

Thus today the average advanced worker accepts as legitimate certain human and social values which make him, as a human being, infinitely superior to these men of past ages, infinitely

superior in intellect, learning, and nobility of character. His values, instinctively and weakly as he holds some of them, are the only values that count today.... The slow accumulation, century by century of the thoughts of the great philosophers, which they could only hold often as ideals, are now the common property, *as a matter of everyday life*, of millions upon millions of ordinary people. The tremendous ferment in India, China, and Africa shows that, owing to the progress of technology (steamship, plane and radio), the poverty-stricken, starving backward millions of Oriental peasants are demanding these things for themselves.... *“Idealism” is being forced into material form in the lives of the people.* There was never a more highly civilized age than ours—never were the basic ideals of a good full life so desperately desired by so many people. (James 1992c:149)

Two things are worth noting in these passages. First, and this has to be emphasized, that for James modernity provides a context which enables the development of a consciousness and a mode of life for which self-determination and freedom are central. The bourgeois epoch is distinguished from the former ones in the “constant revolutions of production, the uninterrupted disturbance of social conditions,” etc. (James, Lee, and Chaulieu 1974:66). In these conditions the standpoint of tradition and the material (though not merely economic) bases of society are affected in such a way that human beings are compelled *“to face the sober realities of life as phenomena created by them.”* That is, the dislocation of social reality by the new operating forces make human beings more aware of the connections between humans and social structures. In this position both the naturalization of the life-world and the supposedly ultimate anonymous character of power come to be questioned by the spontaneous activity of a people who increasingly claim for themselves the virtue of founding political power. It would seem that for James, to put this in Fanonian terms, modern people live in a context which propels or promotes actionality. At least he would argue that they spontaneously have some insight into the relation between society and human beings, which, as we observed above, is one of the critical

points of Fanon's definition and use of sociogeny. It is clear then why James is not particularly inclined to analyze colonial reality from the perspective of assimilation. For James, modern colonial reality restricts but also enables; it enslaves but also creates the possibility of mass revolt. James is thus attentive to the ways in which the imposed culture is reshaped and appropriated by the native in line with his or her particular modern consciousness and mode of life. James carefully looks at sites of transformation and resistance knowing that they do not necessarily have to express or foment the explicit public political character that a revolutionary may want to find—or at least, in the form that they would look for it. James's look extends thus from the most public to the most intimate dimensions of society and the individual, from the revolution of San Domingo, the social dynamics that occurred around the game of cricket, to his wonderings in poetry, soap opera, and the individual initiatives of people (James 1989; 1992c; James 1993b). For James, every sphere of life becomes a field of political struggle and action: "Politics today comprises *all* aspects of life, and more than ever, wages, conditions of labor, employment, etc., and the political party must deal with these elemental necessities primarily or promise to deal with them" (1993a:141). The dichotomies between the public and the private break as the field of political activity and resistance is extended to the most intimate spheres of existence.

It is necessary to point out that the break between the private and the public is in some sense also achieved by Fanon in his notion of sociogeny. In it the subjective and the objective are related in such a way that the colonized is made conscious that the transformation of her or his self cannot follow but from the transformation of the social structure. But this correlation between subjective and social liberation falls short of expressing the complex ways in which a subjective expression may be taken as a political form that transforms, alters, and/or opposes the established order of the day. Fanon's exploration of the subjective tends to be dominated by a series of dichotomies: between assimilation, colonialism,

and irrationality on the one hand, and actionality, revolution, and rationality on the other. On the contrary, James's distinctive view of modernity and his idea about the extension of the political field of struggle in modern societies is in line with an interest in the *middle* spaces: between colonialism and revolution, between assimilation and existential actionality, and between irrationality and reason. Modern social reality and subjective existence shows for James a curious mixture of attitudes, social expressions, and political and economical policies. The rational and the irrational survive in the same modern reality. And the task becomes for James, in this very much like for Fanon, to articulate a view that would trace the conflict between the rational and the irrational, and that locates rationality on the founding political powers of the people.

The second point that I wish to address connects with the idea of the contradictory shape of a modern reality that shows both rational and irrational tendencies. This contradiction resides, more precisely, in the explicit contrast between the abstract ideals recognized by Western civilization and their concrete expression in ordinary life, as well as between the needs, desires, and intellectual development of the people and the way in which society, economy, and politics are organized. These two are correlated because, as James puts it, what the people do in their daily practice and in their struggle for freedom is attempt to make the abstract universal concrete, that is, to create a reality in which fundamental notions such as that of the equality of human beings are truly embodied in social structures and practices. As James puts it, "The history of man is his effort to make the abstract universal concrete. He constantly seeks to destroy, to move aside, that is to say, to negate what impedes his movement towards freedom and happiness" (1992a:164). For James, people are the motor of history. Theirs is a history of constant struggle to make the abstract concrete. And for him, it is today, in the contemporary modern reality, that one sees that the extraordinary has reached an ordinary level, that the desire and the recognition of the value

of freedom is lived and desired by the people themselves and not merely by particular enlightened figures. As James puts it, “the intellectual consciousness of society rests with the mass, that and the great heritage of Western civilization” (1992c:150). The Enlightenment has gone into the streets, one may very well say in the spirit of James. Yet, or precisely because of this, society lives in contradiction:

Our age is the most barbarous...precisely because of the civilization, culture, and high aspirations of the great masses of the people. Nothing but the most unlicensed brutality can keep them down. These are not slaves in Imperial Rome or peasants in ancient Assyria. A modern working man,...lives by the ideas of universal secondary education, religious toleration, care of children and the aged, freedom of speech and assembly, mastery of technical processes and self-government in industry, world peace—elevated conceptions which would stun into awed silence the most gifted minds of Western Civilization from Plato to Aristotle to Kant and Hegel. (James, Lee, and Chaulieu 1974:76)

The world witnesses the emergence of a *new society* and a *new people* who are prepared and actually desire to take upon themselves the task of governing and legislating a social structure that promotes freedom and happiness. But the current organization of labor and of society in general militates against this realization. True enlightenment is refrained by the secular and autonomous institutions that emerged out of the Enlightenment itself. This would be James’s own version of the dialectics of the Enlightenment. The recognition of this dialectic stands side by side another conception of the dialectic that makes us think rather of what is known as the unfinished project of the Enlightenment.

We owe the conceptualization of the idea and the defense of the “unfinished project of the Enlightenment” to Jürgen Habermas (1987; 1997), but it is also suggested by Marx. As Stuart Hall points out,

Of course, Marx also understood the one-sided and distorted character of the modernity and type of modern individual

produced by this development—how the forms of bourgeois appropriation destroyed the human possibilities it created. But he did not, on this account refuse it. What he argued was that *only socialism* could complete the revolution of modernity which capitalism had initiated. As Berman puts it, he hoped ‘to heal the wounds of modernity through a fuller and deeper modernity.’ (1996:229)

James’s theoretical work may be interpreted as a further elaboration of this Marxist approach, extending it to the consideration of culture and evading the strictures of a focus on class and the primacy of the economic in traditional Marxism. James conceives the task of emancipation in terms of a completion of the modern project in the sense of the concrete realization of Enlightenment ideals and the satisfaction of the needs and desires of modern peoples in a political and economical system that takes them as the central source of power. The accomplishment of the Enlightenment consists in bringing to completion the process by which freedom, equality, respect, and fraternity come to be embodied in a system founded on the self-determination and expression of the people. I believe that a careful study of James’s essays on Lenin, Nkrumah, and other revolutionary figures would show that his recommendations are generally in agreement with Fanon’s proposals in *The Wretched*, where decentralization and the foundation of power in the people occupies the primal space. For both the construction of an authentic democracy becomes central to their political writings. This is not to say, of course, that there are not important differences between the two as I have already pointed out and as I will further elaborate towards the conclusion.

It must not be thought that James lacks awareness of the oppressing modes of production, politics, and culture in the modern world. He never forgets that “the whole social arrangement of life bears the stamp of...mechanization” (1993a:116).

In city after city, street after street, are the two or three rooms, kitchen and bath, the same breakfast cereal, however disguised, the same ride to work, the work itself, the same evening paper, the same radio commentator, the packaged foods, the

neighborhood movie. However different, they all combine to a deadly uniformity and monotony. (1993a:116).

James recognizes that the modern life-world is mechanically regulated, but he interprets this as a betrayal of modernity. But James is more interested in the dynamics of the contradictions than in the tragic proclamation of an equally tragic end of history. The recognition of the mechanization of life does not make him deny the more positive aspects of the transformations that occur in modernity, particularly the emergence of a new people. He therefore avoids falling into pessimism and the attitude of detachment from the popular “masses” that is sustained by some philosophers and intellectuals in the tradition of Theodor W. Adorno, to name only one of the most known (see Adorno 1978; Lazarus 1992; Therien 2003). For him modern peoples have their own reservoir of knowledge and critical aspirations. Opposition to them sets up the stage for the ambiguities of modernity:

Upon a people bursting with energy, untroubled by feudal remains or a feudal past, soaked to the marrow in a tradition of individual freedom, individual security, free association, a tradition which is constantly held before them as the basis of their civilization, upon this people more than all others has been imposed a mechanized way of life at work, mechanized forms of living, a mechanized totality which from morning till night, week after week, day after day, crushed the very individuality which tradition nourishes and the abundance of mass-produced good encourages. The average American citizen is baffled by it, has always been. He cannot grasp a process by which a genuine democracy escapes him. (1993a:116)

In short, James argues that the contradiction between official society and the new society that is emerging may be tragic in some cases but is by no means final or total. The struggle continues and James hopes that the new society will one day emerge thus bringing to reality the promise of the Enlightenment, perhaps in ways that its ideologues never expected. As Alrick Cambridge puts it:

James believed that the ultimate values towards which humanity was striving were freedom and happiness, and he was convinced that they would eventually come about, but only through integration into the social community—socialism: this was the absolute condition, he claimed, that would make it possible for people to realize their dream of a *just society* in which *the good life* would be the norm. (1992:178 n.6)

The ideologues themselves and their particularly rationalistic ideologies will have to stand to the side in this process and let the people take up the lead and finally give concretion to enlightenment's ideas:

[T]he trained elite no longer represents liberation of mankind. Its primary function is to suppress the social community which has developed inside the process of production. The elite must suppress the new social community because this community is today ready to control, order, and reduce to human usefulness the mass of accumulated wealth and knowledge. This antagonistic relation between an administering elite calculating and administering the needs of others, and people in a social community determining their own needs, this new world, our world, is a world which Descartes never knew or guessed at. As an actual liberating philosophy of life, rationalism is dead. (James, Lee, and Chaulieu 1974:68)

In C.L.R. James's writings reason is dislocated and relocated in the spontaneous activity of a people who embody and enact the abstract rational ideals of universality and freedom. James expresses a kind of anti-elitism mixed with an anti-foundationalism that posits the true locus of rationality on the people—similar to what was said of Fanon's proposal. It is this view that informs James's protests against the former soviet leadership, conceptions of the avant-garde party, and which also informs his diagnosis of Toussaint's failure in culminating an effective leadership in the Haitian revolution (1989:283-288).

James, then, endorses leadership that "bases itself upon the instinctively expressed desires of the mass and then acts in accordance" (1993a:270). As he points out elsewhere,

Those who succeed in leading [the masses] do so because they will have learnt to formulate the needs of the people and to be foremost in the struggle for them. But the whole impetus will come from the mass, its concrete actions, its attempt to break the bonds and traditions of centuries. (1993a:275)

James reiterates this point about the necessity to give primacy to the needs and demands of the people in the context of his discussion of U.S. American intellectuals, and of intellectuals generally:

[I]t is the whole thesis of this book [*American Civilization*] that intellectuals as such, as they have expressed themselves in Europe, and as every sign shows they will express themselves in America, have and will have nothing to say to stop the pattern I have described here.... Opposite to this I shall pose as an elemental sociological force the instinctive rebelliousness and creative force of the modern masses. (1993a:226)

And,

So I pose the two: the intellectuals, the men who are the guardians of the traditional ideas and develop new ones; who do not necessarily wield to power but who express in scientific, artistic and political form the ideas which spring from new economic and social developments. And on the other hand, instinctive mass movements such as Jacksonian democracy, 1830-62, the C.I.O., movements which have leaders and sometimes distinguished intellectuals, but which are best exemplified by the formation (to be seen within the period) of the Republican Party which was an example of free association if ever there was one, born exactly no one knows where, springing up out of the ground with not one single national politician or leader of any status having anything to do with it, until *after* it was formed and people saw its power. (1993a:226-227)

Here we find again a conception of leadership and intellectual work not too different from the above discussed notion of Fanonian pedagogy—with an important exception that will be discussed later, marked by James' celebration of Jacksonian democracy and the Republican Party. In both cases the model of

mere representation is rejected and a sense of an organic relation between the intellectual and the people emerges. It would seem that James and Fanon defend the Gramscian idea of the organic intellectual, yet, as Anthony Bogues perceptively notes, such a concept does not fully describe radical political intellectuals like Fanon and James (2003).

The organic intellectual, as proposed and understood by Gramsci, refers primarily to a social function performed by intellectuals (Gramsci 1971). He or she is someone who attempts to articulate and direct the aspirations of the class to which he or she organically belongs. The other category that Gramsci uses to describe the social function of the intellectual is “traditional.” The traditional intellectual is oriented by the imperatives of their particular professions (professor, researcher, writer, etc), which often disguise class interests. While it is clear that figures such as Fanon and James are not “traditional,” it does not mean that they are merely or solely organic. As Bogues notes, the notion of “organic” focuses on a function and not on the modes of operation of an intellectual exercise that has to confront the legacy of racism, colonialism, and false processes of canonization (2003:6). The black radical intellectual may be organic to a group but is also “heretic” in regard to the dominant group and its preferred canon. Another way of saying this is that the black radical intellectual not only contents with class interests, but also with epistemic racism, which changes the horizon of radical intellectual practice by introducing peculiar challenges. Confrontation with the trauma and continuous affirmation of different forms of dehumanization linked to the devaluation of black slaves and colonized populations in modernity demands a form of intellectual activity that is also different from the tasks usually associated with the social critic (Walzer), the exilic theorist (Adorno), and even the postcolonial public intellectual who speaks “truth to power” (Said) (see Bogues 2003). This form of intellectual practice is represented by the heretic for Bogues. The heretic is in an ambivalent relation with hegemonic discourses. The reason

for this is that the heretic is the product of both their indoctrination and their radical exclusion. As such, heretics rely to some extent on hegemonic narratives, but continuously explore both their limits and their internal contradictions while also seeking to rewrite history, achieve some level of representation (under new codes), and formulate new values and epistemic frameworks. One could also add with Fanon that different from those who are usually considered theorists and critics, Bogue's "heretics" form part (either because of their inescapable situation or by affiliation) of the community of the *damnés*, which means that any action or lack thereof, including exile, is predicated on a previous and more fundamental denial of their humanity or ontological weight. The *damnés* find a world with *no exit*, just as if they were condemned. The possibilities of going in exile are nulled or very reduced, as they lack either the means to move or the hope of true hospitality elsewhere. Such is in part the legacy of the constitutive role of the coloniality of power and negrophobia in modernity. In that sense the experience of exile, but also that of being a prisoner or a refugee (Agamben 1998), is different from the experience and the structure of colonial racial damnation. It is from this perception of the world that black heresy emerges.

For James, one of Bogue's heretics, the intellectual occupies an empty space that only exists relationally in connection to the instinctive energies of the people. This idea is exemplified in the characteristic seductive tone of James in his answer to the question as to what radicals should "*do* if they wanted to promote the revolution," to which James responds, "People don't promote the revolution. The revolution takes place because an instinctive mass of the population feels that it can't live as it's been living so it breaks out. And people who are writing and speaking take part in that" (Nielsen 1997:124). The role of the intellectual is not to enlighten people. James makes clear that if education is important it is not because the people are utterly devoid of significant ideas, and because they must be freed and awakened from a systematic manipulation that has made them dull. As mentioned above,

James believes that on the contrary “the intellectual consciousness of society rests with the mass, that and the great heritage of Western civilization” (1992c:150). “Now,” James adds,

anyone who thinks at all must know this and never forget it. More than that—his duty is wherever possible to try and make the workers conscious of it. The more conscious they become, the safer the great values of civilization are. Always, always, always, the task is to develop the consciousness, the independence, the sense of destiny, the sense of responsibility, among the masses of people. Anything else serves the forces of reaction which aim at the destruction of this enormous power which faces them. (1992c:150)

We see here a distinction between elite or professional education and another kind of activity apparently more similar to Fanon’s conception of political education. For both Fanon and James education cannot mean but to work in favor of the people’s own self-determination, making everything so that they take a conscious position of their role as foundational pivots of political power. For Fanon, this is understood in terms of consistent decolonization and the prospect for mutual recognition under a new humanism, while James sees it more in terms of the concretion of the abstract universal in relation to his idea of the people as motors of history. Here the consequence of their respective investments on two different heritages from Hegel are clear: one inspired on the dialectics of human recognition (from Hegel, Kojève, Lacan and Sartre to Fanon), and the other on the dialectics of history (from Hegel, Marx, Lenin, and Trotsky to James). This is not to say that for James the problem of recognition and colonial damnation is not somehow also central to his project,⁴ but only that he does not thematize it around the idea of the ontological invisibility of people to whom their humanity is denied (as Fanon does in *Black Skin*). James rather conceives this issue in relation to the idea that people have already proved to have the capacity to engage in common action, and that nowadays the self-consciousness of the people has reached an unprecedented level. However, his theoretical perspective leads James, for example, to celebrate

Jacksonian democracy and the Republican Party as modern mass movements without elucidating the extent to which such masses presupposed a racist concept of “we the people”—the subject of such republic and democracy. This problem points to another difference between Fanon and James. While Fanon structures his discourse around the concepts of the Black, the colonized, and the condemned, James privileges the concepts of the masses, the worker, and the people. These clusters of concepts lead or sustain different ideas. While Fanon focuses on the limits of modernity and the bad faith of Western civilization, James accentuates the denied potential released by modernity, advocates its full completion, and celebrates the great values of European civilization. In Fanon’s writings one finds the different idea of leaving Europe behind in order to finish what could be rendered as the incomplete project of decolonization (Grosfoguel, Maldonado-Torres, and Saldívar 2005). The completion of this project requires focus not on what the “people” want, but on what the non-people or condemned of the earth desire but cannot attain in the present conditions. Focus on the worker, the mass, and the people, without sufficient attention to the condition of the non-people, one would retort to James critically from a Fanonian perspective, can lead to problematic glorifications of the modern masses or the “people” and to misplaced celebrations of modern Western culture and values. While James’s focus on popular culture and the desires of the modern masses complement Fanon’s typology of revolutionary agency, it is Fanon who makes more clear and patent the horizon of decolonization.

Fanon conceives decolonization as the construction of the conditions of possibility for the *damnés* or condemned to become fully humans or people. The intellectual has a crucial role in that process. Since European modernity, including Marxism, is put into question by Fanon, the intellectual has to engage seriously in the task of building new conceptual edifices. As Fanon puts it, “We must work out new concepts, and try to set afoot a new man” (1991:316). Fanon calls us to “reconsider the question of

cerebral reality and of the cerebral mass of all humanity, whose connections must be increased, whose channels must be diversified and whose messages must be re-humanized” (1991:314). The way in which the intellectual contributes to make the colonized conscious that “everything depends on them” (Fanon 1991:197) clearly surpasses the Jamesian task of giving information to the people “about themselves and their own affairs” (James, Lee, and Chaulieu 1974:165). The way in which James’s conception of intellectual work would hold true is if one conceives the intellectuals as being part of the people or the condemned so that giving information about them also involves knowing the history of ideas developed by those who happen to be intellectuals. And such is precisely the image of radical political intellectual work that we find in Fanon himself who was simultaneously a medical doctor, a philosopher, and a revolutionary. These tasks feed each other rather than being divorced. Fanon is not an exception. Radical political intellectuals of color rarely perform a specialized social function, but rather engage at many different levels in the task of liberation (Bogues 2003; Gordon 2000; Henry 2000). This means that informing the *damnés* of their achievements and potentialities should by all means include the history of ideas and the achievements of intellectuals whose work advances the project of emancipation from mental slavery and decolonization.

Although James tends to emphasize a different conception of the intellectual and her or his relation with the “people,” he clearly understood and agreed with the Fanonian vision of intellectual work. In his concluding comment to Fanon’s *Wretched of the Earth*, James writes:

I want to end by saying this: the work done by Black intellectuals, *stimulated by the needs of the Black people*, had better be understood by the condemned of the earth whether they’re in Africa, the United States or Europe. Because if the condemned of the earth do not *understand* their pasts and *know* the responsibilities that lie upon them in the future, all on the earth will be condemned. That is the kind of world we live in. (1968:29)

The legacy of Black intellectuals is relevant for the condemned, not only because it is part of their collective history or the history of humankind, but also because it reminds them of their responsibilities. Fanon and James agree that the *damnés* should become responsible historical agents. The question here is whether the elucidation of such responsibilities can be properly articulated through an examination of the people's desires. If one follows Fanon then one must argue that those responsibilities have also to contend with their phobias. And as he made clear in *Black Skin* both modern peoples and the condemned (including Blacks themselves) tend to share a distinct fear of blackness or negrophobia. Without attention to the constitutive phobias of modern subjects the people's desires can only extend the reality of damnation. And this is precisely one of the contributions of Black intellectuals who are "stimulated by the needs of the Black people": an elucidation of the needs of Black folk (to use Du Bois's concept) entails a critique of anti-black racism and the articulation of a new humanism. Thus, it is important for Fanon that the question "what do the people want?," be complemented by the more specific question about what is it that the Black and the condemned want—and the two questions must not be either confused with each other or completely divorced. This idea is central for Fanon's concept of political education. As he puts it in *The Wretched of the Earth*:

It is not only necessary to fight for the liberty of your *people*. You must also teach that people once again, and first learn once again yourself, what is the full stature of a man; and this you must do for as long as the fight lasts. You must go back into history, the history of men *damned* by other men; and you must bring about and render possible the meeting of your people and other men. (1991:293, italics mine)

The liberty of the "people" cannot be achieved without reference to the general meaning of humanity or the universal on the one hand, and the history and present reality of the *damnés* (the concrete reality that embodies the very limit or crisis of modern universals) on the other. The defense of liberty cannot rely solely

on abstract considerations of humanity, on purely self-referential politics of identity, or on the elucidation of the desires of the people. Liberty is accomplished in the interplay of universality, identity or particularity, and the consideration of the history and present reality of the condemned, consistently dehumanized subjects, or sub-others. This is Fanon's approach to the decolonization of modern political concepts and ideas.

James contributes to decolonial political thought by focusing on areas that are difficult to categorize in terms of the distinction between assimilation, reaction, and action with which Fanon works. This typology fits very well within the situations that Fanon encountered and what he wished to investigate: radical assimilation and reactionary behavior among the Black middle class in Martinique, and revolution in Algeria. While James writes about the revolution in Haiti, he spends a considerable amount of time reflecting on the spaces in between Fanon's typology. His studies on sports and popular culture contribute with fundamental elements for the task of political education that both Fanon and James considered so important for liberation. James's studies are testaments to the people and the *damnés* of their own accomplishments through a history of suffering, domination, and struggle. In a similar way his studies of individual figures like Garfield Sobbers, Paul Robeson, and Mighty Sparrow, (all of them ordinary-extraordinary figures) aim to demonstrate how an individual comes to embody a diverse group of social forces that to a great extent manifest something central to the people's own desires and ambitions. By portraying their existence, James also presents to the "people" (but most significantly to the Black and the condemned) the most pristine expressions of their own achievements. James, the intellectual and the activist, writes so that people can see what they themselves have done or are capable of doing. His goal is none other than to maintain people's consciousness of themselves, their achievements, their demands, and their agency. The intellectual has to act as a catalyst for change and empowerment, as well as someone who offers her and his resources for

the creation of institutions whose power and energy reside in the collective (James, Lee, and Chaulieu 1974:163). This point is also fundamental for Fanon who conceived the creation of cultural spaces that would allow the Black to emit her and his own voice and create her and his own representation of herself or himself, the world, and of society in general as indispensable to the process of humanization. And, indeed, this point is fundamental if we are to argue for a conception of intellectual work that cannot satisfy itself with going in exile to the margins of the marginal peoples in society, but that on the contrary must attempt to incessantly asks what is it that the *damnés* want?

Final Remarks

Intellectualism takes for Fanon as well as for James the forms of a pedagogy of liberation. A pedagogy, indeed, but in quite an unusual way. In their conceptions, the pedagogue becomes mainly a facilitator, someone who works in favor of the self-expression of those whose voices have been shattered by the process of colonization and by the constant expansion of an oppressive political and economical system. Detachment from the people signifies a betrayal not only to the people, but to the very idea of freedom and equality that many times inspire these conspirators. All of them, freedom, equality, and reason find their proper locus on the self-determination and self-expression of the people. With the people everything, without the people nothing, everything depends on them, so Fanon and James insistently argue.

Fanon and James trace with much diligence and effort the appearance of a *new humanity*. James saw a new human being and a new society emerging from modernity; Fanon saw one in the midst of the revolution. Their message to post-colonial leaders and intellectuals is clear: decentralize power, integrate the people to the process of political decision, open spaces where people can express themselves, hear them, talk to them, report their achievements, comment on their cultural expressions, and make clear where they stand so that they may *decide* accordingly.⁵

True democracy can only begin by the recognition and application of this. The abstract recognition of the humanity of people has to be concretized in the establishment of a context where people achieve mutual recognition and where they can become the foundational base of a government or nation. This is the basis of post-colonial reason: one in which reflection on the universal (human reality as a whole) is tied with attention to the particular (people or identity) and the liminal (damnation) and where ethics and politics combine to direct the energies of all subjects, including intellectuals, to the task of creation of a human world.

Fanon believes that the condemned *want* to become human beings. Sometimes the prospects might seem obscure and the intellectual is called to reveal the contradictions between the people's attempts and the actual results in particular contexts. James reminds us that it is also necessary to clarify those subtle and not so subtle transformations occurred in the process of violence and imposition. For James, it is clear that the people *want* freedom. The marks of this desire are imprinted on everything they get in contact. It is necessary to look at the interstices even of the most inhuman society in order to find there the ray of the possibility of a brilliant expression of freedom—without of course relinquishing the much needed tasks of the radical critique of society, politics, and popular culture and the heretic creation of new meaning, ideas, and concepts. The conjunction between the intellectual's activity and the people's own goals and initiatives cannot be abandoned. This act of recognition and communication between the intellectual and the people may be in fact one of the most significant steps towards the emergence of a context in which human beings truly recognize each other and are propelled to *act* according to their own choices. The true completion (for James), or perhaps better put, inspired by Fanon, the overcoming of the sinister contradictions and limits of the Enlightenment and modernity at large, may very well find here one of their most crucial and positive events.

References

- Adorno, Theodor W. 1978. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Translated by E.F.N. Jephcott. London: Verso.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer*. Translated by D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Bogues, Anthony. 2003. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge.
- Bulhan, Hussein Abdilahi. 1985. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York: Plenum Press.
- Cambridge, Alrick. 1992. "C.L.R. James: Freedom through History and Dialectics." Pp. 163-178 in *Intellectuals in the Twentieth-Century Caribbean*, edited by A. Hennessy. London: Macmillan.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. 1997. "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology." Pp. 103-140 in *Postcolonial African Philosophy: A Reader*, edited by E. C. Eze. Cambridge, MA: Blackwell.
- Fanon, Frantz. 1965. *A Dying Colonialism*. Translated by H. Chevalier. New York: Grove Press.
- _____. 1968. *Black Skin, White Masks*. Translated by C. L. Markmann. New York: Grove Press.
- _____. 1988. *Toward the African Revolution: Political Essays*. Translated by H. Chevalier. New York: Grove Press.
- _____. 1991. *The Wretched of the Earth*. Translated by C. Farrington. New York: Grove Press.
- Gordon, Lewis R. 1995a. *Bad Faith and Antiracist Racism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- _____. 1995b. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge.
- _____. 2000. *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.
- Gramsci, Antonio. 1971. "The Intellectuals." Pp. 3-23 in *Selections from the Prison Notebooks*, edited by Q. Hoare and G. N. Smith. New York: International Publishers.
- Grosfoguel, Ramón, Nelson Maldonado-Torres, and José David Saldívar. 2005. "Latin@s and the 'Euro-American' Menace: The Decolonization of the US Empire in the 21st Century." in *Latin@s in the*

- World-System*, edited by R. Grosfoguel, N. Maldonado-Torres, and J. D. Saldívar. Boulder, CO: Paradigm Press.
- Habermas, Jürgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Translated by F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT.
- _____. 1997. "Modernity: An Unfinished Project." Pp. 38-58 in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, edited by M. P. d'Entrèves and S. Benhabib. Cambridge: MIT Press.
- Hall, Stuart. 1996. "The Meaning of New Times." Pp. 223-237 in *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, edited by D. Morley and K.-H. Chen. London: Routledge.
- Henry, Paget. 2000. *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.
- James, C.L.R. 1968. "On the Origins." *Radical America* 2:20-29.
- _____. 1989. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage-Random.
- _____. 1992a. "Dialectical Materialism and the Fate of Humanity." Pp. 153-181 in *The C.L.R. James Reader*, edited by A. Grimshaw. Oxford: Blackwell.
- _____. 1992b. "From Toussaint L'Ouverture to Fidel Castro." Pp. 296-314 in *The C.L.R. James Reader*, edited by A. Grimshaw. Oxford: Blackwell.
- _____. 1992c. "Letters to Constance Webb." Pp. 127-152 in *The C.L.R. James Reader*, edited by A. Grimshaw. Oxford: Blackwell.
- _____. 1993a. *American Civilization*. Edited by A. Grimshaw and K. Hart. Oxford: Blackwell
- _____. 1993b. *Beyond the Boundary*. Durham: Duke University Press.
- James, C.L.R., Grace C. Lee, and Pierre Chaulieu. 1974. *Facing Reality*. Detroit: Bewick Editions.
- Lander, Edgardo. 2000. "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas." Caracas, Ven.: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV); Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).
- Lazarus, Neil. 1990. *Resistance of Postcolonial African Fiction*. New Haven: Yale University Press.

- _____. 1992. "Cricket and National Culture in the Writings of C.L.R. James." Pp. 92-110 in *C.L.R. James' Caribbean*, edited by P. Henry and P. Buhle. Durham, NC: Duke University Press.
- _____. 1999. *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévinas, Emmanuel. 1998. *Otherwise than Being or, Beyond Essence*. Translated by A. Lingis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Maldonado-Torres, Nelson. forthcoming. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Mostern, Kenneth. 1994. "Decolonization as Learning: Practice and Pedagogy in Frantz Fanon's Revolutionary Narrative." Pp. 253-271 in *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*, edited by H. A. Giroux and P. McLaren. New York: Routledge.
- Nielsen, Aldon Lynn. 1997. *C.L.R. James: A Critical Introduction*. Jackson: University of Mississippi Press.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." *Nepantla: Views from South* 1:533-580.
- Therien, Claude. 2003. "Les lumières et la dialectique: de Hegel à Adorno et Horkheimer." *Revue Philosophique de Louvain* 101 (4): 568-592.

Acknowledgements

I owe special thanks to Lewis R. Gordon, Neil Lazarus, and the two anonymous readers of the journal for insightful questions and ideas.

Notes

- ¹ Kenneth Mostern intelligently presents some other aspects of Fanon's alleged pedagogics in relation to his "ethical theory of liberation" (1994:266). There are some interesting parallels between his exposition and mine, particularly concerning his view of the "ethical responsibility of the revolutionary intellectual" (266).

- ² The importance of culture and the point of the necessity of cultural spaces for self-expression are clear in Fanon's view of the relation between the cultural situation in colonial contexts and the subjective condition of the black. "With the exception of a few misfits within the closed environment, we can say that every neurosis, every abnormal manifestation, every affective erethism in an Antillean is the product of his cultural situation. In other words, there is a constellation of postulates, a series of propositions that slowly and subtly—with the help of books, newspapers, schools and their texts, advertisements, films, radio—work their way into one's mind and shape one's view of the world of the group to which one belongs. In the Antilles that view of the world is white because no black voice exists" (1968:152-153)
- ³ This is one of the most fundamental points in Fanon's *A Dying Colonialism* (1965). In this text, the revolution, in particular, the Algerian Revolution, is presented as a context that promotes change, and breeds, as it were, a new society and a new human being. Important in this context is the following idea: "Every Algerian faced with the new system introduced by the Revolution is compelled to define himself, to take a position, to choose" (102). The revolution brings up new values, but in an essentially different way that did humanist discourses under the period of colonialism. Here, the formation of new values is accompanied with the exigency that the colonized take a definite position (a position that no one can take for him).
- ⁴ Take into consideration the following commentary of James to his beloved: "The problem is not a higher standard of living or no employment. The problem, and dear lady, this will rejoice your heart, the strictly scientific, economic problem, the solution of the capitalist crisis, lies in precisely the recognition of man as Man. That is Marxism, that is Marx's philosophic theory, that is his economic theory, that is, his political theory. The act out of the revolution makes him man" (James 1992c:133). Note that James not only alludes to the issue of recognition but also to the link between the attainment of 'humanity' and the revolutionary act. These two ideas are, of course, fundamental to Fanon.
- ⁵ For a reflection on the significance of decision in Fanon's work see Gordon 1995b.

**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.

MÁS ALLÁ DEL SILENCIO Y LA MEMORIA: EL CONCEPTO DE RENEGACIÓN EN LA OBRA DE SIBYLLE FISCHER

Neil Roberts

Gina Ulysse (2005) empieza su entrevista con Sibylle Fischer en la revista *Bomb* diciendo que Haití y la Revolución Haitiana son las razones por las cuales ambas fueron destinadas a conocerse. Yo también me siento así con respecto a la inevitabilidad de conocer a Fischer, primero a través de su obra y luego en persona. Su libro *Modernity Disavowed* (2004) contribuye sustancialmente a la teoría política y a los estudios caribeños de manera impresionante. El libro trata específicamente de dos temas: las obras sobre la Revolución Haitiana y las que estudian el sentido de la modernidad. En la historiografía de la Revolución Haitiana, los textos que analizan el evento utilizan abrumadoramente los lentes metodológicos de la historia y la antropología junto con recuentos ficticios por autores que Paget Henry (2000) llama acertadamente los poeticistas. Esto lo vemos en los escritos de Jean Fouchard, Carolyn Fick, Joan Dayan, Laurent Dubois, David Geggus, Michel-Rolph Trouillot, y Edwidge Danticat. Incluso el pensador estelar C.L.R. James acudió a la historia en lugar de a la teoría política para describir la relevancia de la Revolución. Actualmente, escritores como David Scott, Anthony Bogues, Susan Buck-Morss y Fischer están intentando cambiar la geografía de la razón hurgando en la teoría política para extraer de la Revolución algunas implicaciones para pensar en conceptos teoréticos como la libertad, los espacios-problemas, la modernidad, y la renegación (*disavowal*).

Una importante crítica contemporánea de la teoría política caribeña gira alrededor de su olvido de las más importantes intervenciones filosóficas del Caribe Hispano (Maldonado-Torres 2004). Dipesh Chakrabarty (2000) habla de “provincializar a

Europa” y los presupuestos eurocéntricos del discurso europeo sobre la modernidad. Fischer provincializa a Europa y saca propiamente las implicaciones universalistas de la Revolución Haitiana al mostrar su relevancia para la región entera y el mundo en general. Escribiendo en inglés, ella analiza una revolución caribeña francófona y su influencia en las islas hispanohablantes de Cuba y la República Dominicana. Su empleo elegante de las palabras nos recuerda las reflexiones de Hanna Pitkin (1967) sobre por qué importan las palabras. Para diseñar las palabras que describen las acciones y los efectos de los esclavos revolucionarios, Fischer explora el corazón del período de la esclavitud en el Caribe y el impacto de la Revolución Haitiana como ejemplo modernizador. Pero este momento de la modernidad también es un momento de la renegación. Por lo tanto, antes de entender la idea de la modernidad en Fischer, uno tiene que comprender su idea de la renegación.

Hay un concepto singular en *Modernity Disavowed* en el cual me enfoco en este comentario, es decir, el concepto de la renegación. Es esta noción criollizada que representa, aún más que su idea de la modernidad, la contribución central de Fischer al pensamiento. En el espacio que queda, pienso críticamente en las diferencias que existen entre los términos silencio, memoria, y la renegación a través de una yuxtaposición del pensamiento de Fischer con el de dos pensadores: Trouillot y Paul Gilroy. Cuando originalmente presenté una versión más larga de esta reseña en la conferencia de la Asociación Caribeña de Filosofía en San Juan (2005), preparé una conversación imaginaria entre Fischer, Trouillot, y Gilroy. Ese diálogo ficticio en un café pretendía captar lo que estos pensadores dirían entre ellos sobre la Revolución Haitiana. Este experimento de pensamiento me llevó a concluir que Fischer había abierto un espacio conceptual radicalmente nuevo para el desarrollo futuro. Identificar las conclusiones centrales de este escenario hipotético nos ayuda a situar las fuerzas y las debilidades de su proyecto.

Trouillot, el antropólogo haitiano, está en la vanguardia de los

estudiosos que estudian Haití. Su texto provocativo *Silencing the Past* (1995) permanece como un momento crítico en los estudios sobre la Revolución Haitiana porque afirma una idea que pocos intelectuales han afirmado con tanta elegancia: la Revolución Haitiana ha sido silenciada y el deber de todos los que se preocupan por su importancia es descubrir los momentos de silencio histórico y reintroducirlos desde las calderas del desterramiento histórico. Trouillot entiende la Revolución Haitiana como un no-evento desde el punto de vista de un mundo occidental que vive en la mala-fe. Escritores eurocéntricos como François Furet y Mona Ozouf (1989) componen varias antologías de materiales sobre la Revolución Francesa, mientras se hacen de la vista gorda ante la Revolución radical en Saint Domingue. El silencio, la antítesis de la expresión lingüística, permea una narrativa occidental incompleta pero que se mundializa rápidamente. Descubrir los silencios históricos nos permite aprender de los esclavos revolucionarios y de su búsqueda por la libertad. Es necesario hablar de la agencia esclava para explicar el sentido del racismo anti-negro, el poder, y la “historia impensable” creada por los esclavos. Fischer reconoce la importancia de descubrir los silencios. No obstante, el problema de este relato es que Trouillot invoca el silenciamiento excesivamente. La historia desempeña un papel integral en explicar la Revolución Haitiana. Pero el silencio, por sí solo, no puede representar correctamente el archivo histórico y el hecho que la Revolución había sido ampliamente documentada cuando ocurrió.

Mientras Trouillot se enfoca en el silencio, el crítico cultural británico Gilroy se vuelve hacia la memoria. Gilroy no escribe directamente sobre la Revolución Haitiana, pero sus ideas novedosas han transformado el terreno de los estudios de la misma. Fischer escribe que Gilroy representa el teórico contemporáneo a quien le está más endeudada pero a quien también quiere trascender en su pensamiento (pp. 34-38). Así, Gilroy funciona como el espectro del libro. Este es ampliamente conocido, aunque sea de manera polémica, por sus textos tan recientes como *Postcolonial*

Melancholia (2005), en los cuales indica la insuficiencia de las categorías raciales absolutas y aboga por un cosmopolitanismo pos-racial en su lugar. Fischer discrepa completamente de Gilroy sobre el asunto de la raza, pero ella encuentra útil el concepto de la memoria de su obra seminal *The Black Atlantic* (1993). Para Gilroy, retener la memoria de eventos como la Revolución Haitiana representa parte de un proyecto más amplio transnacional de mantener la memoria de la esclavitud en la tradición del Atlántico negro. Gilroy exige que se dedique menos atención a los silencios históricos o los elementos de un lejano pasado africano. La memoria viva de la esclavitud y el “sublime esclavo” —no la historia *per se*— sirve como el *locus* para interpretar el pensamiento negro del Nuevo Mundo. La memoria existe en campos como la música, que captan la doble-conciencia de la gente que la produce. De acuerdo a Fischer, Gilroy, tanto como Trouillot, provee un concepto útil que no obstante es incapaz de explicar lo que ocurrió en la Revolución Haitiana por sí solo. El giro de Gilroy —de la historia al privilegio de la memoria— eclipsa el tema fundamental sobre cómo los esclavos formaron la modernidad a pesar de la subsiguiente renegación histórica de la esclavitud.

El concepto de la renegación de Fischer mezcla las perspectivas del lenguaje cotidiano, el psicoanálisis, y el pensamiento caribeño para declarar un nuevo sentido criollizado más allá de los límites del silencio así como la memoria. En el lenguaje cotidiano, el verbo inglés “to avow” significa reconocer. Respecto a lo contrario, el *OED* define el verbo “to disavow” como “to refuse to avow, own, or acknowledge; to disclaim knowledge of, responsibility for, or approbation; to repudiate; to deny” [rehusar reconocimiento de algo o toma de responsabilidad por ello; repudiar o negar]. La renegación, pues, indica en su uso cotidiano la “acción de renegar o rehusar reconocimiento; repudio, rechazo”. El psicoanálisis freudiano contribuye un par de dimensiones a la renegación por relacionarlo a específicas experiencias internas traumáticas y por indicar que los actos de renegación existen al

lado del reconocimiento del evento traumático (p. 307n.95). Partiendo de la idea de Édouard Glissant (*Caribbean Discourse* 1989) de una “visión profética del pasado”, Fischer supera a Freud al enfocarse en el trauma en el nivel externo. Como ella escribe, la renegación “también es un concepto que sólo funciona si tenemos en cuenta que es *algo* que se reniega... el concepto de renegación exige que identifiquemos lo que es renegado, quién lo hace, y por qué razón” (p. 38). Este concepto es una estrategia que exige lo que interpreto como un *doble movimiento* simultáneo: un reconocimiento *así como* una denegación. Cuando uno reconoce y deniega un evento al mismo tiempo, no se silencia su existencia. Al contrario, el evento se sitúa estratégicamente y luego se rechaza con el conocimiento de que ha sucedido. Este doble movimiento produce efectos externos negativos y traumáticos más perjudiciales que el silencio. Esto representa una innovación conceptual más allá del marco de Trouillot.

El concepto innovador de la renegación en la obra de Fischer casi se socava a sí mismo debido a la confusión repetida de este término con los que ella rechaza, particularmente con la palabra “silencio”. El capítulo 5 —“Memoria, trauma, historia” (pp. 131-154)— exhibe lo mejor de la imaginación de Fischer, pero irónicamente representa también un claro ejemplo de su deslizamiento entre los términos renegación y silencio. Esta fusión persiste en todo el libro. En un ensayo en preparación —“¿La historia impensable?”— Fischer dedica más tiempo a aclarar a qué se refiere con renegación. Su libro habría sacado provecho de tal aclaración. A pesar de haber esbozado ciertas diferencias con Trouillot, este ensayo —como el libro— no evita la ambigüedad terminológica. Además, hay poca mención de Gilroy. Me parece que Fischer quiere hacer una distinción demostrando que los actos de la renegación ocurren regularmente mientras pocas veces o nunca producen silencios. Su discusión de Gilroy concluye en la introducción del libro. Prestar más atención a las diferencias con Gilroy sobre la memoria, junto con una aclaración de las distinciones entre silencio y la renegación, habría mejorado este excelente libro.

Frantz Fanon (1963) desafía a cada generación a descubrir su misión, cumplirla, o traicionarla. Fischer ha cumplido hábilmente una tarea monumental en medio de un mundo en que las renegaciones raramente producen silencios. No obstante estos comentarios críticos, no hay duda de que *Modernity Disavowed* llegará a ser un texto clásico que algunos intentarán renegar en el futuro, pero nunca tendrán éxito en silenciar sus profundas reflexiones.

Agradecimientos

El autor desea agradecer a George Ciccariello Maher del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de California, Berkeley, por la traducción de esta reseña y a Karima Barrow y Nelson Maldonado-Torres por sus comentarios, consejos y asistencia en la traducción.

Referencias

- Bogues, Anthony. 2003. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge.
- Buck-Morss, Susan. 2000. "Hegel and Haiti." *Critical Inquiry* 26: 821-865.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Dubois, Laurent. 2004. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fanon, Frantz. 1963. *The Wretched of the Earth*. Prefacio por Jean Paul Sartre. New York: Grove Press.
- Fick, Carolyn. 1990. *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Fischer, Sibylle. "Unthinkable History?: Some Reflections on the Haitian Revolution, Historiography, and Modernity on the Periphery." En *Blackwell Companion to African American Studies*, editado por L. Gordon and J. Gordon. Oxford: Blackwell. Próximo a publicarse.
- _____. 2004. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Furet, François and Mona Ozouf, eds. 1989. *Critical Dictionary of the*

- French Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Geggus, David. 2002. *Haitian Revolutionary Studies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2005. *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press.
- Glissant, Édouard. 1989. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Henry, Paget. 2000. *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.
- James, C.L.R. 1963. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. 2da. edición. New York: Vintage Books.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2004. "Searching for Caliban in the Hispanic Caribbean." Pp. 106-122 en *C.L.R. James Journal*, Vol. 10, No. 1. Oxford English Dictionary (OED) online. <http://dictionary.oed.com/>.
- Pitkin, Hanna. 1967. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Scott, David. 2004. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham: Duke University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- . 1977. *Ti difé boulé sou Istoua Ayiti*. New York: Koléksion Lakansièl.
- Ulysse, Gina. "Sibylle Fischer." *Bomb* 90: 69-73.
- Vergès, Françoise. "Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal." *Critical Inquiry* 23: 578-595.

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”¹ (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.² 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.³ 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.⁴ 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.⁵ 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”.⁶ 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

- ¹ 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.

- ² 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.
- ³ Para una excelente discusión ver *Caliban’s Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (New York: Routledge, 2000) de Paget Henry.
- ⁴ Un recuento ya canónico se encuentra en *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995) de Michel-Rolph Trouillot.
- ⁵ Véase por ejemplo François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias* (Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993).
- ⁶ Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, trans. James Strachey (London: Hogarth Press, 1953-74), vol. XXIII, p. 204.

Alejandro De Oto. 2003. *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*. México, D.F.: El Colegio de México, 232 pp. ISBN: 968-12-1120-0.

(Caribbean Philosophical Association's 2005 Frantz Fanon Prize for best contributions to Caribbean philosophy)

**FRANTZ FANON: POLÍTICA Y POÉTICA
DEL SUJETO POSCOLONIAL
DE ALEJANDRO DE OTO:
UN COMENTARIO**

Marina Paola Banchetti-Robino

En *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*, Alejandro de Oto ofrece una nueva lectura de las dos obras más importantes de Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*. Esta nueva lectura tiene, como tarea política central, permitirnos imaginar interpretaciones diferentes a las ofrecidas por los críticos poscoloniales y posmodernos.¹ Los temas que De Oto quiere abordar son los de la identidad, el sujeto, las representaciones culturales, y la historicidad.² De Oto declara que el valor de recuperar a Fanon es que sus obras ofrecen “más de una posibilidad de discutir y evaluar las presunciones dichas y no dichas acerca de la cultura, de la política y de las disciplinas académicas”.³

Antes de discutir estos temas, De Oto se dirige a las dificultades envueltas en leer e interpretar la obra de Fanon. Aunque De Oto admite que estas dificultades se encuentran en cualquier disciplina y en cualquier autor, estas obras traen dificultades adicionales porque existe en Fanon una doble ambivalencia: una ambivalencia poética y una ambivalencia política. Esta ambivalencia en la obra de Fanon es estratégica y es debida a “su imbricación en el régimen de representaciones que sus objetos discursivos le

proponen. El colonialismo y las figuras asociadas en los dos textos centrales de esta discusión, podríamos decir, obligan a Fanon a no hacer residir su escritura en lo homogéneo y unívoco. Es, precisamente, la presencia [...] de imágenes de la sociedad colonial, las cuales van desde las máscaras blancas hasta los condenados de la tierra, lo que distribuye en su escritura la ambivalencia”.⁴

De Oto nos avisa que, al ofrecer su lectura de Fanon, no ha seguido líneas tradicionales o empleado teorías elaboradas. En cambio, De Oto ha querido ser fiel al ‘espectro’ de Fanon. Los espectros, nos advierte De Oto, “no son un simple recordatorio, casi una simple presencia que sólo está allí. Son los que organizan las preocupaciones de todos aquellos que de una u otra manera trabajan con Fanon”.⁵ De Oto identifica el problema central de su lectura como

[e]l problema de la ambivalencia entre una esfera transnacional y los llamados nativismos, la cuestión de una agencia del sujeto colonizado, la creencia [...] en un sujeto a pesar de la crítica devastadora al modernismo colonial y al humanismo clásico, la imaginación de una historicidad contingente y la permanente apertura de las estrategias culturales e históricas que ello implica [...] La cuestión política asociada a esta forma de trabajo es evidente. Si a fines/principio de siglo releemos a Fanon es para reflexionar desde una historicidad diferente sobre problemas que, sin embargo, en muchos sentidos parecen tener una vigencia absoluta.⁶

De Oto afirma que las ambivalencias presentes en el trabajo de Fanon no se deben a sus proyectos políticos y culturales sino al proceso a través del cual se constituyen estos proyectos.

Otra vez, allí donde la univocidad y el registro de una posible utopía prescriptiva se desarrollan, la escritura de Fanon pone las cosas en el terreno de la duda y de la negociación del significado. Se convierte, intencionalmente o no, en estrategia. Desde esta perspectiva fundamentó la lectura de la negritud y la disputa con Sartre por la historicidad. Si se sigue con atención este argumento es posible entender mejor, tal vez, que lo que tenemos a partir de una historicidad fundada en lo contingente es [...] un proceso en el cual se difiere el significado [...].⁷

Una de las intenciones de De Oto es mostrar que el trabajo de Fanon no es ‘desvalorizado’ por resistir a fáciles colocaciones metodológicas o teóricas. La obra de Fanon, según De Oto, “se disemina en direcciones insospechadas. Permite su ‘uso’ como fuente, como referencia de un campo de estudio, como texto que debate a la cultura contemporánea al igual que otros textos contemporáneos, permite [...] la licencia teórica y la flexibilidad metodológica [...] se podría decir, que la escritura de Fanon afirma precisamente aquello que es inestable”.⁸ Las tensiones que se encuentran en el trabajo de Fanon surgen inevitablemente de la tensión entre el pensamiento fanoniano y sartreano. “[E]n la imaginación de situaciones poscoloniales y en contextos de diseminación, pero, antes de todo, de fragmentación de la idea de sujeto, la historicidad fanoniana se encuentra en tensión o en conflicto con la historicidad sartreana.”⁹ En cuanto a la fragmentación del sujeto discutida en *Piel negra, máscara blanca*, esta tensión es particularmente obvia cuando Fanon discute la función de la negritud en la historicidad. De Oto nos dice que, según Fanon,

La negritud [...] es una de las condiciones particulares que asume el discurso de oposición cuando está en juego la inmediatez del escenario colonial. No quiero decir con esto, a la manera en que Sartre lo propone, que debe ser superada [...] la libertad de opciones, particularmente vibrante en el final de *Piel negra ...*, no es más ni menos que cierto festejo de la posibilidad de ser estratégicos en nuestras concepciones de la cultura. Entonces, afirmar [la negritud] es una parte del proceso de renovación del orgullo cultural [...] El cual puede ser leído en el caso de Fanon [...] como parte de una posición esencialista que reconoce los límites críticos de sí misma [...] es decir como una forma de actuar estratégica.¹⁰

Mientras la historicidad de Sartre es dialéctica, la historicidad de Fanon es fundada en la contingencia y la temporalidad, y esto es lo que la hace verdaderamente existencial y fenomenológica. Esta historicidad es fundada en la experiencia vivida. La fenomenología de la experiencia vivida de ser negro revela que vivir en una piel negra es irreduciblemente diferente de vivir en una piel

blanca. Sartre no se da cuenta de esta diferencia fenomenológica fundamental que existe entre el vivir como negro en una situación colonial y vivir como blanco. Por esto, Sartre no entiende que la negritud es la única respuesta al discurso colonial. Según Fanon, para que la negritud triunfe no puede ser concebida simplemente como el medio dialéctico para un fin que significa, en sí mismo, el fin de la negritud. La negritud puede sólo servir como respuesta al racismo si su dimensión esencialista es usada en modo estratégico, sin por eso sancionar sus valores o consagrarlos en modo atemporal y ahistórico.

Sin embargo, Fanon lucha contra la tensión entre el universalismo y el nativismo y contra la posible rigidez en la cual puede caer el discurso de la negritud. Según la lectura ofrecida por De Oto, la negritud que, en un momento y a pesar de sus dimensiones esencialistas, es el único discurso capaz de suprimir el colonialismo puede ser también criticada en el momento “en que esa misma negritud aparece como un nuevo centrismo”.¹¹ En *Los condenados de la tierra*, Fanon escribe que “[e]sta obligación histórica en la que se han encontrado los hombres de cultura africanos, de racializar sus reivindicaciones [...] van a conducirlos a un callejón sin salida”.¹² Según De Oto, esta ambivalencia respecto a la negritud depende casi enteramente de la concepción fanoniana de la historicidad.

[...] la historicidad de Fanon es un proceso que provoca el inevitable desplazamiento de cualquier enunciado que se asuma como restauración de lo ausente en un sentido extenso, incluso de cualquier ilusión de restauración de lo ausente como Presencia, ya sea una narrativa del pasado o una especie de condensación del Ser. Esa es la razón por la cual la historicidad es fundada y puesta en marcha en el momento en que se produce la lucha por la liberación [...] esa historicidad no resiste ser fijada, definida, al igual que no resiste cualquier noción de comunidad forjada en el imaginario de la idea de liberación nacional [...] Fanon advierte que cualquier ilusión de perpetuar el dominio de una representación es traicionar el espacio crítico que su análisis ha abierto [...] Este caso es paradigmático en la forma en que

Fanon concibe la cultura nacional porque no concede ningún significado a una supuesta característica intrínseca de las dos palabras, ellas sólo pueden significar en la cadena de signos [...] en la que se inscriben, después de todo, en una historicidad.¹³

De Oto explica que “a la vez que está realizando una crítica de la sociedad colonial y de sus supuestos [Fanon] sostiene la existencia de un sujeto, el cual debe sobrevivir y poseer agencia incluso en un mundo que se fragmenta y que no ofrece refugio seguro para ninguna ilusión emancipatoria. En otras palabras, el dilema es sostener un perpetuo descentramiento evitando la constitución de nuevos centros pero manteniendo a la par una noción de sujeto que corre el riesgo de reclamar la unificación de las narrativas históricas y culturales”.¹⁴ En entablar la ambivalencia política y poética en las obras de Fanon, De Oto consigue la tarea importante de demostrar cómo los textos de Fanon pueden ser contextualizados dentro de, y entendidos como respuestas a las condiciones históricas particulares y a las urgencias políticas y morales de la época colonial. *Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial* promete convertirse en un clásico e incalculable recurso para entender la relevancia continua de la obra de Fanon en nuestro siglo.

Notas

- ¹ De Oto, Alejandro. 2003. *Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, p. 33.
- ² *Ibíd.*, p. 209.
- ³ *Ibíd.*, p. 213.
- ⁴ *Ibíd.*, p. 211.
- ⁵ *Ibíd.*, p. 33.
- ⁶ *Ibíd.*, pp. 33-34.
- ⁷ *Ibíd.*, p. 212.
- ⁸ *Ibíd.*, pp. 214-215.
- ⁹ *Ibíd.*, p. 210.

¹⁰ *Ibíd.*, p.165

¹¹ *Ibíd.*, p. 190

¹² *Ibíd.*, p. 190.

¹³ *Ibíd.*, pp. 207-208

¹⁴ *Ibíd.*, p. 192.

EL FANON DE ALEJANDRO DE OTO EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

Nelson Maldonado-Torres

Cuando se escriba la historia de la recepción del trabajo de Frantz Fanon en América Latina, la misma no estará completa sin la mención y discusión del libro de Alejandro De Oto *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. Su libro ha logrado por sí solo subir los estándares del trabajo sobre Fanon en América Latina. De Oto es un argentino que completó sus estudios doctorales en la Ciudad de México. Me parece que no es casual que esta nueva lectura de Fanon provenga de alguien como él, pues tanto en Argentina como en México Fanon recibió desde muy temprano una fuerte acogida por parte de intelectuales. No podemos olvidar que uno de los primeros libros sobre Frantz Fanon en español, *Frantz Fanon: conciencia y descolonización* de Carlos A. Fernández Pardo (Editorial Galerna 1971), fue publicado en Argentina. Fanon también influyó a la filosofía de la liberación, tanto en su vertiente mexicana como en la argentina. El mexicano Leopoldo Zea, por ejemplo, comienza y termina su texto *La filosofía americana como filosofía sin más* con referencias directas a Fanon. Enrique Dussel en Argentina y luego en México, por su lado, considera a Fanon como el precursor directo de su filosofía de la liberación. Él lo llama un proto-filósofo que anticipó su perspectiva filosófica. Es cierto que en algunos casos, tal y como señala Horacio Cerrutti Guldberg, la lectura de Fanon sirvió para imponer categorías que pertenecían al análisis del colonialismo del siglo diecinueve y veinte a países que habían sido independientes desde hacia más de un siglo y medio. Por eso en parte que sea necesario hacer una nueva lectura de Fanon en América Latina hoy. Y esto es precisamente lo que el texto de De Oto comienza a ofrecernos.

Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial es un

texto que ubica y se ubica muy concientemente en medio de una variedad de lecturas de Fanon en distintos momentos y contextos. Tal dimensión del libro está muy bien pensada ya que su propósito principal es presentar a Fanon como un pensador de la temporalidad, y esto desde una perspectiva singular: como alguien que se adentró en las complejidades de la historia y del tiempo desde el ángulo de la vida y subjetividad marcada y dañada por el racismo y el colonialismo. Tanto la política como la poética de Fanon, esto es, tanto su escritura como su praxis, estuvieron acompañadas de una percepción aguda del carácter de la temporalidad. De Oto hace claro que sin tomar en consideración la sutilidad de la concepción fanoniana de la historicidad, tanto su escritura como las ideas expuestas en la misma serían sólo parcialmente entendidas.

Otro elemento que De Oto destaca en su texto es el diálogo entre Fanon y el filósofo francés que le escribiera un prefacio a su libro *Los condenados de la tierra*, Jean-Paul Sartre. Este elemento en el pensamiento de Fanon ha tendido a ser dejado de lado en lecturas marxistas y pos-estructuralistas de su trabajo (e.g., Homi Bhabha y Rey Chow). De Oto nota la relevancia del enfoque de Fanon en la “experiencia vivida” del colonizado, lo que lleva a Fanon a tomar muy en serio el análisis de la subjetividad en *Piel negra, máscaras blancas*. De Oto resalta la parte donde Fanon describe la emergencia del “esquema histórico-racial” que traumatiza la subjetividad del “negro” y que lo vuelve ilegible ya que lo convierte en una excepción de lo humano. Es ese trauma el que precisamente hace que concepciones de la historicidad tales como la de Hegel y Jaspers prueben ser falaces o muy limitadas para Fanon.

La conciencia de la falacia de concepciones occidentales de la historia afecta no sólo las ideas sino también la misma escritura de Fanon. Una prueba de esto se ofrece en frases enigmáticas tales como la aseveración fanoniana de que “el Negro no es un Hombre”.¹ El “negro” aparece a todas luces como una excepción de lo humano y por lo tanto se convierte en un “sujeto” que no

es visible a la Historia y quien tampoco tiene su propia Historia. Es decir, el “negro” se encuentra atrapado en un no-lugar donde concepciones típicas sobre qué es lo humano no aplican. Por esto De Oto insiste en que Fanon no cree posible que los discursos occidentales hegemónicos sobre la Historia y la subjetividad apliquen fácilmente al sujeto colonizado. Podría decirse, muy al contrario, que el sujeto colonizado representa el límite mismo de tales concepciones. Fanon se ve obligado pues a adoptar un nuevo lenguaje que haga a ese sujeto visible. Es aquí que el uso de Fanon de la fenomenología existencial y su diálogo con Sartre es mejor situado y entendido.

Mientras el colonizado puede estar excluido de la Historia, este todavía tiene conciencia —en el sentido de ser conciente de sí mismo y de su realidad circundante. Fanon emplea un tipo de reducción fenomenológica para acceder a “la experiencia vivida del negro”.² La misma pone entre paréntesis a la Historia, pero no lo hace solamente por motivos de interés teórico, sino también por el simple hecho de que la alienación racial lo excluye de la Historia. Irónicamente, la única forma en que tal “conciencia” sería capaz de liberarse de ese no-lugar sería precisamente a través del reclamo de un sentido distinto de historicidad, anclada ésta en la experiencia del “objeto” o ser humano alienado racialmente que se va tornando sujeto. Es cierto pues que la alineación de la “triple-persona” —sobredeterminada desde afuera por la mirada racista y genocida— desconecta al sujeto de la Historia, pero en el mismo corazón de tal experiencia Fanon descubre un sentido de temporalidad que le da sentido a la experiencia vivida del sujeto escindido por el colonialismo. Es en este sentido que Fanon propone a la liberación como acción que rompe la Historia y abre el tiempo nuevo. He aquí el lazo fundamental entre *Piel negra* y *Los condenados de la tierra*: el tiempo. En *Piel negra* el tiempo está relacionado a la subjetividad y al imperativo de formar “el mundo del Tú” o la intersubjetividad. En *Los condenados* el tiempo aparece como un tiempo nacional, pero no está limitado por el nacionalismo. Fanon mismo lo articula en la característica forma

enigmática que De Oto comenta: el defiende una “conciencia nacional, que no es el nacionalismo”.³ Pocos se han percatado de la naturaleza del lenguaje de Fanon, que afirma en un momento lo que negará después para así mostrar sus límites. A Fanon se le ha tendido a leer en América Latina casi exclusivamente como científico social, cuando éste muchas veces escribe más bien como fenomenólogo. Fanon intenta que su escritura muestre la dinámica misma del tiempo o devenir de la conciencia. Trazar con paciencia el itinerario del pensamiento fanoniano a través de la identificación de sus distintos momentos, paradojas, ironías, y, sobre todo, sus ambivalencias, es una de las contribuciones más notables de De Oto en su trabajo.

De Oto entiende muy bien y toma en serio la experiencia de ser una triple persona racializada —individuo, raza, y ancestros—, la que Fanon teorizó a partir de su fenomenología del “negro”. Es muy importante que De Oto le da atención a esto. En América Latina muchas veces se ha escrito de Fanon olvidando que él era negro y que sus teorías sobre la colonización se basaban en sus estudios sobre el “negro” colonizado martiniquense. Muchas veces en América Latina se ha seguido una línea de trabajo intelectual crítico que sigue las pautas del pensamiento europeo de izquierda, en el sentido que se toma como importante aquello que presumiblemente es común a todos, lo que lleva a echar de lado las interrogantes y perspectivas que afectan a sujetos marginales, particularmente negros e indígenas. Se continúa, o se es inadvertidamente cómplice de esta manera muchas veces, con una práctica racista en nombre de combatir los “grandes” males que afectan a la humanidad o a la región latinoamericana. En su forma de teorizar Fanon nos enseñó algo muy distinto: a veces lo universal se encuentra en lo supuestamente contingente. De Oto toma a Fanon en serio y lo lee precisamente desde ese desafío a la universalidad abstracta y la Historia.

El retrato que hace De Oto de Fanon como filósofo de lo temporal, cuyas reflexiones fueron motivadas por la experiencia vivida del negro, nos ayuda por un lado a tomar más en serio las

contribuciones de afro-descendientes y de problemas confrontados por ellos en las Américas, como también provee claves para entrar en diálogo con las percepciones de Fanon por parte de otros teóricos. De Oto, por ejemplo, provee nuevas bases para evaluar la percepción que Dussel tiene de Fanon como un proto-filósofo de la liberación. Es cierto que Fanon no contaba con una filosofía de la Historia, la cual Dussel considera importante para contrarrestar el legado hegeliano en las Américas.⁴ Pero después de leer a De Oto se hace claro que la ausencia de tal filosofía no es un olvido o inmadurez de Fanon, sino todo lo contrario: Fanon provee las bases para criticar filosofías de la Historia que no han sido trastocadas ni transformadas por un análisis existencial y fenomenológico de la conciencia colonizada y racializada en la modernidad. Bien lo deja claro De Oto cuando se refiere a Fanon como pensador de la temporalidad y no como filósofo de la Historia. Esta perspectiva nos permite apreciar la contribución específica de Fanon, aunque, ciertamente, no responde por completo ni minimiza el reto de Dussel. Le tocaría a De Oto desarrollar más el punto sobre cómo la visión fanoniana de la historia podría eficazmente responder a la necesidad de descolonizar la visión histórica hegeliana desde una perspectiva mundial, tal y como Dussel lo intenta. Habría que buscar pues el punto de contacto entre la perspectiva que emerge desde la singularidad del sujeto racializado y colonizado y la posibilidad de una nueva perspectiva universalista, que a la vez evada los problemas de la mirada liberal o del marxismo estándar.

Además de adentrarse más en la dinámica del tiempo, otro asunto que le queda en el tintero a De Oto es el problema del espacio. De Oto se enfoca en el tiempo, pero uno se pregunta si el análisis del espacio no es igualmente importante. Después de todo, la experiencia de la sobre-determinación de la mirada racista y de las instituciones coloniales ubican a los sujetos, como ya se ha dicho anteriormente, en un cierto no-lugar, el cual, sin embargo, es identificado con regiones coloniales o espacios sociales específicos. Fanon tuvo así que teorizar a un sujeto que no se encontraba

ni en la Historia ni en el Espacio legítimo, que es el espacio civilizatorio moderno. La colonización procede por dislocaciones temporales y espaciales de sujetos, culturas, y conocimientos. Y así como Fanon resistió hacer una nueva Historia, también fue cuidadoso en no ofrecer un nuevo Espacio. Por eso es que resistió darle a su discurso un giro continental en un llamado a volver a las raíces de Africa, a tornarse a Europa, o a volverse latinoamericano.⁵ Fanon se quedó en los intersticios y a lo sumo defendió la nación. Pero su defensa del espacio nacional no pretendía convertirse en un nacionalismo, sino sólo ser parte de un nuevo humanismo que redefiniría todas las formas existentes de identidad. ¿Cómo desenmarañar esta concepción fanoniana del espacio? ¿Qué contribuciones tendrían sus reflexiones sobre el estado nacional hoy, en un momento cuando las naciones son debilitadas por el capital transnacional y cuando comunidades marginales transnacionales comienzan a emerger y a tomar conciencia de sí? ¿Es cierto que habría un Imperio que vuelve obsoleto al estado nación? La respuesta a estas preguntas no es fácil, pero seremos afortunados si De Oto le presta la misma cuidadosa atención a las mismas como ya lo ha hecho con respecto a desenmarañar la trama del tiempo y de las ambigüedades en el discurso de Fanon.

Notas

- ¹ Frantz Fanon. 1973. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas. P. 8.
- ² Quizás podríamos llamar la misma “reducción des-colonial”. Sobre este tema véase Nelson Maldonado-Torres. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, edición en preparación.
- ³ Frantz Fanon. 2001. *Los condenados de la tierra*. 3ra. ed. Traducido por Julieta Campos. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. P. 226.
- ⁴ Ver Enrique Dussel. 1966. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, 280 páginas y Enrique Dussel. 1992. *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. 2da. ed. México, D.F.: Editorial Cambio XXI.
- ⁵ Crítica al continentalismo en Fanon, *Los condenados*, 194-197.

**GEOGRAFÍA DE LAS RAZONES.
UNA RESPUESTA A LAS RESEÑAS DE
MARINA PAOLA BANCHETTI-ROBINO
Y NELSON MALDONADO-TORRES**

Alejandro De Oto

Establecer un diálogo con dos reseñas tan generosas como las de Marina Banchetti y Nelson Maldonado-Torres es de por sí un desafío. En ese sentido quiero rescatar lo que considero los énfasis de las lecturas de Marina y Nelson, aunque creo que ambos trabajos están conectados por las mismas preocupaciones y por ello mi respuesta será a las dos consideradas en conjunto. Así entonces combinaré en este breve texto dos problemas que Nelson y Marina señalan: el de la espacialidad y el de la ambivalencia. Al mismo tiempo trataré de responder a la pregunta directa que Nelson me hace sobre cómo puede Fanon, y mi lectura, contribuir al debate del presente, en particular sobre el posible estatuto colonial de algunos países de América Latina. La respuesta a esta pregunta estará implícita en el debate del problema de la espacialidad, el cual Nelson lo deriva tanto del proyecto explícito de cambiar la geografía de la razón como de mi insistencia sobre la historicidad en Fanon. Con respecto a esta última no quiero extenderme porque ya está presente tanto en su reseña como en la de Marina y es el gran tema de mi libro. Sin embargo la espacialidad merece una discusión detallada o al menos más intensa. Primero deberíamos preguntarnos por qué es relevante la espacialidad. En primer lugar porque ella define si la crítica desarrollada con y contra la razón y el pensamiento occidental tiene que encontrar un lugar de afirmación que la ubique, en términos de Walter Mignolo, geopolíticamente. La primera respuesta rápida a esta situación es afirmativa. Ahora bien, dicha espacialidad dista mucho de ser una imagen sobre-integrada de las geografías culturales. Por el contrario, la crítica en el proceso

de localizarse se disloca permanentemente. Creo que es precisamente ésta una de las grandes advertencias de los textos de Fanon, advertencia que adquiere un sentido trágico cuando lo que está en juego son precisamente los temas de la liberación. Al mismo tiempo uno podría argumentar con cierta tranquilidad que éste no es solamente un descubrimiento fanoniano. Sin embargo, la marca que Fanon impone a la crítica es de otro orden. Es una marca que la disloca para poder localizarla. Y en ese sentido es una marca profundamente histórica, centralmente histórica, siempre que acordemos que cuando decimos historia estamos pensando en la dimensión espacial. Por esa razón se podría afirmar que la primera cartografía a ser radicalmente pensada en Fanon es la del cuerpo: él es la gran clave fenomenológica. Las marcas de *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra* son siempre corporales y si en algún lugar se manifiesta el colonialismo es, precisamente, en las configuraciones que el cuerpo del colonizado soporta. Digámoslo abiertamente, el cuerpo colonial es una cartografía predicha. Debe soportar el peso de una escritura que le es anterior y exterior pero que opera sobre él haciéndolo pasar inadvertido, ausente, o peor aún, como algo erróneo. ¿Por dónde podría empezar Fanon sino por esa geografía opaca del cuerpo colonial? ¿Por dónde empezar sino por el lugar más marcado pero al mismo tiempo más borrado como lugar de enunciación? El conocimiento en Fanon empieza en el cuerpo y se despliega en él. A ese cuerpo opaco lo podríamos llamar cuerpo colonial. La tarea que enfrenta Fanon no es solamente la de encontrar una herramienta política para la descolonización sino, fundamentalmente, la de la fundación de una nueva epistemología, la de la fundación de un nuevo modo de conocer y de un nuevo conocimiento. Esta tarea es, digámoslo así, liminar en sus textos, está siempre presente en el mismo comienzo de su pensamiento crítico. Pero todo esto no puede ocurrir desde el lugar en que es enunciado el cuerpo colonial, es decir, desde los discursos que lo constituyen en su monstruosidad, en su imposibilidad de cambio y transformación. Tiene que ocurrir en el mismo cuerpo colonial, en

su misma constitución, en sus mismos pliegues y significaciones, en su momento como fenómeno y en la ambivalencia en la que está sumido. Una ambivalencia que tiene menos que ver con el privilegio de género, como el que piensa Rey Chow (67) para el caso de Fanon y mucho más con una forma de constituir la política. De la ambivalencia de ese cuerpo colonial se hace posible la enunciación política más allá de las determinaciones del discurso colonial. Como sabemos, el discurso fanoniano no está a la espera del sujeto liberado para depositar en él la fe en el futuro. Por el contrario, la historia y la experiencia de la liberación sólo se vuelven posibles cuando ellas se narran desde el cuerpo marcado del colonialismo, desde la misma escisión del cuerpo colonial, en los lenguajes que lo habitan por ejemplo. La potencia de los temas de la liberación resuena de manera insólita entonces cuando el cuerpo es disputado como lugar del conocimiento y como lugar a conocer.

Fanon toma a ese cuerpo maltratado como el lugar imposible de enunciación de una poética y una política de la liberación. O mejor aún, lo describe como el momento en que se inicia la política. No hay política antes del cuerpo colonial pensado como un sujeto de derechos. Sólo hay administración, gestión, manejo de los discursos y de las prácticas que lo crean y sitúan en una historia sin historia, la de la diferencia, como dice Homi Bhabha, que establece el concepto de fijeza en el discurso colonial el cual “connota rigidez y un orden inmutable así como desorden, degeneración y repetición demoníaca” (92). La presencia del cuerpo colonial como sujeto de derechos vuelve política la situación colonial porque ahora es ese cuerpo despojado y estabilizado en sus penurias el que aporta el título de la igualdad, de la fraternidad y de los derechos, a la par que no posee ninguno de ellos. Fanon imaginó no sólo un comienzo de la política en el acto mismo de pensar al cuerpo-pueblo colonial sino fundamentalmente, el comienzo de la historia. El gran desajuste que sus textos pusieron en juego fue precisamente el hecho de que un grupo de no poseedores, los condenados, los damnificados (no los desposeídos, porque esto

supone haber contado alguna vez con los derechos por los que se lucha) aparecen como los que aportan un componente clave a la sociedad: el componente de la igualdad y la libertad a pesar de no poseerlas, o mejor dicho, a pesar de no pertenecerles en la sociedad colonial. No se trata de decir lo obvio, que al no tener esos derechos luchan por ellos. Se trata de que la lucha llevada a cabo por ellos devela o hace evidente que la desigualdad estaba fundada en una igualdad que le es anterior. Como dice Jacques Rancière en *El desacuerdo*: “Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecer. Y para eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda” (31). El cuerpo colonial de Fanon está habitado por esta contingencia última, fundacional, la cual le permite, desde mi perspectiva volver las cosas posibles, es decir, crear la política desde dicho cuerpo.

El “descubrimiento” fanoniano no es la alienación del cuerpo colonial, tampoco el supuesto dislocamiento de una geografía ulterior, por el contrario, el “descubrimiento” fanoniano es el de la política: toda historicidad está anclada en la acción, pero dicha acción es la que produce la política en tanto recuerda una igualdad olvidada atrás de las categorías del discurso colonial y de los temas de resistencia. El problema de la espacialidad en este nivel se torna nuevamente histórico. Reconocer la trama del cuerpo colonial es reconocer la historia de su constitución e inaugurar el momento de la política. Ella se inaugura cuando el cuerpo colonial no viene al mundo en términos de descripción de una jerarquía sino para anunciar la emancipación que sólo ocurre, o es posible imaginarla, cuando ese cuerpo es el que la enuncia. Nuestros debates actuales sobre la subjetividad están inmersos en esta lógica en tanto todo el tiempo disponemos de cuerpos parciales, ambivalentes en muchos casos, para la enunciación política, aún cuando ella adquiere el tono de una afirmación absoluta. La obra de Fanon, eso creo, ha permitido, como muy pocas lo han hecho, la imaginación de un sujeto político habitable.

Esto es clave, ya que no se trata solamente de la constitución de un sujeto, sino que además el mismo tiene que ofrecerse como un sujeto posible para el deseo político. Fanon, al acentuar el carácter accional de su pensamiento político y habilitar a una comprensión del fenómeno de la subjetividad desde el lugar complejo de las identidades coloniales y poscoloniales, entre las que están las nacionales, produjo una escritura de increíble valor, si el mismo debe ser sostenido en términos de su actualidad, para entender dos desplazamientos iniciales. El primero, el de la subjetividad desde una historicidad concebida como carga o misión, aunque sus palabras adquieran en más de una ocasión ese tono. El segundo, epistemológico, que tiene consecuencias insospechadas para la relación poder conocimiento al desanclar, como diría Foucault, la continuidad que un modo de conocer el mundo ofrece y modos emergentes de acción.

El cuerpo colonial es el territorio para que esta desvinculación ocurra. Por un lado es el objeto de la desalienación, la cual es la tarea permanente, casi podríamos decir la función misma de su existencia, pero por otro, es el sujeto de una enunciación radical que sólo puede ocurrir como política en él mismo. Las geografías de la razón tienen precisamente sus puntos nodales en estas continuidades. Ya lo sabemos por Enrique Dussel y su analéctica, también lo sabemos por la geopolítica del conocimiento de Walter Mignolo o por la colonialidad del poder de Aníbal Quijano,¹ entre otros. En Fanon, si mi lectura no es demasiado errática, lo que desmonta el vínculo entre continuidad y conocimiento en los términos del discurso colonial es precisamente que la primera geografía cuestionada es la del cuerpo colonial en tanto resultado del colonialismo. Ni cuerpos negros ni blancos, o mejor, los cuerpos negros y blancos corresponden al relato del saber en el colonialismo. Los modos emergentes de acción entonces sólo pueden entenderse en Fanon desde la constitución de un cuerpo no trascendente, una geografía histórica podríamos decir, en la que la misma subalternidad producida por el colonialismo es desanclada de las continuidades de lo que podríamos llamar la

razón colonial. Así entonces, la subalternidad constituyente de esos cuerpos críticos permite otros mapas de y para la razón, en suma, otras razones. A partir de allí entonces, los cuerpos coloniales son la señal y el territorio de un movimiento que pone en juego la espacialidad a una escala más vasta tanto social como físicamente.

Este pasaje complejo, en absoluto lineal y poco factible de ser modelado por un proceso lógico, se vuelve relativamente claro cuando hacemos el ejercicio de no desvincular poética de política, cuando, de otro modo, aceptamos que incluso lo que podemos llamar iluminaciones o momentos de claridad en los discursos sociales y políticos son el resultado de combinaciones que pueden ser descritas minuciosamente pero nunca ordenadas en secuencias lógicas. De otro modo, son ciertas *performances* las que vuelven pensable lo impensable. Fanon en sus textos lleva estas instancias al extremo porque en más de una ocasión es la poética el nexo entre dos situaciones que parecen mutuamente excluyentes, v.g., los momentos existencialistas con la dialéctica de la descolonización, o el llamado a constituir una nueva humanidad luego de una crítica devastadora de los ideales del humanismo clásico. En otras palabras, la creencia en la construcción de un sujeto a pesar de las historias de la modernidad-colonialidad que hacen dudar profundamente de esa figura. Cada una de estas escenas, y muchas otras, no son sino el resultado de un entredicho con las geografías hegemónicas de la razón, incluso aquéllas que habitan lo que llamamos pensamiento crítico.

Ahora bien, de ese primer nivel que es el cuerpo colonial se sigue entonces un desarrollo de otras espacialidades o geografías que en los textos de Fanon tienen un enorme poder. El viaje fanoniano iniciado en el cuerpo colonial es un viaje que se orienta a la emancipación política, cultural y social pero no olvida que se trata de un proceso complejo que se sostiene a partir de imaginar un final abierto. El cuerpo colonial deviene en la imagen o metáfora de la sociedad poscolonial y de las luchas políticas del presente, en el uso que di a la palabra política en este texto. Ello es así porque la sociedad que debe emanciparse es siempre una

sociedad en tensión consigo misma, que mantiene abiertas las opciones para la significación cultural. En ese proceso, otra vez manifiestamente ambivalente Fanon piensa a la cultura nacional como espacio de creación histórica y cultural que mantiene abierto el proyecto de la emancipación. Desde mi punto de vista toda una nueva geografía, o para decirlo con Walter Mignolo, una nueva geopolítica se pone en juego. Los textos de Fanon ofrecen con una antelación asombrosa la posibilidad de pensar a la cultura nacional como ejemplo de una nueva configuración de la relación poder y conocimiento. Fanon imaginó que la cultura nacional era el lugar para la creación cultural y política pero no propuso esto desde la perspectiva defensiva de los nacionalismos o desde las imágenes reducidas de la noción de hogar nacional y cosas por el estilo, sino pensando que la cultura nacional era el lugar más flexible y abierto, ambivalente podríamos decir, de articulación de las subjetividades que el espacio de la política poscolonial ofrecía. Éste es, desde mi perspectiva, el mayor desafío para la espacialidad como categoría de comprensión histórico cultural. O mejor dicho, ésta es una de las producciones de la espacialidad fanoniana que más profundamente nos interpelan hoy en día. Si la historicidad en Fanon siempre se resuelve pensando que la falta que el sujeto posee con relación a un discurso hegemónico es el espacio mismo para su afirmación subjetiva, la espacialidad se concentra en lugares identificables nominalmente, el cuerpo, la cultura nacional, pero que al mismo tiempo están profundamente constituidos por prácticas complejas, diseminadas y muchas veces ambivalentes.

Creo que puesta en estos términos la obra de Fanon es una fuente extremadamente rica para el debate y la imaginación política y cultural en varias sociedades latinoamericanas en tanto permite repensar denominaciones que parecían pertenecer a otra época, la cultura nacional por ejemplo, como un espacio nuevo tanto para las constituciones particulares de la política como para la significación cultural y en el proceso permite introducir temas no saldados por las perspectivas subalternas, como son los de la subjetividad, la nación y sus imaginaciones.

Referencias

- Rancière, Jacques. 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Mignolo, Walter, comp. 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Chow, Rey. 1998. *Ethics after Idealism. Theory-Culture-Ethnicity-Reading*. Bloomington-Indianápolis: Indiana University Press.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Notas

- ¹ Cada uno de estos conceptos están en distintos trabajos de los autores mencionados. Sin embargo, se encuentran reunidos también en un volumen dirigido por Walter Mignolo titulado *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*.

RESEÑAS DE LIBROS
BOOK REVIEWS
COMPTES RENDUS

Peter Abrahams. 2000. *The Black Experience in the Twentieth Century: An Autobiography and Meditation*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 409 pp. ISBN: 0253338336.

Peter Abrahams has written a long and engaging “autobiography and meditation.” He was born in 1919 and finished the book at eighty having lived, as he tells us, longer than he had expected to. He was born the son of an Ethiopian father in then racist South Africa. He was a member of what the South Africans officially defined as the “coloured” or mixed community. Abrahams escaped the poverty and racial segregation of his childhood by working his way on a ship to England, where he settled in 1940. His life from that point on was one of unceasing interest, as he accomplished great things and interacted with a large cast of historical figures in politics and literature.

He worked with the great Pan-Africanist George Padmore, originally of Trinidad but by the 1930s firmly established in London. Padmore had once been the highest ranking African in the Communist Third International but by 1940 had left communism to become arguably the most important Pan-Africanist activist in the world. Abrahams helped edit the publications of Padmore’s International African Service Bureau (though he does not mention this) and was one of the group who helped Padmore and Kwame Nkrumah of Ghana stage the epochal Fifth Pan-African Conference in Manchester, England in 1945. In England he also became a writer of international prominence and the author of such best sellers as *Mine Boy* and *Tell Freedom*.

In the mid-1950s, at a time when Jamaicans were emigrating to England in large numbers, Abrahams journeyed in the opposite direction. He had fallen in love with Jamaica and made it his home. In Jamaica he became a distinguished journalist, working at various times with both pioneer major radio stations, editing *Public Opinion*, the quasi-official organ of the Peoples National Party, and in other capacities.

Some of the most beautiful writing of the book comes at the

very beginning. Here Abrahams, with an economy of language not always seen thereafter and with the descriptive ability of the accomplished novelist, describes his early existence in South Africa. It was a world where fathers (and often mothers) were away working for the white people, where people struggled to make ends meet and where adults died young.

Abrahams' first community in England were left-wingers and he met Padmore through them. He worked for the Communist Party's *Daily Worker* until they dismissed him for not having a party card. He lectured to workingmen's organizations and he worked with the Pan-African movement. His involvement in these circles brought him in contact with such luminaries as Jomo Kenyatta of Kenya and Kwame Nkrumah, both members of London's Pan-African circle and both future leaders of their African countries.

Once his reputation as a prominent writer became established, Abrahams attracted to his home a who's who of aspiring colonial writers resident in England. John Hearne, Vidia Naipaul, Andrew Salkey, Jan Carew and Edgar Mittelholzer were among the London based Caribbean writers who visited his home in 1953. The success of his *Tell Freedom* in 1954 led to a book tour of the United States, where he became very friendly with Langston Hughes. While living in Paris in the late 1940s he met African American expatriates Richard Wright and James Baldwin. Wright introduced him to philosopher Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir.

Abrahams moved his family to Jamaica in the mid-1950s. "All my life up to now had been spent in fighting against racism...and economic exploitation," he explained. "Now, at last, Jamaica gave me the opportunity to work positively for change....It was emotionally emancipating" (p. 186). He had previously met Jamaican patriarch Norman Manley in England and the two men became good friends.

In Chapter 2 of the book Abrahams discusses W.E.B. DuBois and Marcus Garvey, to both of whom he returns throughout the book. DuBois, African America's great scholar-activist and integrationist, and Garvey, the Jamaican-born builder of the most

powerful Pan-African movement in African America and the world, were fierce adversaries in their lifetimes. But Abrahams likes them both. He likes the quotation attributed to DuBois that “The problem of the twentieth century is the problem of the color line,” though he disagrees with DuBois’ equally famous lament concerning his dual consciousness as an American and an African American. In Garvey Abrahams sees the triumph of the self-directed African descendant—“Garvey had none of the ‘two-ness’ which tortured DuBois,” he observes (p. 11). He speculates that something in Garvey’s Jamaican background may have provided him with the strength to rise above his contemporaries.

Thereafter the book oscillates between the minutiae of Abrahams’ family life, at times almost a kind of narrative scrap book, the recording of his professional life and his musings on the twentieth century. At times his references to historically important personalities and events are very frustrating. He interacted with so many important people and was present at so many important events that the narrative sometimes cries out for information and insights beyond what can easily be accessed in secondary sources. What was his role at the 1945 Pan-African Conference? Does he have any detailed recollections of it? What did he and Jan Carew and John Hearne and Vidia Naipaul talk about? Did they meet regularly? Did they critique one another’s work? He says he met DuBois in the 1940s (probably in Manchester) but nothing more is forthcoming about the meeting.

There are times, however, when he does enrich the record with recollections that could probably have come from no one else. He tells of Kenyatta’s upset with his criticism of female circumcision in Kenya. He contrasts his visit to Kenya in 1952, when Kenyatta turned out a VIP delegation to welcome him, to his 1965 visit when the streets had to be cleared before Kenyatta, now independence leader, could drive along them. He has an interesting observation on his visit to post-independence Ghana when Nkrumah, it seemed to him, had begun to lose his grip on the popularity of the people. Historians will find interesting his

recollections of his first meeting with Norman Manley in London in the early 1950s. Manley struck him as very hungry for information on the Pan-African world to supplement his Eurocentric journalistic sources. Abrahams lent him Kenyatta's *Facing Mount Kenya*, which Manley read in two days. Abrahams also extracted from Manley a *mea culpa* for his role in prosecuting legal cases against Marcus Garvey in Jamaica.

Abrahams bemoans his lack of detailed knowledge on George Padmore's background and regrets that Padmore never spoke of his Moscow years. Nor does he himself provide enough information into aspects of his own relationship with Padmore. He does, however, furnish a fascinating glimpse into Padmore's work habits. Padmore typed his dispatches twice on an old typewriter capable of making six carbon copies each time. He sent these copies around the world to be reprinted in small publications. By such humble means did Padmore become one of the most influential Pan-Africanists of his day.

Abrahams' accounts of personal interaction with James Baldwin and Langston Hughes, two of the major Pan-African writers of the twentieth century, also yield up historically important tidbits. In a remarkably frank conversation in Paris, Baldwin openly admitted attacking Richard Wright because white America only allowed one prominent Black writer at a time and he wanted to displace Wright in that role. The fact that Wright had been a generous mentor to the younger Baldwin counted for nothing. "If you are black and want to get to the top," Baldwin explained, "you have to work to displace whoever [is] now at the top," even "if it is your brother..." (p. 84). Baldwin cited Langston Hughes as a writer who had been used and discarded by white folks. Baldwin didn't want to suffer the same fate and saw playing the white man's game as the way to survive at the top.

Abrahams "meditated" on this question of the position of the Black writer in a world of white publishers. He praised Langston Hughes for his courage in writing for Black people "without having to earn the approval of white publishers or white readers" (p.

146). Yet he insisted, perhaps contradictorily, that the Black writer should be “just a writer who happens to be black” (p. 62).

Abrahams also provides an entertaining aside on “the withdrawn and reclusive Derek Walcott” the Nobel laureate-to-be who worked under him at *Public Opinion*. Abrahams intervened often with publisher O.T. Fairclough to save Walcott from being fired. Walcott “rarely wrote, but when he did he always produced something special” (p. 195).

Abrahams’ memoirs really come to life in his treatment of his Jamaican adopted home. His friendship with the Manleys and decades of involvement in the highest echelons of Jamaican journalism have provided him with insights, often based on personal interaction with important people, that would be hard to match elsewhere. He discusses the contrasting impact of Peoples National Party and Jamaica Labour Party governments. He has illuminating insights into the style of governance of Alexander Bustamante, Edward Seaga, and Norman and Michael Manley, among others. He analyzes the delicate interplay between government and media and the contrasting approaches of the two parties towards the question of media freedom.

The question of race also runs throughout the book. Despite his seeming preference for Garvey the nationalist over DuBois the integrationist he inclines to the side of assimilation and integration over Garvey’s “race first”. His early status as a “coloured” South African, his marriages to two white Englishwomen, his association with Padmore at a time when Padmore considered Garvey “racist”, his experience of racism at the hands of white communists in London and Paris, and his intellectual admiration for Garvey have left him with unresolved contradictions in his racial world view. He says that you cannot categorize close acquaintances by color, race or class (p. 70). He annoys his hosts in Harlem by advocating assimilation (p. 153). He is against Garvey style “race first” for people of any race (p. 157). He scores Jamaicans for placing themselves in “the frontline of [racial] self-contempt” (p. 244) in their reluctance to accept a Black prime minister. He

cannot imagine a white Edward Seaga becoming prime minister of a non-racist South Africa or anywhere else but Jamaica (pp. 292-293). He misunderstands the complexities of African-Indian relations in Trinidad and Guyana but sees racially mixed African-Indian women as the most beautiful in the world (pp. 337-339). He cannot see why Jews have received reparations for World War II but South Africans have to settle for a Truth and Reconciliation Commission with no material benefits to the victims (p. 398). He defends his marriage to his wife of many decades (and the subject of many moving passages of matrimonial affection), as a consequence of accident rather than racial preference (p. 217).

The absence of an index in so important a book is a major irritant, though not the fault of the author. Dates are in short supply. There are a few factual errors (e.g., on Garvey's electoral performance in Jamaica), but these can be forgiven in a memoir spanning such a vast period.

All in all this is a welcome and very important book. It is of special importance to students of the Pan-African movement and of recent Jamaican history.

Tony Martin
Wellesley College
amartin@wellesley.edu

Diana Paton, ed. 2001. *A Narrative of Events, Since the First of August, 1834, by James Williams, an Apprenticed Labourer in Jamaica*. With an introduction by Diana Paton. Durham: Duke University Press, lxxiii + 137 pp. ISBN: 0822326582.

In the days following George Bush's second inaugural address, commentators made frequent mention of the President's liberal use of the term "freedom." Eminent Harvard sociologist Orlando Patterson was among them, observing that,

“what the president means by freedom, and what the world hears when he says it, are not the same.” Indeed, Patterson suggested, the more “abstract notions of freedom” celebrated by politicians and pundits alike are often at odds with “what freedom means and how it is experienced” at an individual or social level (Patterson 2005:A31).

As the ongoing work by scholars such as Patterson and others demonstrates, it is in the interval between these lofty ideals and everyday realities that the meaning or “problem” of freedom emerges as a struggle among people of differing interests, desires, and power (Holt 1992). The story of James Williams, a cane worker who lived through the period of apprenticeship that followed the end of slavery in Jamaica, offers a rare historical example of how one person’s struggle to make emancipation meaningful in the face of persistent societal resistance influenced a broader public, hastening the move towards complete abolition of slavery in the British West Indies.

Apprenticeship was conceived as a transitional system that would ease former slaves into, and tutor them in, the workings and requirements of a free labor society. From the outset, as Thomas C. Holt has stated, it was a “half-way covenant in which the relationship between the planter and the worker was much the same as that between master and slave for forty and one-half hours a week” (Holt 1992:56). From its beginnings in 1834 to its end in 1838, the period of apprenticeship witnessed an escalating struggle between workers attempting to refashion their lives in ways that were fundamentally different from their past as slaves, and planters who remained committed to maintaining as much control as possible over their former charges. Increasingly, as word of abuses in the system reached beyond Jamaica, pressure was exerted on colonial officials to end what had become a prolonged slavery. James Williams’s account was instrumental in mounting public support for apprenticeship’s demise.

How his story came to light is a complicated one, as the narrative itself and Diana Paton’s edited version of this extraordinary text illustrate. *A Narrative of Events, Since the First of August, 1834,*

by James Williams, *an Apprenticed Labourer in Jamaica* is actually a compilation of Williams's "original" account, testimony from other apprentices and colonial officials, and Paton's introduction to these assorted documents. Williams's narrative, she insists, is important "not just for the information it provides about the experience of apprenticeship, but equally importantly as a call to action created through a complex collaborative process" (p. xv). The production of his account, she observes, was akin to that of many slave narratives collected in the United States: it required an interlocutor or "amanuensis" (p. xxxi) and was published with particular ends in mind. In the process of crafting and publishing Williams's account, then, Paton is careful to suggest how his words might have been modified to convey a more "authentic" voice and experience, one that would further strengthen the pleas of missionaries and resonate with Britons of varying backgrounds and positions. In order to blunt the potential arguments of those invested in a coercive system of labor, Paton states that the legitimacy of Williams's account—again, like those of former slaves—was established through supplementary documents or testimony that confirmed the essential "truth" of his story (p. xxxii).

Much of Williams's narrative and the additional testimony included here focuses on the abuses faced by Williams and other apprentices—especially women—as they served out punishments on the treadmill for assorted or alleged infractions. In what became known as "dancing the treadmill" (Holt 1992:106) workers were tied to a large, cylindrical device with narrow platforms or steps and forced to keep pace with the speed of the large, rotating device. Originally and ostensibly conceived as a means of inculcating good habits and a steady work ethic among a people making the transition to a free society, the treadmill quickly became a symbol of all that was wrong with the apprenticeship system: an "instrument of torture" (p. 86) rather than a tool for remedying wayward behavior. The incidents recounted by Williams of cruel and exhaustive stretches on the treadmill, especially those endured by women, are unrelenting in detailing the suffering that lead to injury, collapse, and "immodesty" as clothing was torn

away from women's bodies (pp. 61, 67, 77, 83).

Paton's introduction is first-rate in situating Williams's experience in a broader, highly charged social and political frame, and in the care with which she discusses how to establish the truth and reliability of documents or texts in such a context. What cannot be denied in Williams's narrative is his relentless effort to gain justice—as evidenced by his numerous trips to the magistrate—and his belief that apprenticeship, however slanted in favor of planters, was, or should be, different from slavery. “When I was a slave I never flogged,” Williams recounts; “but since the new law began, I have been flogged seven times, and put in the house of correction four times” (p. 5). One is also struck by the several instances in which workers and their families defined their restricted freedom in terms of communal, not solely individual, claims (see pp. xxxvii, xl, and 14). It was, perhaps, this communal sentiment that puzzled and irritated adherents of a free labor system who believed, all things considered, that individuals would choose to maximize their economic self-interest at the expense of other relationships or claims on their time. As planters soon found in their struggles with former slaves, expressions of freedom did not always follow the models drawn up on paper, just as the planters themselves were never quite committed to a free labor society.

In many ways, the assortment of documents and conflicting views found in Paton's edition of Williams's *Narrative* makes it an ideal book to assign undergraduate or graduate students in a course on slavery and emancipation, whether for methodological or comparative purposes. James Williams did not have to be shown, or tutored in, the ways of freedom. His life is eloquent proof of how one person, and one story—on its own terms and as the embodiment of many people and many stories—can change the course of history.

Jill Dupont
History Department
University of North Texas
jdupont@unt.edu

References

- Holt, Thomas C. 1992. *The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Patterson, Orlando. 2005. "The Speech Misheard Round the World". *New York Times*. January 22, p. A31.

David P. Geggus, ed. 2001. *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia: University of South Carolina Press, 250 pp. ISBN: 1570034168.

The long Haitian revolution that took place at the end of the eighteenth century and the early years of the nineteenth century constituted one of the most important events in the history of the modern world. Nevertheless it suffered from monumental neglect for a very long time. Fortunately the situation is being slowly reversed and no one has contributed more to restoring the bibliographical visibility and international importance of the Haitian revolution than David Geggus. Since his first major publication on the revolution in 1982, Geggus has produced a prolific stream of monographs and articles dealing with diverse aspects of the revolution and opening up the field for others. The revolution has recently begun to attract a variety of international scholars partly as a result of the bicentenary of the declaration of Haitian independence in 2004 and partly because of the prominence of Atlantic studies. In this superb collection fifteen distinguished scholars reflect on the many fascinating dimensions that the slave revolution of Saint-Domingue in 1791 and the successful declaration of Haitian independence in 1804 had on the wider Atlantic world. All but two of the present essays were offered at a conference held at the College of Charleston in October 1998. The essays are arranged under four principal headings—overview;

politics; resistance; and refugees. The editor provides a very useful preface that nicely contextualizes the events as well as presents a synoptic description of the various chapters. In addition he does a highly informative chapter on refugee Jean-Baptiste de Caradeux' exile in Charleston and a short epilogue.

The three essays of part one set the general overall tone. David Brion Davis reminds us in his concise overview, "Impact of the French and Haitian Revolutions," that as early as January 1893 an aging Frederick Douglass had declared in his speech opening the Haitian Pavilion at the Chicago World's Fair that "Haiti was the original pioneer emancipator of the nineteenth century" (p. 3) and blacks owed more to Haiti than to any other country. Davis points out that "the Haitian Revolution was indeed a turning point in history" (p. 4). This view is supported by Seymour Drescher in "The Limits of Example" but he severely qualifies the Haitian impact beyond the circum-Caribbean area, noting that "beyond the Caribbean islands, the Haitian revolution seems to have played its most significant, if delayed, role in Gran Colombia. Its impact on Brazil, as a stimulus to emancipation or to slave trade abolition seems meager at best. Haiti's impact upon African slavery was smaller still" (p. 11) Robin Blackburn sidesteps Drescher's reservations to support Davis on the wider aspects of the Haitian influence, however, noting that "Napoleon's defeat in Haiti was in fact a defeat for all the slave powers of the New World" (p. 17). Moreover he points out that narrow military and political results should not be considered the only measures of impact.

The establishment of Haiti, as the other chapters emphatically show, had enormous political consequences across much of the western world. Karin Schüller reviews German journals between 1792 and the beginning of the twentieth century and notes some interesting variations with English and French reactions to the Haitian revolution and those of the Germanic states. Some of her observations are not surprising, but others, especially after the later nineteenth century when Haiti loses out to the broader Latin American reporting, demonstrate curious ways in which

German writers projected domestic political considerations on their international reporting. Olwyn Blouet's "Bryan Edwards and the Haitian Revolution" is a remarkably well-researched and informative chapter that presents a far more sophisticated view of Edwards than usually appears in the historiography and makes some insightful comparisons with Thomas Jefferson. Juan González Mendoza examines the sensitivity of Puerto Ricans to the revolutionary impact on the overall economy as well as on the delicate social equilibrium that the island enjoyed before 1804. Simon Newman uses the life of Nathaniel Cutting of New England to illustrate the ways in which Jeffersonian Republicans moved from "the party of republican revolution while yet distancing themselves from foreign social and racial revolutions that threatened the American status quo..." and partly answers the question of the American ambivalence to revolutions since then.

The two last sections deal with the impact of refugees on local situations and examine the reception of ideas regionally as well as the catalytic effects on domestic revolutionary politics. Robert Alderson connects the burning of Cap-Français with the spontaneous rumors and revolts that plagued the Carolinas and Virginia in 1793. Laurent Dubois establishes a direct connection between France, Saint-Domingue and the exacerbation of the uprisings in Guadeloupe between 1794 and 1802. Matt Childs details the way that the free black carpenter, José Aponte, used the examples of Louverture, Dessalines and Christophe to coalesce a broadly-based conspiracy in Havana in 1812. Aline Helg describes an obscure conspiracy that involved French slaves along the Caribbean coast of Colombia but admits that the socio-economic structure of the area proved inhospitable for any type of sustained revolutionary activity. Marixa Lasso further explores the Cartagena region for vital ways in which black republicanism drew on the iconic imagery of Haiti for its symbolic support in the early nineteenth century.

Refugees from both the Haitian and French revolutions spread broadly across the Atlantic world. Susan Branson and

Leslie Patrick provide fascinating details of the generosity of the federal government and private individuals to refugees but show that, at least in Philadelphia, this help went overwhelmingly to white refugees although the presence of black slaves and free persons created a quandary for local authorities. Philadelphia's black population demonstrated far less sympathy for black refugees although eventually remaining refugees managed to establish viable marginal communities in the city. Louisiana received about ten thousand refugees from Haiti—about double the number that went to Philadelphia—and Paul Lachance provides an impressive analysis of the demographic and economic impact as well as the complicated social repercussions of rapidly absorbing such large and diverse population.

Every essay provides fresh insights on a fascinating theme and the reader is persuaded by the editor's assertion in the preface that "[f]rom Philadelphia to Rio de Janeiro, from the imagination of poets to the world commodity markets, the violent birth of Haiti caused a variety of repercussions... Great power politics, slave resistance, movements of migration, and attitudes to race and the future of slavery were all affected" (p. xvi). This is an important volume that makes a substantial contribution to Atlantic and American history as well as to themes dealing with slave societies in the Americas.

Franklin W. Knight
Johns Hopkins University
fknight@jhu.edu

Susanna Sloat, ed. 2002. *Caribbean Dance from Abakuá to Zouk: How Movement Shapes Identity*. Gainesville: University Press of Florida, 408 pp. ISBN: 081302904X.

El Ser caribeño se mueve *de cierta manera*, ha dicho el escritor cubano Antonio Benítez Rojo. Una *cierta manera* imposible de describir, confiesa el autor, pero que consigue “conjurar el Apocalipsis”; hacernos desear que, a pesar de toda la adversidad, la vida continúe (Benítez Rojo 1989: xxii). La reciente antología editada por Susanna Sloat, *Caribbean Dance from Abakuá to Zouk: How Movement Shapes Identity*, constituye una contribución pionera a la reflexión sobre el lugar de la danza y el movimiento en el entretejido cultural e histórico que conforma el Caribe. Del ritual religioso a la celebración profana, del funeral al carnaval, del solar, al cabaré y a las tablas, este libro nos transporta a múltiples escenarios caribeños en los cuales se revelan los vínculos profundos que tiene el baile, en sus diversas manifestaciones, con nuestra historia social.

Más de veinte autores de diversos trasfondos académicos y artísticos —incluyendo antropólogos, periodistas, coreógrafos, bailarines y folcloristas, entre otros— se dan cita en este valioso volumen, que ofrece al lector una pluralidad de miradas y abordajes al tema en cuestión. El invaluable cúmulo de experiencias e investigaciones minuciosas aquí reunidas, hacen de este libro una especie de biblia de la danza antillana. Sin embargo, a pesar de la indiscutible competencia de los ensayistas en los temas que abordan, resulta inquietante constatar que los escritos aquí recogidos poco dialogan unos con otros —claro indicio de que el campo de los estudios de la danza caribeña se encuentra aún en estado incipiente. De esta manera, el volumen acaba produciendo un efecto de calidoscopio donde la cultura caribeña se nos presenta, una vez más, como un enrevesado rompecabezas de deslumbrantes fragmentos.

La propuesta de la antología, según expone Sloat en la introducción, estriba en dirigir el foco hacia la africanidad, como

elemento definitorio de la danza en la región: “Although there are dances of European or largely European origin throughout the islands, it is the African element and the way it remains intact, whether in a genuine African retention, a neo-African-Caribbean creation, or a mixture of the African and European in proportions that vary greatly (but that can give even a largely European dance form a distinctive bounce and lilt) that sets the Caribbean apart, that, in fact, has set the whole world dancing to Caribbean rhythms.” (p. xi) Partiendo de esta premisa, el volumen abre con dos ensayos que examinan justamente ese largo cordón umbilical enraizado en el África que nutre la danza caribeña. “Crossroads, Continuities, and Contradictions” de Brenda Dixon Gottschild y “What is Congolese in Caribbean Dance” de Nathaniel Hamilton Crowell, Jr. presentan, sin embargo, perspectivas totalmente diferentes en el análisis de la africanidad de las expresiones culturales de la diáspora. Mientras Gottschild propone una exploración de los valores de la estética africana y la forma en que éstos definen el *performance* caribeño, Crowell centra su análisis en ciertos patrones rítmicos de los géneros caribeños, en un intento por demostrar la permanencia, en la danza antillana, de unas células-madre específicamente congolesas. Esta dualidad de abordajes hace eco de un largo debate en el campo de los estudios afro-americanos, entre una tendencia a estudiar las transformaciones y la resignificación de los valores culturales africanos en el contexto de la diáspora, y otra que pone énfasis en identificar posibles *supervivencias* africanas en América.

Dentro de una perspectiva que centra su atención en los significados de las manifestaciones danzantes, más que en la búsqueda de sus orígenes, Gottschild destaca varios referentes fundamentales para comprender el legado africano en el Caribe. Entre ellos: la valorización del proceso creador dentro de la estética africana; la improvisación; la preservación colectiva del fundamento; la polirritmia en el cuerpo; la tensión entre intensidad y relajamiento; la dilución de las fronteras entre espectador y participante; y la celebración de *performances* maratónicos —carnavales, ritos

y otras festividades donde la danza se extiende más allá de los límites corporales. Si bien la autora, al menos en este ensayo, no considera las particularidades de las diversas culturas africanas de aquellos grupos que fueron esclavizados y transportados a las Américas, su perspectiva abre un camino prometedor a la investigación de los vínculos entre estética y relaciones sociales. Es un excelente comienzo para atender la pregunta que sirve de subtítulo a esta antología: *How movement shapes identity?* Desafortunadamente, a mi modo de ver, este importante punto de partida queda opacado, en el conjunto del volumen, por una visión panóptica más descriptiva que analítica. La propuesta panorámica del título *Caribbean Dance from Abakuá to Zouk*, acaba prevaleciendo a lo largo de la antología, frente a la indagación teórica que sugiere el subtítulo.

Los ensayos aparecen organizados en secciones nacionales o regionales, lo que posiblemente responde a un esfuerzo de sistematización necesario en un campo de estudios emergente. Sin embargo, esto no abona al desarrollo de una perspectiva realmente comparativa. Una lectura cuidadosa de todo el volumen nos revela algunos interesantes ejes temáticos alrededor de los cuales podría ir cuajando una mirada regional. Si bien, la atinada selección de los textos que componen esta antología permite al lector ir creando puentes, la edición podría haber facilitado ese proceso a través de una organización temática acompañada de breves notas introductorias a cada sección. Como ejemplo de la rica trama de asuntos explorados en los ensayos que componen *Caribbean Dance*, podemos mencionar: el lugar del baile dentro del universo ritual y su relación con danzas seculares en el *vodou* haitiano, la *santería* cubana, o el *limbo* de Trinidad y Tobago; el interesante diálogo entre bailarín y tambor en géneros cuyo origen se vincula a la plantación, como la *bomba* puertorriqueña, el *gwoka* en Guadalupe, el *guwanbèlè lisid* de Martinica o el *tambú* de Curazao; las complejas dinámicas de nacionalización de ciertos géneros regionales; el efecto de los desplazamientos y migraciones en la conformación de nuevos géneros; las transformaciones en las prácticas carnavalescas; las relecturas de lo popular desde la

danza contemporánea y el desarrollo de nuevos lenguajes en la danza-teatro, entre otros.

Una contribución significativa de este libro es el haber trascendido las fronteras que se establecen habitualmente al encajonar los géneros musicales y danzantes dentro de categorías como tradicional, popular, comercial o artístico, entre otras. Cabe destacar aquí, la importancia de incluir ensayos dedicados a la trayectoria de pioneros en el desarrollo de un lenguaje caribeño dentro de la danza contemporánea, como el cubano Ramiro Guerra, el jamaicano Rex Nettleford y la afro-americana Katherine Durham, quien estrenó piezas en las décadas del 1930 y 1940 nutridas por la investigación de campo que realizara en Jamaica, Haití, Martinica y Trinidad. La reflexión de Nettleford sobre el proceso de codificación de los elementos tradicionales y de creación de nuevos vocabularios, así como la experiencia del desarrollo de la *técnica cubana*, por Guerra y sus sucesores, resultan de mucha pertinencia para los creadores contemporáneos. La exploración teatral dentro de la danza es abordada en el escrito de Alma Concepción sobre la puertorriqueña Gilda Navarra, en el testimonio del bailarín y coreógrafo jamaicano Thomas Osha Pinnock, en el análisis del *performance* de Josefina Báez y Claudio Mir en torno a la experiencia dominicana en la ciudad de Nueva York y en el ensayo de Susanna Sloat sobre la danza caribeña contemporánea en los escenarios niuyorkinos.

La reflexión en torno a la danza en las sociedades caribeñas puede abrir interesantes y novedosas perspectivas que contribuyan a la discusión en torno al binomio unidad/diversidad en la región. Con la publicación de esta importantísima antología, se sientan las bases para el desarrollo del campo de los estudios sobre la danza caribeña. Cabe anotar que el libro incluye un glosario de alrededor de 300 términos relacionados a los diversos géneros abordados en los ensayos, así como una gran cantidad de fotos, mapas y diagramas que enriquecen la lectura del mismo. Por otro lado, debemos destacar que la contribución de *Caribbean Dance* trasciende el ámbito académico. Creadores comprometidos con la

búsqueda de nuevos lenguajes expresivos, aquellos que procuran la preservación y desarrollo de la danza tradicional, así como todos los amantes del baile, encontrarán en este libro una fascinante gama de experiencias e investigaciones, además de una poderosa fuente de aliento e inspiración. Esperamos que la publicación de este valioso libro sirva de punto de arranque para el desarrollo de nuevas investigaciones comparativas sobre la danza en la región, así como de intercambios culturales que nos ayuden a trascender las fronteras insulares tan perjudiciales a nuestras prácticas académicas y artísticas.

Mareia Quintero Rivera
Departamento de Historia
Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras
mareiaq@yahoo.com

Referencias

Benítez Rojo, Antonio. 1989. *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover: Ediciones del Norte.

Joseph L Scarpaci, Roberto Segre and Mario Coyula. 2002. *Havana: Two Faces of the Antillean Metropolis*. Revised Edition. Chapel Hill & London: University of North Carolina Press, xxvi + 437 pp. ISBN: 0-8078-5539-0 (Paperback).

“Havana,” wrote Alejo Carpentier, “is a city of unfinished works.” This present volume, written by three specialists in architecture and urban planning with between them many years of familiarity with the Cuban capital, provides an in-depth biography of this city. Havana has captured the imagination of

many generations, and there is an already existing literature that deals with the formation and development of the city: from Roig de Leuchsenring's (1963) extensive notes on Havana's history, through Carpentier's (1970) impressionistic accounts, to more recent books that have fed the world's new-found interest (Álvarez-Tabío 2000; Barclay 1993). However, none can match Scarpaci, Segre and Coyula in their combining of a detailed and objective description of the city's growth with the contemporary reality of Havana as an urban space. That *Havana: Two Faces of the Antillean Metropolis* should be re-released, in a revised edition, just five years after its first publication is testimony both to the timeliness and usefulness of such a volume, and the ongoing pace of change in Havana.

The book broadly falls into two main parts. The first traces, in four chapters, the historical development of Havana from its foundation in the sixteenth century, through the twentieth century and into the post-59 period. The way in which the physical space of the city, and the buildings that occupy it, have passed through successive expansions and reinventions is explored, giving the impression of layers partially covering earlier layers as new generations moulded Havana according to their needs. A possible criticism might be that there is a temporal imbalance in their approach, which squashes the first 350 years of the city's history into a single chapter, the next fifty years into another, with the rest of the book ostensibly dealing with the period from the 1950s to the present. However, since the past continues to remain a feature of the present this is perhaps a positive feature of the book, in comparison with so many other texts about the city in which the present becomes buried under the privileging of the past.

This historical review serves as an extended prologue for the second part, in which five thematic chapters explore key aspects of contemporary urban policy: city government and administration; housing; economy; social functions; and the special case of *Habana Vieja* (Old Havana), with its gradual restoration as a UNESCO World Heritage site. These each provide a wealth of

recent historical detail, and current facts that together builds a complex picture of today's Havana, seen as the result of shifting political, economic and social priorities.

In their Preface, the authors warn against taking the book's subtitle too literally (p. xx). Nevertheless, the characterisation of the city as having 'two faces' is something that reverberates, in different guises, throughout: whether of past and present, planned and improvised, or living and decaying. As anyone who has spent anytime in Havana knows, this is a city full of its own internal contradictions, and it is this that gives the city its remarkable vitality—a vitality that even the economic difficulties of recent years have not succeeded in dampening.

Throughout the book, the authors succeed in intertwining past and present together, such that even though the apparent structure of the volume would suggest that they are perpetuating the pre-59/post-59 dichotomy that dominates much literature on Cuba, they show how even in the revolutionary period the past remains ever present:

The city reaches out to pedestrians hurrying through its streets; they do not have to raise their head to see if the old companion of their dreams is stubbornly there—peeling, crumbling, distorted by salt and water yet incredibly alive and useful (p.195).

Although the authors' grasp of the more general historical context is at times wanting, this can be forgiven because they are so successful in combining both the linear temporal progression of the history of the city itself, with the juxtaposition throughout of fresh attempts to reinvent the city grappling with the results of earlier attempts.

It is this tendency for the city, or its planners, to never succeed in entirely reinventing itself that runs throughout the book. The authors chronicle the intermittent attempts at devising and executing grand master plans for Havana. Political will succeeds in carrying these plans only so far, only for them to be subsequently abandoned incomplete, supplanted by new priorities or coming up against insurmountable difficulties. Thus even Havana's planned

face has a feeling of improvisation about it. On the other hand, the improvised way in which *habaneros* have themselves played a part in changing the fabric of their city (whether constructing their own houses, adapting existing ones through vertical or internal extensions, or making use of unused spaces for food production) has itself been regulated, so preventing the uncontrolled sprawl of urban poverty that can be found throughout Latin America.

However, for all that the book demonstrates the multiple faces of Havana as a built environment, the two million faces that inhabit it appear as little more than shadows. Though they succeed in describing, in great detail, the city as a space to be lived, worked and played in; those who do the living, working and playing never become the subject. This is a weakness of the book, and detracts from the evident love that the authors feel for Havana. In the earlier historical chapters, they draw very little on contemporary accounts from the different periods of the city's history. Had they done so, this might have provided a more human feel for what the city was like in times gone by, and would have enabled a counterpoint to be established between Havana as a built and as a lived space.

The same is true of the later, more contemporary chapters. Thus, they present the hard facts of housing shortage and need, and detail the history of, for example, the microbrigade movement that was established to help solve this. But this story lacks the voices of those who did the building, and who needed the housing. Though the authors repeatedly refer to the need to empower the city's residents, the book's protagonists remain the town planners and architects: this is a book about them, and about the city they are responsible for. But there is something barren about a history of a city that is reduced to its constructions and its spatial arrangement, and the political choices that relate to this.

In writing about the renovation of *Habana Vieja*, the authors rightly criticise a tendency to forget about the inhabitants and their perceptions of what their city is and should be:

...the problem not only was one of color but also concerned issues of historical veracity given that such banal and pictur-

esque perfection never registered in the collective memory of *habaneros* (p.338).

This can be seen in recent times, with the attempt to clean up the historic centre, and remove from it something of the nocturnal rowdiness that has characterised the city since its foundation: as though the unruly, and thoroughly traditional, behaviour of its inhabitants were a distraction from the beauty of its architecture. Yet a city that lacks such vital signs is missing its reason to exist. It is this lack of a human face inhabiting its buildings and spaces that prevents this book from doing for Havana what Mike Davis (1990), for example, has succeeded in doing for Los Angeles.

Nevertheless, this should not detract from the great strengths of this book, which will deservedly become a much referred to source not just for all those studying Havana, but also for anyone who has been in any way touched by this remarkable city. This book is a testimony to Havana's ability to endure. The city continues to breath and grow, with its crumbling past somehow surviving and merging into present improvisations and future plans. To echo the authors: "*La Habana siempre, siempre nuestra Habana*".

Jonathan Curry-Machado
London School of Economics & Political Science
J.Curry-Machado@lse.ac.uk

Referencias

- Álvarez-Tabío, Emma. 2000. *Invenición de La Habana*. Barcelona: Editorial Casiopea.
- Barclay, Juliet. 1993. *Havana: Portrait of a City*. London: Cassell Villiers House.
- Carpentier, Alejo. 1970 [1964]. *La ciudad de las columnas*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Davis, Mike. 1990. *City of Quartz: Excavating the Future of Los Angeles*. London: Verso.
- Roig de Leuchsenring, Emilio. 1963. *La Habana, apuntes históricos*. 3 vols. 2nd ed. Havana: Consejo Nacional de Cultura.

Douglas V. Armstrong. 2003. *Creole Transformation from Slavery to Freedom: Historical Archaeology of the East End Community, St. John, Virgin Islands*. Gainesville: University Press of Florida, 384 pp. ISBN: 0-8130-2584-2.

Douglas V. Armstrong es uno de los estudiosos más destacados de la arqueología histórica del Caribe. Profesor del Departamento de Antropología de Syracuse University y autor del importante texto *The Old Village and the Great House: An Archaeological and Historical Examination of Drax Hall Plantation, St. Ann's Bay, Jamaica*. (University of Illinois Press, 1990), Armstrong pertenece a una generación de investigadores en Estados Unidos (junto con Robert Paynter, Mary Beaudry, Lou Ann Wurst, y James Delle, entre otros) que se han dedicado a la tarea de repensar la arqueología como ciencia antropológica crítica e histórica. Más importante aun, se han dedicado a promover una arqueología del período colonial y poscolonial (tanto en EE.UU. como en el Caribe, particularmente el angloparlante) que no resulta ser otra cosa que una genealogía en el sentido de Foucault, de la modernidad temprana.

El texto que aquí reseñamos, *Creole Transformation from Slavery to Freedom* se presenta como un estudio de caso que pretende no sólo historiar la comunidad del East End en la isla de St. John, sino interrogar a través de su cultura material y la documentación histórica disponible los vínculos entre lo local y lo global durante nada menos que dos siglos. En otras palabras, el autor busca entender diacrónicamente como los distintos modos de vida y las identidades de los habitantes del East End se alteraron, o en algunos casos se constituyeron a partir de una dinámica amplia de contactos e intercambios a nivel Antillano y Europeo. Armstrong esboza así un riguroso estudio que partiendo de un minucioso trabajo de campo arqueológico y análisis artefactual así como del manejo de diversas fuentes documentales localizadas en distintos archivos estadounidenses, europeos, y caribeños, llega a una sólida teorización sobre los procesos histórico-culturales,

políticos y económicos que afectaron a esta región.

Armstrong plantea que dichas dinámicas incidieron en East End de manera tal que produjo una de las primeras comunidades caribeñas mulatas y libres que coexistieron con el régimen de la plantación. El régimen de trabajo esclavista que dominaba dicha formación social ha sido privilegiado, según el autor, en el análisis histórico de manera que otras formas de trabajo y convivencia posible dentro de su órbita se han hecho prácticamente invisibles. Sin negar el obvio carácter opresivo de la plantación, Armstrong (siguiendo a Sidney Mintz) nos invita a examinar sus márgenes. En este caso resalta el espacio negociado de libertad que existió y perduró por casi dos siglos en la comunidad del East End de St. John.

Los enclaves europeos en el Caribe experimentaron una gama de formas políticas y culturales que no sólo transformaron a las sociedades indígenas originarias y los esclavos africanos importados, sino que también reconfiguraron los parámetros sociales del mismo colono europeo. En ese sentido, East End como el resto del Caribe fue sede de complejos procesos de transculturación. Armstrong en la primera parte del libro (o los primeros tres capítulos) detalla la historia del sitio de estudio así como de la isla de St. John. De esta manera pretende reconstruir no solamente los distintos patrones de asentamiento en la isla sino examinar sus funciones y conexiones en un contexto sobredeterminado por distintos poderes metropolitanos (daneses, británicos, y finalmente estadounidenses). En el caso de la geografía oriental de St. John, lo que se perfila paradójicamente es la historia de una comunidad semi-autónoma en la periferia de una sociedad esclavista.

Desarrollada por la imposibilidad o no deseabilidad (en el libro no está del todo claro el asunto) de un control total por parte de los poderes metropolitanos, la comunidad del East End de St. John experimentó con dos formas de vida muy particulares durante su historia temprana. En primera instancia surge la comunidad como espacio para proveer abastos al consumo local. A diferencia de la plantación, el asentamiento no se dedicó a producir azúcar

y algodón sino más bien a procurar víveres a través de la pesca, la recolección y la agricultura a pequeña escala para suplir al resto de la isla. Durante este proceso los residentes del East End (que incluía predominantemente a blancos pobres, mulatos y negros libertos) aprovecharon su cercanía a la costa y a otras Antillas como St. Croix, Barbados y St. Thomas para establecer un intenso comercio marítimo que no solo cohesionó la comunidad sino que ayudó a borrar (o por lo menos a problematizar) la frontera racial entre blancos y negros. Estos procesos que resultaron en una reformulación de la categoría del residente y del habitante fueron propiciados en adición por el establecimiento en el East End de una apropiación comunal de la tierra. La reconceptualización de este tipo de membresía comunitaria se sostuvo gracias a ese derecho colectivo sobre uno de los medios principales de producción.

En la segunda y tercera parte del libro (capítulo cuarto al octavo) se detalla a través del registro arqueológico (y de la documentación histórica) de algunas zonas dentro del East End como Hansen Bay, Pleasant Lookout, y Rebecca's Nancy la vida cotidiana de estos residentes "autónomos". Retomando el interesante análisis social del espacio propiciado por algunos arqueólogos neo-marxistas como Shackel y Delle, Armstrong le sigue la pista a los distintos cambios materiales y simbólicos que fueron incidiendo en la creación de asentamientos y poblados alejados por completo del modelo de espacio jerárquico de la plantación. El estudio de lo que los arqueólogos históricos llaman "información espacial" sugiere aquí un proceso de cambio social que apuntaba hacia mayores grados de interacción y cooperación entre los residentes independientemente de ideologías raciales y racistas heredadas de la colonia. En otras palabras, la cultura material de los habitantes del East End demuestra una segura dirección a la hibridez y al mestizaje cultural y técnico.

En la parte final del libro (cuarta parte), Armstrong repasa el significado de estos procesos no sólo a partir del contexto de su estudio de caso sino que su recapitulación pretende estimular el

debate entre otros estudiosos del Caribe. Aquí el autor teoriza sobre el complejo tema de la criollización. Asunto no del todo resuelto en la antropología del Caribe y según Armstrong poco reflexionado en la arqueología histórica (en detrimento de nuestro autor tenemos que señalar que el mismo ignora muchos de los trabajos en español que desde una perspectiva comparada le podrían ser útiles como por ejemplo los de la arqueóloga cubana Lourdes Domínguez entre otros). Sin embargo, estamos de acuerdo con el autor de que representar a la sociedad colonial insular como un mundo maniqueo, de opresores y oprimidos resulta simple en muchas ocasiones, particularmente cuando se le presenta la evidencia histórica y arqueológica que demuestran cada vez con mayor contundencia las áreas grises, es decir los distintos grados de negociación entre los sujetos que habitaban esas estructuras. En ese sentido, uno de los fundadores de la antropología histórica en los Estados Unidos y casualmente de lo que se identifica hoy con la agenda subalternista y poscolonial, Bernard S. Cohn, tenía razón cuando argumentaba de que el momento colonial implica y constituye tanto al sujeto que coloniza como al colonizado. Partiendo de esa premisa el trabajo de Douglas V. Armstrong sobre los espacios fugitivos y anómalos del colonialismo merece ser estudiado con cautela y atención.

Gabriel De La Luz Rodríguez
Departamento de Ciencias Sociales General
Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras
gabrieldejaluz@onelinkpr.net

David H. Brown. 2003. *Santería Enthroned. Art, Ritual and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 432 pp. ISBN: 0226076105.

La llegada de los primeros misioneros cristianos a tierra Yoruba, durante el siglo XIX, trajo consigo, como históricamente ha ocurrido en todas partes del mundo, una actitud negativa hacia las formas autóctonas de religión. Las deidades “paganas” fueron demonizadas y sus expresiones materiales en la parafernalia religiosa sometidas a la purificación mediante el fuego.

No fue hasta la llegada al país Yoruba de Leo Frobenius, uno de los más grandes africanistas de todos los tiempos, ya en los albores del siglo XX, que se produjo una nueva lectura sobre el significado del sistema religioso vigente entre los pueblos Yoruba. En su *Mitología de la Atlántida* Frobenius (1949) trata, con emocionada admiración, sobre el culto a dioses masculinos y femeninos que en sus avatares mitológicos guardan una extraordinaria similitud con sus equivalentes griegos, pero a diferencia de la religión practicada por éstos en la Antigüedad Clásica, se trataba de una religión viva, objeto de culto cada día y todos los días. Traigo a colación esta referencia porque refleja la variedad y extraordinaria riqueza que encierra el sistema religioso de los pueblos Yoruba —capaz de deslumbrar a un Frobenius— que es el antecedente inmediato de la llamada Santería. Se trata ésta de una religión neo-africana que retoñó en Cuba, de la que fueron portadores grandes contingentes de esclavos Yoruba que arribaron a dicha isla sobre todo durante la primera mitad del siglo XIX. Este sistema religioso neo-africano es cercano al candomblé brasileño con el que comparte un origen Yoruba. La riqueza de la Santería ha tenido reflejo en las pasadas décadas en la amplia bibliografía que en todo o en parte trata de dicho fenómeno religioso.

Ya en nuestros días se cuentan por centenares los libros publicados sobre la llamada Santería, sistema religioso que cobra cada

vez mayor difusión en escala hemisférica y extra-hemisférica. Esa copiosa literatura puede dividirse en tres categorías. La primera de ellas está integrada por aquellos libros y folletos dirigidos al practicante, en forma de manuales o textos de contenido litúrgico-doctrinal, que tienen sus más importantes canales de distribución y venta en esos establecimientos comerciales tan peculiares que son las botánicas. La misma va dirigida al iniciado o neófito de la Santería y, con mayor o menor acierto, trata de llenar una laguna en cuanto a formas de transmisión de su teología y liturgia que han sido tradicionalmente orales y que desde hace más de un siglo han descansado en la confección de las llamadas “libretas de santo”.¹ La segunda, se inscribe en una corriente mística muy extendida en nuestros días, en búsqueda de nuevas formas de espiritualidad.

Curiosamente, la religiosidad en nuestros días, sobre todo en los países del llamado primer mundo, o se polariza en Iglesias constituidas, adoptando distintos matices de un fundamentalismo mayoritariamente cristiano, o se expresa en una búsqueda de nuevas formas heterodoxas, que descansan en creencias y prácticas al margen de colectividades o congregaciones, y que por tanto ostentan un marcado carácter individual. En esta segunda categoría figura una literatura de un tipo que pudiera definirse en términos de una Santería en la que se enfatizan los aspectos místicos de valor individual, a menudo entrecruzada o sincrética, como los textos que combinan el Tarot con las formas oraculares que son propias de la Santería.

La tercera categoría —la menos abundante— es la que se dirige al esclarecimiento de aspectos esenciales, de naturaleza sociológica o antropológica, los cuales están implícitos en la Santería. Esta última es la menos abundante y la que mayor esfuerzo demanda del investigador, pues suele ser el resultado de un paciente pesquizaje que toma mucho tiempo en completarse. Es aquí donde se inscribe *Santería Enthroned* de la autoría de David Brown.

Conocí a David Brown en La Habana, hace unas dos décadas, cuando realizaba el trabajo de investigación para su tesis doctoral en Antropología. Brown visitó Cuba muchas veces. Nos encontramos en distintas ocasiones a lo largo del tiempo y en cada encuentro se evidenciaba cómo iba madurando en él un conocimiento más profundo y abarcador de la Santería. Debe señalarse que con frecuencia tropezamos con investigadores que en su obra deslizan errores involuntarios, que son el resultado del sesgo introducido a partir de su propia formación individual en términos culturales o de una tentativa de comprobación de presupuestos falsos. Nada que ver con David Brown, que en *Santería Enthroned* es un fiel expositor de atinadas y bien expuestas observaciones, siempre dentro del contexto cultural más amplio de la cultura cubana. Es al propio tiempo una obra erudita, en la que se manifiesta el extraordinario y paciente trabajo de investigación realizado, el acopio de una información monumental, con frecuencia acudiendo a la comparación entre las distintas y muy ricas expresiones de una Santería siempre innovadora, en distintos templos y contextos, desde New Jersey o el Oyotunji Village hasta barrios populosos de La Habana, habitados por mucha gente sencilla, de pueblo, como el de Cayo Hueso.

Lo primero que habría que señalar, como una impresión a primera vista, es que se trata de un libro hermoso, hecho a la medida de un artista, que lo es David. El libro contiene además una iconografía excepcionalmente buena, fruto de una cuidada colecta, que por primera vez recoge imágenes desconocidas u olvidadas. Justamente la visión semiótica del artista, que es además estudioso del arte, en sus facetas tanto históricas como actuales, constituye la trama que nos lleva de principio a fin. En la Santería hay arte del bueno y la sensibilidad de David Brown ha sabido descubrirlo y ponerlo de relieve.

La obra de Brown, por derecho propio, está llamada a convertirse en un clásico de la literatura antropológica sobre la Santería cubana —en vías de convertirse en cosmopolita— un nuevo punto

de referencia a partir del cual continuar la búsqueda inagotable de nuevas interpretaciones y la develación de nuevas realidades no descubiertas aún.

Rafael López-Valdez
Universidad Politécnica de Puerto Rico
rlopez@pupr.edu

Referencias

Frobenius, Leo. 1949. *Mythologie de l'Atlantide*. Paris: Payot.

Notas

- ¹ Las “libretas de santo” son, en efecto, cuadernos del tipo escolar, en los que la persona que está transitando por un proceso iniciatorio ha de escribir por mano propia los datos religiosos básicos que le conciernen, como las oraciones en lengua ritual y otras informaciones de valor en cuanto a la liturgia. Comenzaron a ser usadas en Cuba desde el siglo XIX, como un medio semi-mnemotécnico de registrar una tradición fundamentalmente oral del conocimiento religioso.

Mimi Sheller. 2003. *Consuming the Caribbean: From Arawaks to Zombies*. London & New York: Routledge, 252 pp. ISBN: 0415257603 (Paperback).

Consuming the Caribbean represents a novel approach to understanding the historical and contemporary Caribbean. It focuses on the different ways in which Western Europe and North America figured prominently in the process of consuming “the natural environment, commodities, human bodies, and cultures of the Caribbean over the past five hundred years” (p.3). One of Sheller’s aims is to account for the way these impe-

rial powers essentially constructed popular, economic, political, and other understandings of what people in the North have come to know as the Caribbean. This construction of the Caribbean imaginary is however tied, quite purposefully, to the practice of imperial consumption, whether it is related to place, people, plants, property or images.

The concept of consumption in this book is both interestingly employed, yet problematic at some levels. For Sheller, the concept of consumption is not always a social relation with political ramifications for productive and unproductive labor within a specific mode of production, distribution and exchange. Though the concept is certainly tied to the imperial project, it is not specifically or explicitly associated with a capitalist regime of accumulation and expansion. Rather the author uses the concept in a broader sense, which touches on the economic, political, cultural, social and emotional levels, thus at times creating some slippage between the metaphorical and the literal meaning of the word. According to this approach then, Western and Northern practices of consumption in the Caribbean can be located within the “European ‘discovery’ of the New World . . .” (p. 22). In this straightforward economic sense Sheller views the triangular slave trade as representing the most obvious example of the meaning of consumption. What is evident from the text however is that the concept of consumption is “never innocent” (p. 81).

In focusing on the collection and classification of plants by Sir Hans Sloane in his two-year sojourn in Jamaica, the author was able to demonstrate rather convincingly, the relationship between the consumption of scientific knowledge of the Caribbean and its contribution to the development of European life sciences. Sir Hans Sloane was a physician to Queen Anne and King George II, as well as president of the Royal Society 1727-1753. What Sheller was able to capture very well was the way in which this consumption of botanical knowledge obfuscated the connection to the slave trade and the lives of the people involved in the production of the plants, which Sloane felt important enough to gather. What

is missing here is the imperial hubris involved in the attempt to reproduce and represent all aspects of tropical botany and agriculture in the Physic Garden in London, with the concomitant claim of unquestioned expertise. It would also have been useful if Sheller had given the reader a sense of the indigenous sources of knowledge that Sloane had relied on in assembling and classifying his collection.

Consuming the Caribbean also concerns itself with, in the words of the author, the mobility of consumption. Here the idea is that the region of the Caribbean becomes the stage on which people enter by various methods of compulsion but also by choice. The role of power to determine one's mobility is crucial here and resides decidedly with North Americans and Europeans. For Sheller, the freedom of movement of some is contingent on the restriction of others in their place. In this regard, the author argues: "contemporary views of tropical island landscapes are highly over-determined by the long history of literary and visual representations of the tropical island as Paradise" (p. 37). Travelers and writers bought into and promoted these notions of the Caribbean as idyllic, thus establishing the foundation for consuming the region as a place of investment and leisure but also as exotic and therefore "other". As a space of the "other", the Caribbean in the late eighteenth century and in the nineteenth century came to be known as "a dangerous site of hybridization and potential 'racial' degeneracy" (p. 111). The European therefore had to be mindful of the possibility of bodily risk and change.

Building on the above formulation, *Consuming the Caribbean* examines what the author describes as the "embodied effects of material relations of consumption" (p. 144). She examines the ways in which the slave's body was consumed and later objectified. The analysis extends to the twentieth century where these forms of objectification and sexualization of Caribbean bodies continue to be exploited in the context of the growth of sex tourism in the region. Sheller notes: "I have argued that Northern consumers' desire to get close to exotic others in the Caribbean and to seek

out pleasures of excess consumption, operates to reconstitute boundaries of difference between dominant and subordinate positions” (p. 173).

Consuming the Caribbean devotes some space to the consideration of the origin and development of the concept of creolization. Creolization in the academic literature of the region falls under the rubric of what Sheller describes as ‘theoretical piracy on the high seas of global culture’. She states a preference for this concept over its trendier zoological alternative, hybridity. However, she is nonetheless critical of creolization endorsing the fact that it tends to privilege African-Caribbean culture over other creole cultures, among other things. Her bigger concern however is with the transition of the concept away from its political moorings as articulated by Caribbean theorists of the 1970s, to its cooptation first by the broader Caribbean diaspora academics, and then its ultimate consumption by global theorists during the 1990s who employ the concept without any reference to the Caribbean per se. One is not so sure that creolization as a concept has actually lost any of its fever given its globalized cooptation, for it never really held out any serious potential for transformation, never treated with the concept of social class and was always guilty of inattention to issues of conflict and contradiction. Nevertheless, Sheller’s point is that at the intellectual and theoretical levels, the process of consumption of knowledge is consistent with the other areas of appropriation of the Caribbean such as the environment, landscape, labor, product and image.

Finally, focusing on the agency of people of the Caribbean, something that the author would have been well advised to do more of, Sheller points to the post-Second World War era, when residents of the region began what she describes as a “counterflow”. This “counterflow” into the metropolitan centers represented “a process of migration sometimes referred to as ‘colonisation in reverse’” (p. 176). The very presence of these speaking bodies in England and by extension the United States represents a “colonisation in reverse”. Sheller seemingly cites this situation

with some approval. It is not enough to see this movement back to the metropole simply as a counterflow without coming to terms with the reasons people migrate, which are not so much as forms of resistance or acts of decolonization but of economic necessity. Given her line of argument then, one has to ask, to what extent do Caribbean bodies “consume” the Northern centers in the sense in which the bodies of the West consumed the landscape, nature and bodies of the region? Certainly one could argue that the counterflow contests or even destabilizes certain aspects of Northern hegemony but it does not consume this new space in quite the same way. The counterflow can make no claim to occupation and direct administration, political and economic appropriation, exploitation of labor power, alienation of the producer from the product or any other form of fundamental restructuring. In the end, these are really the hallmarks of the colonial project. In this regard, “colonisation in reverse” may have some resonance within the broad sense of cultural influence on the metropolitan centers but we should be mindful not to overstate this practice.

Consuming the Caribbean is an interesting read. It is a richly theorized text, located in a postmodernist conceptual frame. What is a bit troubling in this work however is that perhaps as a result of the theoretical stance it takes consumption is largely a story about the consumer. Except for the discourse on the slave trade and of slave production, much of what the book discusses relates to the way North American and European writers, adventurers, scientists, intellectuals and investors consume the Caribbean. Not enough is said about those being consumed. Except for some passing remarks, there is no strong sense of forms or expressions of resistance and subversion of this consumption – such considerations are secondary to what the hegemon does to the subaltern. In this sense, the hunter is still largely telling the tale of the hunt.

Related to the above is the concern that in this text, the Caribbean is largely constructed as a passive geographical space, merely waiting to be consumed. Thought this is perhaps not Sheller’s intent, the Caribbean only becomes known or knowable globally

when it is consumed. It does not seem therefore to exist outside of its consumption by others. This raises the larger theoretical and methodological question, is it simply about the desire to consume, or should such consumption be more specifically tied to the imperial, capitalist project of accumulation, and the appropriation of surplus value on a world scale? While the idea of consumption connotes a form of using up, and for Sheller, at times a literal ingesting, the notion of appropriation brings us closer to a sense of possessing that which is not one's own, of choosing to exploit the labor power and other resources of another. In short, in some ways the postmodern project comes with some built in limitations which affect Sheller's concept of consumption, and which might more fruitfully be explored by other paradigms. *Consuming the Caribbean* raises a number of questions and issues which would engage most readers and be of interest to all students of the region.

Linden Lewis

Department of Sociology & Anthropology

Bucknell University

llewis@bucknell.edu

Gert Oostindie and Inge Klinkers. 2003. *Decolonizing the Caribbean: Dutch Policies in Comparative Perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 284 pp. ISBN: 9053566546.

This is certainly not a book for the casual reader or occasional student of the Caribbean. Nor is it a book for ideologues and politically-correct "Third Worlders." It is too factually detailed and thematically complex for the first group and too candidly counterintuitive regarding "colonialism" and decolonization for the second.

Based partly on an extensive analysis of Dutch Foreign Office

documentation and on interviews on both sides of the Atlantic, the book reads like one of those colonial commissions of enquiry which, let it be said, has left us such an extraordinary historical record. One can thus excuse the stiff, even plodding, narrative style surely made all the worse from being a translation out of the Dutch. None of this, however, is fatal to the enduring importance of the book. This is not only a seminal contribution to Caribbean Studies and the study of post-World War II decolonization generally, it is also in some ways an intellectual watershed in our understanding of the contemporary Caribbean. Why? In part that is because it avoids making any concessions to political correctness and ideological certainties. True, the title of the book, “Decolonizing the Caribbean” and some of the early assertions about the Haitian Revolution formally beginning decolonization – “the dawning of a new era” (p. 9)– are misleading about the central thesis of this book. It is not about “decolonization” *à la* Haiti with its death and destruction, it is about a twentieth century Caribbean willfully and consciously resisting the Haitian route. By the authors’ own telling, twentieth century Caribbean people have prolonged and delayed decolonization by playing some astute, and quintessentially polite and peaceful political games. It was, in fact, this adept game-playing, a combination of honed political negotiating skills and an acute sense of Dutch individual and collective psychological vulnerabilities, which brought about what they call the “final denouement” of the decolonization process (p. 10). In both the British and Dutch cases “Caribbean obstruction successfully blocked the effort to accomplish a full retreat [from colonialism]” (p. 10). “Victory” was defined, not by the successful storming of the colonial barricades, but by the successful stymieing of European desires and efforts to sever the colonial bonds. Of the four major colonial powers in the region, only the French were ever determined to hold on to their former colonies regardless of cost. They are now costly, very costly, parts of the French nation. After the failure of their scheme of Federation, the British managed to push the major islands overboard, while

keeping a few “British Overseas Territories” two of which (Bermuda and the Caymans) were self-supporting. The Americans, who would dearly like to avoid the heavy cost of statehood for Puerto Rico, have no recourse but to wait for the Puerto Ricans to make up their minds. All these cases are neatly analyzed to provide a backdrop to the Dutch case, fully justifying the subtitle “in Comparative Perspective.”

The authors do not beat around the bush in asserting that for the past fifty years, in economic terms, and in spite of idle hopes of ‘reciprocity found in the original Kingdom Charter of 1954, assistance has remained a one-way affair. “The Caribbean,” they generalize, “has never been the window of opportunity sought for by the Dutch –neither in the time of slavery and their aftermath nor in the twentieth century. And this is not likely to change” (p. 166).

Their arguments are detailed and plausible, pursued through a detailed and well-documented review of Metropolis-colony relations in four spheres: (1) constitutional goals and actual outcomes, (2) migration, legal intentions and real results, (3) economic policies and their consequences, and (4) cultural policies, fundamentally teaching familiarity with Dutch culture and language skills. They see the outcomes as paradoxical in all four areas. In the face of Caribbean passion, a Dutch colonial “guilt complex” over their truly brutal actions in Indonesia and a concern with not being seen as “imperialists” led to constant “overcompensation” in the face of Dutch-Caribbean demands. This response, they tell us, only deepened the dependence of the Caribbean colonies, a process the authors aptly call “decolonization upside-down.”

The plausibility of the authors’ “decolonization upside-down” thesis weakens when they analyze the case of Suriname. Again, there was no mass anti-colonial movement in that colony, since in many ways Surinamese were the most Dutch of all the colonials. Be that as it may, the Dutch were absolutely determined to decolonize, i.e., to cut-and-run. Stopping the flow of Surinamese into the Netherlands was worth a “Golden Handshake.” This is what the

Surinamese got in terms of a bundle of money. Rather than holding a plebiscite on independence (which the authors claim would have failed), the Dutch went along with the sitting government's designs. "The whole procedure," they tell us, "which was far too short, between February 1974 and November 1975, had an exceptionally feverish character" (p. 114).

We all know the consequences: ethnic violence, a *coup d'état* followed by political assassinations, 60% of the population migrating before Independence closed the door, and the entrenchment of a veritable drug mafia.

These results of "decolonization" were hardly recommendations to the few in the Antilles who wished to move towards independence. Already frightened by the 1969 riots and violence in Curaçao, the Suriname case truly stiffened the resolve of those who would not be pushed into sovereignty. These were the disincentives. Among the important incentives for not decolonizing were freedom of migration and retaining Dutch citizenship in the context of an open-borders European Union. Fortunately for the Dutch, with Suriname cut loose, the relations with the Antilles was manageable. "In the end," say the authors in their forcefully candid way, "the burden of the post-colonial relations has never weighed heavily enough to make The Hague opt for really radical –and possibly judicially contestable– policies. This dossier has never caused much commotion or difficulty within Dutch politics" (p. 228).

Even inter-island conflicts such as the historical antagonism between Aruba and Curaçao, could be –and have been– finessed by a neat new Dutch constitutional arrangement called *Status Aparte*. The fact that Sint Maarten now is interested in acquiring a similar status hardly seems to rattle anyone in The Hague. That ex-colonial Metropolis appears to have settled down to managing what can only be called a situation of "complex interdependence" within the Kingdom of the Netherlands. The authors end this important book by mentioning four dimensions of this interdependence: (1) good governance, specifically combating administrative

corruption and waste, (2) assistance in benefiting from EU advantages without having recourse to illegal subterfuges, (3) lending a hand to American concerns with the drug trade and money laundering through the islands' offshore businesses, and (4) better management of the migration flows, including the linguistic and cultural preparation of Antilleans for life in the Netherlands. In an age when the politics of identity reign supreme, this last goal might prove to be the most intractable. The Leeward (ABC) islands appear no more eager than before to give up their beloved Papiamentu and the Windwards cling perhaps tighter than ever to their English. In addition, in the face of such cultural-linguistic resistance, the Dutch appear little enthused about engaging in a *mission civilisatrice*. Just "muddling through" has worked before, chances are it will work again for these pragmatic people.

All this represents a big change from a decolonization usually defined in terms of blood, sweat and tears, *à la* Haiti or, indeed, Indonesia. Perhaps this peaceful Caribbean process should be described by a word other than "decolonization."

Anthony P. Maingot
Professor Emeritus of Sociology
Florida International University
maingota@fiu.edu

NOTICIAS Y EVENTOS
NEWS AND EVENTS
NOUVELLES ET ÉVÉNEMENTS

Symposium “Returns from the Americas (1750-1914)”
52 International Congress of Americanists
Seville, 17-21 July 2006

This Symposium intends to be an open and plural academic forum for scholars of diverse fields to engage in the fruitful interchange of ideas. In this meeting, we will discuss the multiple ways that returns from the Americas have affected European society and economy from the second half of the eighteenth century until World War I.

The Symposium is the second of its kind. It follows up on a previous meeting, “Returns from the Americas in the Nineteenth Century: Men, Money, Culture, and Politics,” which took place in Barcelona on 18 June 2004, sponsored by the Jaume Vicens Vives Historical Institute of the Universitat Pompeu Fabra and the Department of History and Economic Institutions at the Universitat de Barcelona. This second meeting differs from the first insofar as this symposium goes beyond the Spanish context to address Europe as a whole.

Coordinators:

Martín Rodrigo y Alharilla
Universitat Pompeu Fabra
Departamento de Humanidades
Calle de Ramón Trías Fargas, 25
08005 Barcelona
Tel: 93 542 2657
Fax: 93 542 16 20
Email: martín.Rodrigo@upf.edu

Luis Castañeda Peirón
Universitat de Barcelona
Departamento de Historia Económica
Calle Diagonal 690
08034 Barcelona

Tel: 93 403 7231

Email: 1luis_Castaneda@ub.edu

**The Canadian Association of Latin American and
Caribbean Studies (CALACS)**

Annual Meeting

Calgary, September 28-30, 2006

Theme: From Local to Global in Latin America and the Caribbean: Where Have We Come and Where Are We Headed?

Paper and panels proposals suggested themes include, but are not limited, to the following:

- 1) Caribbean Diasporas: Identity & Redefinition
- 2) Regional Integration in a Global World
- 3) Caribbean Migration
- 4) "Race," Ethnicity & Nationalism
- 5) Gender, Labour & the Caribbean Family
- 6) Caribbean & the Global Economy of Crime
- 7) Global Dimensions of Caribbean Arts (Music, Festivals, Literature)

For more information about the conference, visit:

<http://www.larc.ucalgary.ca/>

mail to: calacs06@ucalgary.ca

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER)
XI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad
Sao Bernardo do Campo, Sao Paulo, Brasil
3-7 julio 2006

Nuestra institución anfitriona es la Universidad Metodista de Sao Paulo y se configuró un comité organizador donde participan destacados colegas de los distintos programas universitarios de ciencias de las religiones de Sao Paulo, presidido por el Dr. Leonildo Silveira Campos (UMSP). Tenemos registrados más de 60 simposios, lo cual nos asegura la participación de distintos especialistas, interesados en trabajar diversos aspectos de las cuestiones religiosas e identitarias.

El Congreso se llevará a cabo en Sao Bernardo do Campo, una ciudad que es parte del área metropolitana de Sao Paulo y está a 50 minutos de su aeropuerto internacional.

Información sobre simposios y formas de participación:

<http://www.metodista.br/ev/aler2006/index.php>

El contacto de la organización del Congreso es aler2006@metodista.br

“The bloody Writing is for ever torn’: Domestic and International Consequences of the First Governmental Efforts to Abolish the Atlantic Slave Trade”
Call for Papers

On August 8-12, 2007, the Omohundro Institute of Early American History and Culture, in cooperation with UNESCO, the Gilder Lehrman Institute of American History, the W.E.B. Du Bois Institute for African and African American Research, the Reed Foundation, Inc., and the Wilberforce Institute for the

Study of Slavery and Emancipation, will convene a major international conference in Ghana, West Africa. The aim of the meeting is to examine the national and international contexts of the transatlantic slave trade at the end of the eighteenth century; the circumstances that led to decisions by some of the trade's original instigators and greatest beneficiaries to outlaw participation in it; and the social, political, economic, and cultural consequences for all the inhabitants, slave and free, of the kingdoms and nations involved, of actions that ultimately abolished one of the pillars of Atlantic commerce.

The conference will be multi-disciplinary, and the program committee welcomes proposals from scholars in all appropriate fields: history, historical anthropology, archaeology, literature, philosophy, and social sciences. Please submit written proposals of three to five pages outlining the subject, argument, and relevance to the conference themes. Proposals for individual papers and for panels are welcome; submissions may be in English, French, or Portuguese. Include curriculum vitae. Send five (5) hard copies or an email attachment to: Ghana Conference, OIEAHC, PO Box 8781, Williamsburg, VA 23187-8781; ieahcl@wm.edu.

The deadline for proposals is June 30, 2006.

**The 30th Annual Conference of the Society for Caribbean Studies at The National Archives, Kew, UK
5-7 July 2006**

Provisional Panels

- The transition to freedom in the Caribbean
- Development in the twenty-first century
- Religion and spirituality
- Children and the family
- Education
- Caribbean labour

- Caribbean migration and mobilities
- The Caribbean in world politics
- Intra Caribbean relations
- Archival records and methods
- Literature, performance and visual culture
- Landscape, botany and horticulture
- Resource management and the environment
- Food and cuisine
- Caribbean archaeology
- Gendered and ethnic identities

Visit our website <http://www.scsonline.freemove.co.uk/caribe.htm>.

Forthcoming *Oxford Encyclopedia of the Modern World*

Oxford University Press is seeking well-qualified authors to write two entries for the forthcoming *Oxford Encyclopedia of the Modern World*.

These entries are:

- Puerto Rico (1500 words/\$150)
- Bay of Pigs Invasion (750 words/\$75)

The entries would be due on August 1, 2006. If you are interested in writing, please contact Matthew Guterl, one of the area editors, at mguter@indiana.edu

Oxford's *Encyclopedia of the Modern World* will be published in 2008. There are eight area editors for the project; the editor in chief is Peter N. Stearns (George Mason University). The *Encyclopedia* will contain approximately 2.5 million words in about 2,500 articles, from 250 to 7,000 words long; each article will conclude with a bibliography and end-references. The volume will be generously illustrated with photographs, drawings, and maps. The backmatter will include a comprehensive index.

The *Encyclopedia* is intended for scholars, college and

university students, advance-placement high school students, and general readers; it will be part of Oxford's award-winning reference program, which includes Hillerbrand: The Oxford Encyclopedia of the Reformation; Kors: Encyclopedia of the Enlightenment; Mokyr, The Oxford Encyclopedia of Economic History.

Multi-disciplinary conference "Education in the Caribbean: Yesterday, Today and Tomorrow. A local imperative in a global context"
Sint Maarten, The Netherlands Antilles
11-12-13 October, 2006

Contact: Milton A. George, Ph.D. candidate, History of Education. KU-Leuven

Peach Road 2, app. 1, South Reward

Sint Maarten, Netherlands Antilles

Tel: 00 5995 5240304

<http://www.geocities.com/milgeorge/official.html>

<http://www.geocities.com/milgeorge/articles.html>

Call for contributions
Revisiting Slave Narratives II
«Les Carnets du Cerpac»
Paul Valéry University, Montpellier III (France)

An international colloquium was organized by the Cerpac and held at Paul Valéry University in April 2003 that focused not only on the African-American neo-slave novels published in the 1960s but also on the more recent neo-slave narratives written in the 1980s and 1990s by African, African-American and Caribbean writers such as Fred D'Aguiar, David Dabydeen, Charles Johnson,

Caryl Phillips, among others. After the success of the colloquium and its proceedings (2005), a second volume of papers entitled “Revisiting Slave Narratives II” is going to be published to cover some of the many writers not included in the first. Details of the authors and works examined in the first volume can be found on the Cerpac website: <http://recherche.univ-montp3.fr/cerpac>. Priority will be given to papers examining new authors.

The following names may serve as a starting point although not as a limit: Elizabeth Alexander, David Bradley, André Brink, Barbara Chase-Riboud, Michelle Cliff, J. California Cooper, David Anthony Durham, Beryl Gilroy, John Hearne, Manu Herstein, Lawrence Hill, Paule Marshall, Valerie Martin, Robbie McCauley, Susan Lori Parks, Lawrence Scott, Simone Schwarz-Bart, Lalita Tademy. Novels, young adult fiction, short stories, poems and plays can be examined in relation to the original 18th and 19th century slave narratives and to the 1960s first wave of neo-slave novels.

Contributions about visual artists like Renée Green, David Hammons, Isaac Julian, Glenn Ligon, Kerry James Marshall, Adrian Piper, Kara Walker, are also welcome. This publication should interest all those working in the Caribbean field, anglophone or francophone, as well as the African and the African-American/Canadian field, in Literature, Culture Studies or the Visual Arts.

Please submit a 500-word abstract with a short bio by June 1, 2006 to Judith Misrahi-Barak Judith.misrahi-barak@univ-montp3.fr. An answer will be given by July 15. The final deadline to send the completed paper is January 31, 2007.

**COLABORADORES
CONTRIBUTORS
COLLABORATEURS**

JENNIFER LISA VEST (drvest@earthlink.net) is an Assistant Professor of philosophy at the University of Central Florida in Orlando, and has taught at the University of the West Indies in Jamaica and Barbados. Her research areas include African, Native American and feminist philosophy and she is currently working on a book of essays entitled “The New Dialogic” as well as a manuscript on Academic Native American philosophy. Prior to completing her Ph.D. in African and Native American philosophy, Dr. Vest did research on African religious retentions in the Caribbean as part of a master’s thesis at Howard University.

CARLOS ROJAS OSORIO (rojasosorio2002@yahoo.com) es catedrático de Humanidades y Filosofía en la Universidad de Puerto Rico en Humacao. Ha publicado *El problema de la causalidad en la epistemología de Mario Bunge*; *Hostos: apreciación filosófica*; *Filosofía moderna en el Caribe hispano*; *Pensamiento filosófico puertorriqueño*; *Foucault y el pensamiento contemporáneo*; *El asombro del pensar*; *Del ser al devenir*; y con el Dr. Antonio Mansilla, *Bibliografía de la filosofía en Puerto Rico*. Rojas Osorio ha sido distinguido con la Cátedra de Honor Eugenio María de Hostos y con un reconocimiento especial de la Asociación Caribeña de Filosofía por el alcance y la calidad de su trabajo. Fue director del Departamento de Humanidades en la Universidad de Puerto Rico en Humacao; director del Instituto de Estudios Hostosianos y director de la revista *Exégesis*.

ENRIQUE D. DUSSEL (dussamb@servidor.unam.mx) teaches philosophy at the Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, and the Universidad Autónoma de México in Mexico City. He is one of the founders of the philosophy of liberation in Argentina. In exile in México for more than thirty years he has published an impressive amount of articles and books such as *Philosophy of Liberation* (trans. 1985), *The Invention of the Americas: Eclipse of the “Other”*

and the Myth of Modernity (trans. 1995), and *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation* (trans. 1996). He has also published a three volumes commentary to the four drafts of Marx's *Capital* (1985-1990), and an encyclopedic work on ethical philosophy entitled, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), among many other books. He is currently working on a three volumes work on political philosophy from a liberation philosophy perspective.

BRINDA J. MEHTA (mehta@mills.edu) is Professor of French and Francophone Studies at Mills Collage in Oakland, California where she teaches classes on postcolonial African and Caribbean literatures, Francophone cultures, feminist theory and cultural studies theory. She is the author of three books, *Corps infirme, corps infame: la femme dans le roman balzacien*; *Diasporic (Dis)Locations: Indo-Caribbean Women Writers Negotiate the Kala Pani*; *Rituals of Memory in Contemporary Arab Women's Writing* (forthcoming 2007); a co-edited volume of the *C.L.R. James Journal on Indo-Caribbean/Afro-Caribbean Intellectual Thought*; and numerous articles on postcolonial literature that have appeared in journals such as *South Atlantic Quarterly*, *Callaloo*, *Meridians*, *The French Review*, *Journal of Caribbean Literature*, among others. She is currently completing her fourth book, *Framing Diaspora in Francophone Caribbean Women's Writing: Dougla Textuality, the Violence of Memory and Expanded Creolizations*.

NELSON MALDONADO-TORRES (nmt@berkeley.edu), Ph.D. Brown University, is Assistant Professor of Comparative Ethnic Studies in the Department of Ethnic Studies at the University of California, Berkeley and former Postdoctoral Fellow in the Center for Global Studies and the Humanities at Duke University. He works on theories and philosophies that address problems and questions related to the

intersection of knowledge, ethics and politics on the one hand, and race, gender, nation, and empire on the other, particularly in connection with critical theory, phenomenology, postcolonial studies, and modern religious thought. He has published several articles and is working on two book-length projects: *Against War: Views from the Underside of Modernity* (under contract with Duke University Press), and *Fanonian Meditations*. He is also the guest editor of this issue of *Caribbean Studies* on Caribbean philosophy, as well as the coordinator of a web dossier entitled *Post-Continental Philosophy*, forthcoming in the web journal *Worlds and Knowledges Otherwise*. In 2005, he co-edited with Ramón Grosfoguel and José David Saldívar the book *Latin@s in the World System: Decolonization Struggles in the 21st U.S. Empire* (Paradigm Press).

CLEVIS R. HEADLEY (headley@fau.edu) is currently an Associate Professor of philosophy and the Director of Ethnic Studies at Florida Atlantic University. He also serves as the Vice President of the Caribbean Philosophical Association. In addition to working in the areas of political philosophy and the philosophy of language, Professor Headley continues to work on various themes and issues within Africana philosophy and, more specifically, Afro-Caribbean thought.

NEIL ROBERTS (neil_roberts@hotmail.com) is a Ph.D. Candidate in Political Science at the University of Chicago, and he is presently Visiting faculty in the Center for Africana Studies and Department of Political Science at Johns Hopkins University. A member of the Caribbean Philosophical Association Board of Directors, Roberts is the recipient of fellowships from the Andrew W. Mellon Foundation and the Social Science Research Council. Among his published and forthcoming works include articles and book chapters in *Clamor* magazine, *The C.L.R. James Journal*, *Daily Observer*

(Jamaica), *The Journal of Haitian Studies*, *Philosophia Africana*, *Sartre Studies International*, and a critical reader on the thought of Sylvia Winter.

SIBYLLE FISCHER (sibylle.fischer@nyu.edu), Ph.D. Columbia University, is Associate Professor of Spanish & Portuguese and Comparative Literature at New York University. Before NYU, she taught in the Literature Program and the Department of Romance Studies at Duke. Her *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Duke University Press, 2004) has received the Frantz Fanon Award (Caribbean Philosophical Association), the Singer Kovacs Award (Modern Language Association), and the Bryce Wood Award (Latin American Studies Association). She is also the editor of a new translation of Cirilo Villaverde's *Cecilia Valdés* (Oxford University Press, 2005). She is currently working on a new book tentatively entitled "The Political Subject", which studies the formation of collective identities and the articulations of political agency in the Caribbean.

MARINA PAOLA BANCHETTI-ROBINO (banchett@fau.edu) is Associate Professor and Chair of the Philosophy Department of Florida Atlantic University. Her areas of research are philosophy of science, philosophy of language, philosophy of mind, and phenomenology. She has published in *Synthese*, *Husserl Studies*, *Idealistic Studies*, *Philosophy East & West*, and *The Review of Metaphysics*. She co-edited *Philosophies of the Environment and Technology* (Stamford, Conn.: JAI Press, 1999) and is currently co-editing with Clevis Headley, *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science, and Religion*, forthcoming with Cambridge Scholars Press.

ALEJANDRO DE OTO (ajedeoto@infovia.com.ar) enseña historia de la historiografía e historia contemporánea, con énfasis

en los procesos teóricos y políticos de la poscolonialidad, en la Universidad Nacional de la Patagonia S.J.B., Argentina. Obtuvo su doctorado en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, ha sido *Research Fellow* en Brown University y participado del *African Series Seminar* de University of Cape Town como conferencista, entre otras actividades. Ha publicado numerosos artículos de crítica poscolonial, literatura de viaje y ensayos culturales. Es autor de tres libros, *El viaje de la escritura. Richard Francis Burton y el este de África*, *Representaciones inestables* y *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*.

CECILIO COLÓN GUZMÁN (ceciarte@care2.com) nació en Barranquitas, Puerto Rico. Obtuvo su Bachillerato en Bellas Artes de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. A partir de 1978 ha expuesto su obra, tanto individual como colectivamente, en museos, galerías y salas de exposición en Puerto Rico y el exterior. Sus pinturas y dibujos forman parte de colecciones privadas y de instituciones tales como el Museo de Historia, Antropología y Arte de la Universidad de Puerto Rico, el Museo de Arte Contemporáneo de Puerto Rico y el Ateneo Puertorriqueño.

A los colaboradores

Caribbean Studies considerará para publicación artículos, reseñas y otros trabajos en español, inglés o francés. Los manuscritos deberán ser sometidos en disquete, en formato de Word 2000 o versiones anteriores, y no deberán exceder 40 páginas de texto. Además, deberá enviar tres copias impresas, a doble espacio. Se requiere el formato utilizado por la American Sociological Association (ASA), con referencias en las últimas páginas. Como los trabajos serán evaluados anónimamente, el nombre del autor, dirección, correo electrónico (e-mail) y su institución o afiliaciones deberán aparecer en una hoja de cubierta aparte, y deberán evitar cualquier texto o anotación que pudiera identificarlos. Los autores de artículos deberán incluir, igualmente, un resumen de no más de 200 palabras. Ningún artículo que esté siendo evaluado para su publicación o esté próximo a publicarse por alguna otra revista será considerado. Alentamos a los autores a enviar gráficos (fotografías, mapas, gráficas, diagramas, dibujos) que complementen su trabajo. El autor será responsable de obtener los permisos necesarios para publicar o reproducir cualquier material protegido por las leyes de derechos de autor. Las reseñas no deben exceder las cinco (5) páginas. Trabajos, correspondencia editorial, reseñas, anuncios y órdenes de suscripción deben ser dirigidas a:

El Editor, Instituto de Estudios del Caribe
 Universidad de Puerto Rico
 PO Box 23361
 San Juan PR 00931-3361
 Correo electrónico: cstudies@uprrp.edu

Note to contributors

Caribbean Studies will consider for publication articles, reviews and other writings submitted in Spanish, English, or French. Contributions should be submitted in diskettes, in Word 2000, or an earlier version, and should not exceed forty (40) pages of text. In addition, three double-spaced copies should be sent in

triplicate. Style should conform the American Sociological Association (ASA), with references in the last pages. Since the essays will be reviewed anonymously, the author's name, address, e-mail and affiliation should appear only on a separate cover sheet and authors should avoid any identifying text references. Authors should include an abstract of no more than 200 words. No article will be considered if it is concurrently under consideration by another journal or is soon to be published elsewhere. The author is encouraged to submit relevant graphics (photographs, maps, charts, line drawings, cartoons) with the manuscript. The author is responsible for obtaining permission to publish any copyrighted material. Book reviews should not exceed five (5) typed pages. Manuscripts, editorial correspondence, book reviews, advertisements and subscriptions orders should be directed to:

The Editor
 Institute of Caribbean Studies
 University of Puerto Rico
 PO Box 23361
 San Juan PR 00931-3361
 E-mail: cstudies@uprrp.edu

A l'Attention des Collaborateurs

Des propositions d'articles, de comptes rendus et d'autres travaux en Espagnol, Anglais ou Français seront considérés pour leur publication dans *Caribbean Studies*. Les manuscrits, qui devront se limiter à un maximum de 40 pages, doivent être rendus sur disquette en format Word 2000 ou des versions antérieures à celle-ci. Par ailleurs, trois exemplaires sur papier et en double interligne devront être envoyés. La présentation doit respecter le format proposé par l'Association Américaine de Sociologie (American Sociological Association-ASA), et toute référence doit figurer à la fin de l'article. Puisque les travaux seront évalués de manière anonyme, le nom de l'auteur, l'adresse, l'adresse électronique et son institution doivent figurer sur une feuille à part, celui-ci

devra également éviter des mentions ou des textes qui pourraient l'identifier. Les auteurs des articles doivent inclure, en plus, un résumé qui ne dépassera pas les 200 mots. Les articles qui seraient sur le point d'être publiés ou considérés pour leur publication par d'autres revues ne seront pas acceptés. Nous encourageons les auteurs à envoyer tout matériel graphique (des photos, des cartes, des schémas, des dessins) qui servirait à enrichir le travail. L'auteur sera responsable d'obtenir les permissions nécessaires à la publication ou reproduction du matériel protégé par les lois des droits d'auteur. Les comptes rendus ne doivent pas excéder les cinq (5) pages. Tout travail, correspondance éditoriale, compte rendu ou abonnement doit être adressé à:

El Editor, Instituto de Estudios del Caribe
Universidad de Puerto Rico
PO Box 23361
San Juan PR 00931-3361
E-mail: cstudies@uprrp.edu

Acuerdo de publicación para los autores

1. **DERECHOS DE AUTOR:** El (los) autor(es) concede(n) el derecho exclusivo de primera publicación a la revista *Caribbean Studies*, que incluye el derecho a imprimir, reproducir, publicar, distribuir, exhibir, transmitir, traducir a cualquier idioma, vender copias y crear trabajos derivados, incluyendo derechos subsidiarios del artículo, por separado del número de la revista, en cualquier manera, forma o medio conocido en la actualidad o que se desarrolle en lo sucesivo.
2. **REUTILIZACIÓN POR PARTE DEL AUTOR:** Posteriormente a la primera publicación, el (los) autor(es) se reserva(n) el derecho de citar, reimprimir, traducir o reproducir el trabajo en su totalidad o parte de éste, y de permitir que el trabajo sea citado, reimpresso, traducido o reproducido por otras editoriales, como parte de un libro o antología del que él o ella sea su autor(a) o editor(a), sujeto únicamente a que otorguen el crédito correspondiente a la publicación original.
3. **GARANTÍAS DEL AUTOR:** El (los) autor(es) representa(n) y garantiza(n) que:
 - a) el manuscrito sometido a *Caribbean Studies* es su propio trabajo;
 - b) el trabajo se ha sometido únicamente a esta revista y no se ha sometido o publicado en otro lugar;
 - c) que el artículo no contiene declaraciones libelosas o ilegales y no viola los derechos civiles de otras personas;
 - d) que el (los) autor(es) no están violando los derechos de autor de alguna persona

Los autores acuerdan que en caso de no cumplir con alguna de las representaciones y garantías antes mencionadas, él, ella o ellos y ellas indemnizarán a la editorial, al editor o al editor invitado y les relevará de responsabilidad alguna.

4. **CONSIDERACIONES DE LA EDITORIAL:** El autor no recibirá pago alguno de la editorial por el uso de su trabajo, pero recibirá tres copias del número en el que aparece su artículo. (Para artículos con más de un autor, cada autor recibirá dos copias).

Publication Agreement for Authors

1. **COPYRIGHT:** The author(s) grant(s) the exclusive right of first publication to *Caribbean Studies* journal, which includes the right to print, reproduce, publish, distribute, display, transmit, translate into any language, sell copies and create derivative works, including subsidiary rights to the article, separate and apart from the whole journal issue, in any manner, form or media now known or hereafter developed.
2. **AUTHOR RE-USE OF WORK:** Subsequent to the first publication, the author(s) reserve(s) the right to quote from, reprint, translate or reproduce all or part of the work, or permit it to be quoted from, reprinted, translated or reproduced by other publishers, as part of any book or anthology of which he or she is the author or editor, subject only to his or her giving proper credit to the original publication.
3. **AUTHOR WARRANTIES:** The author(s) represent(s) and warrant(s):
 - a) that the manuscript submitted to *Caribbean Studies* is his/her (their) own work;
 - b) that the work has been submitted only to this journal and that it has not been submitted or published elsewhere;
 - c) that the article contains no libelous or unlawful statements and does not infringe upon the civil rights of others;
 - d) that the author(s) is (are) not infringing upon anyone else's copyright.

The authors agree that if there is a breach of any of the above representations and warranties that he/she (they) will indemnify the Publisher, Editor, or Guest Editor and hold them harmless.

4. **PUBLISHER'S CONSIDERATIONS:** The author will receive no payment from the Publisher for the use of his or her work, but will receive three copies of the issue in which it appears. (For articles with more than one author, each author will receive two copies).

Accord de publication pour les auteurs

1. **DROITS D' AUTEUR:** Le (les) auteur(s) accorde(nt) le droit exclusif de première publication à la revue *Caribbean Studies*, ceci inclue le droit d'impression, de reproduction, de publication, de distribution, d'exposition, de transmission, de traduction à des langues étrangères, de vente de copies et de creation de travaux dérivés - y sont compris les droits subsidiaires liés à l'article, placé en dehors du numéro de la revue - sous toute forme ou moyen de reproduction connu actuellement ou développé à l'avenir.
2. **REUTILISATION DU TRAVAIL DE L'AUTEUR:** Postérieurement à la première publication, le (les) auteur(s) se réserve(nt) le droit de citer, réimprimer, traduire ou reproduire le travail dans sa totalité ou partiellement et de permettre que le travail soit cité, réimprimé, traduit ou reproduite par d'autres maisons d' édition, dans un livre ou une anthologie dont l'auteur du travail soit en même temps l'auteur ou l'éditeur de l'œuvre, tout ceci sujet à l'accord du crédit correspondant à la publication originale.
3. **GARANTIES DE L'AUTEUR:** Les auteurs assurent et garantissent que:
 - a. le manuscrit remis à *Caribbean Studies* constitue de leur propre travail;
 - b. le travail a été remis uniquement à cette revue et qu'il n'a pas été remis ou publié ailleurs;
 - c. l'article ne contient aucune déclaration diffamatoire ou illégale et ne viole pas les droits civils des gens;
 - d. les auteurs ne transgressent les droits d'auteur de personne.

Les auteurs assurent qu'en cas de non respect des représentations et garanties mentionnées précédemment, ils ou elles indemniseront la maison d'édition, à l'éditeur ou l'éditeur invité et ils les relèveront de toute responsabilité.

4. **CONSIDERATIONS DE LA MAISON D'EDITION:** L'auteur ne recevra aucune rémunération de la part de la maison d'édition pour l'usage de son travail, par contre il recevra trois

copies du numéro dans lequel apparait son article. (Pour les articles contenant plus d'un auteur, chacun d'eux recevra deux copies).

Subscripción

La revista *Caribbean Studies* es una publicación del Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Se escribe y edita por y para caribeñistas y otras personas interesadas en mantenerse al tanto de las investigaciones y escritos más recientes en este campo, visto desde una perspectiva multidisciplinaria y multicultural.

Subscripción anual: Instituciones US\$50.00, copias sueltas US\$25.00 cada una. Individuos US\$25.00, copias sueltas US\$15.00 cada una. Los cheques o giros postales (dólares E.U.A. solamente) deben hacerse pagaderos al Tesorero, Universidad de Puerto Rico y remitidos a: **Instituto de Estudios del Caribe**, PO Box 23361, San Juan, Puerto Rico 00931-3361.

Subscription

Caribbean Studies is published by the Institute of Caribbean Studies, College of Social Sciences at the University of Puerto Rico, Rio Piedras Campus. It is written and edited by and for Caribbeanists and other persons keenly interested in keeping up with the ongoing research and writing in the field of Caribbean Studies, from a multidisciplinary and multicultural perspective.

Annual subscription: Institutions US\$50.00, single issues US\$25.00 each. Individuals US\$25.00, single issues US\$15.00 each. Please make checks or money orders (U.S. currency only) payable to Tesorero, Universidad de Puerto Rico and remit to: **Instituto de Estudios del Caribe**, PO Box 23361, San Juan, Puerto Rico 00931-3361.

Abonnements

La revue *Caribbean Studies* est une publication de l'Institut des Études de la Caraïbe, Faculté de Sciences Sociales de l'Université de Porto Rico, Campus de Rio Piedras. Cette publication est écrite par et pour des spécialistes de la Caraïbe, ainsi que pour toute personne intéressée par les recherches les plus récentes dans le domaine, menées dans une optique multidisciplinaire et multiculturelle.

Abonnements: Institutions US\$50.00, prix au numéro: US\$25.00; Particuliers US\$25.00, prix au numéro: US\$15.00. Veuillez libeller vos chèques et mandats postaux (en dollars américains uniquement) à l'ordre de Tesorero, Universidad de Puerto Rico, et les envoyer à l'adresse suivante: **Instituto de Estudios del Caribe**, PO Box 23361, San Juan, Puerto Rico 00931-3361.

INSTITUTO DE ESTUDIOS DEL CARIBE
CARIBBEAN STUDIES

A journal published twice a year

University of Puerto Rico

SUBSCRIPTION ORDER / ABONNEMENT

Name: _____

Address: _____

City: _____ State/Province: _____

Zip Code: _____ Phone: _____

E-mail: _____

Enclosed bank check or order payable to Universidad de Puerto Rico, no. _____

Subscription:

Annual Institution (\$50.00) Annual Individual (\$25.00)

Single Issue Institution (\$25.00) Single Issue Individual (\$15.00)

Please make checks or money orders payable to: Universidad de Puerto Rico, and remit to:

Instituto de Estudios del Caribe
PO Box 23361
San Juan PR 00931-3361

Phone: 787-764-0000, ext. 4214, Fax: 787-764-3099, e-mail: cstudies@uprrp.edu

Comments or suggestions: _____

OP. CIT.

NÚM. 16, 2005

ISSN 1526-5323

TEORÍA Y DEBATES HISTORIOGRÁFICOS

La nación antillana: ¿historia o ficción? <i>Gervasio Luis García</i>	9
--	---

TERRITORIOS COMPARTIDOS

Quando el amor no basta: matrimonio y racializa- ción en el Puerto Rico del siglo XIX <i>María del Carmen Baerga Santini</i>	51
--	----

La raza y lo respetable: las políticas de la pros- titución y la ciudadanía en Ponce en la última década del siglo XIX <i>Eileen J. Finlay</i>	99
---	----

De la esclavitud a la criminalización de un grupo: la población de color en Cuba <i>Consuelo Naranjo Orovio</i>	137
---	-----

Conmemoraciones de la libertad: el 13 de mayo en el discurso varguista <i>Luis A. González</i>	179
--	-----

La moderna tradición del mestizaje: crítica mu- sical e idea de nación en el Caribe hispano y Brasil (1920-1940) <i>Mareia Quintero Rivera</i>	221
---	-----

INVESTIGACIONES RECIENTES

Amargo negocio: el café puertorriqueño y su comer- cialización (1898-1918) <i>Luis A. Lugo Amador</i>	253
---	-----

Notas sobre los autores	287
-------------------------------	-----

Normas para la presentación de manuscritos	291
--	-----

OP. CIT. Revista del Centro de Investigaciones Históricas

Publicación anual del Centro de Investigaciones Históricas, Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico.

COSTO: (incluye manejo y franqueo)

General: US\$10.00

Instituciones: US\$25.00

ORDEN DE COMPRA

Nombre: _____

Dirección postal: _____

Teléfono: () _____

Correo electrónico (opcional): _____

Número solicitado (Especifique número y año. Favor de llamar antes para verificar disponibilidad y costo.): _____

Forma de pago: Cheque Cheque bancario

Giro postal Giro bancario

Firma: _____ Fecha: _____

Dirija su orden a: **Universidad de Puerto Rico - CIH**

PO Box 22802, San Juan, Puerto Rico, 00931-2802

Teléfono: (787) 764-0000 xt 3748

Fax: (787) 772-1461

correo electrónico: cih@uprrp.edu

Historia y Sociedad

Publicación anual del Departamento de Historia,
Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico.

Costo por Suscripción	Instituciones:	\$ 18.50
	Individuos:	8.00
	Profesores, estudiantes con identificación, empleados universitarios.....	6.00
Por tres años	Instituciones:	44.00
	Individuos:	19.00

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

REVISTA HISTORIA Y SOCIEDAD

Nombre: _____

Dirección postal: _____

Teléfono: _____ Correo electrónico (opcional): _____

Suscripción: _____ Forma de pago:

 Annual Giro Postal Visa Por 3 años Cheque Master Card Número individual American Express

Núm. de cuenta: _____ Fecha de exp.: _____

Firma: _____

Suscríbase y cárguelo a su tarjeta de crédito a:

Librería La Tertulia

PO Box 22327 San Juan Puerto Rico 00931-2327

Teléfono: (787) 765-1148 Fax: (787) 282-7326

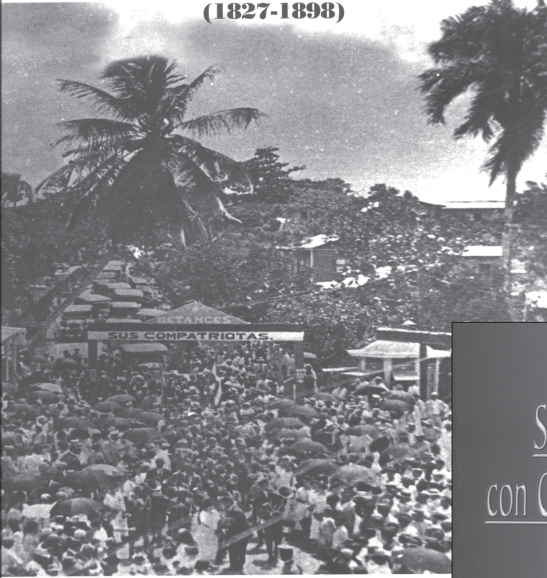
correo electrónico: tertulia@coqui.net

página: <http://www.tertuliala.com>

o visítela en la Avenida Ponce de León, Río Piedras.

Ramón Emeterio Betances

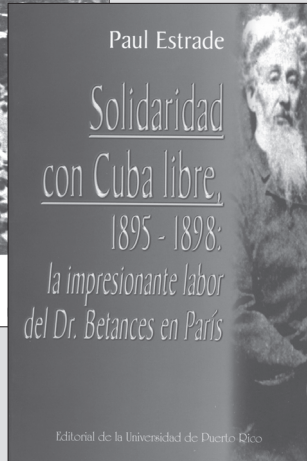
EL DESTERRADO DE PARÍS BIOGRAFÍA DEL DOCTOR RAMÓN EMETERIO BETANCES (1827-1898)



Félix Ojeda Reyes

**Félix Ojeda Reyes,
El Desterrado de París.**

*El autor de esta biografía ha partido de todo lo que se había escrito ya sobre Betances, sobre sus compañeros... y hasta sobre sus enemigos. Lo que es más, ha traído a estas páginas esos datos y dispersas apreciaciones de autores anteriores, integrándolos en un retrato cabal del patricio, que se enriquece con la enorme cantidad de nueva documentación que su paciencia de investigador ha ido desenterrando...
Ramón Arbona*



**Paul Estrade,
Solidaridad con Cuba libre,
1895-1898:
la impresionante labor del
Dr. Betances en París.**

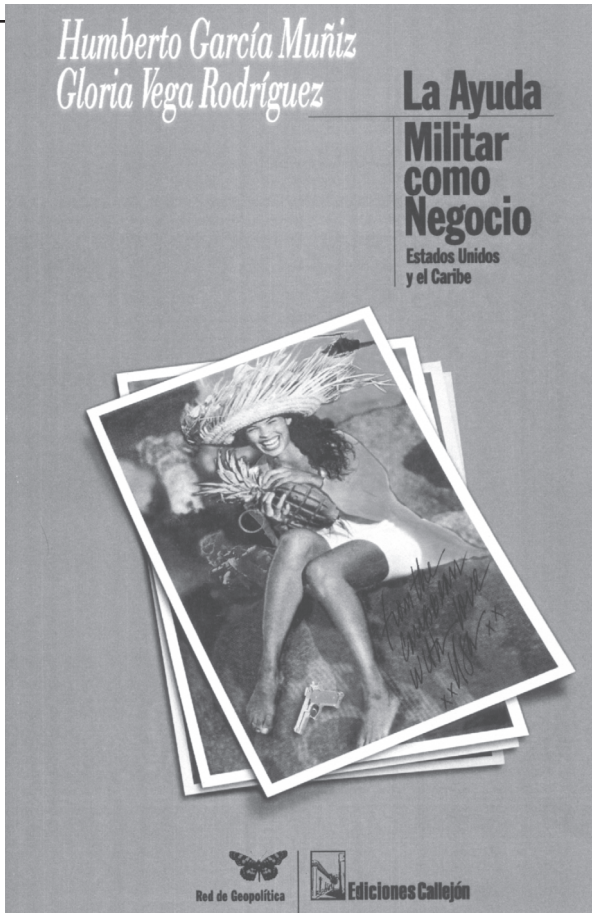
*Esta obra analiza la
colonia cubana en París
y la influencia de
Ramón Emeterio Betances.*

De venta en las principales librerías de Puerto Rico.

Más información en:

INSTITUTO DE ESTUDIOS DEL CARIBE

Teléfono: 787-764-0000 • Extensiones 4212 / 4189



Humberto García Muñiz y Gloria Vega Rodríguez,
La ayuda militar como negocio:
Estados Unidos y el Caribe.

“Erudito y minucioso, imaginativo y audaz, este libro está destinado a convertirse en un clásico de la literatura sobre el Caribe y su historia militar. Quienes deseen comprender a cabalidad la nueva geopolítica de la región en el mundo global deben leer este libro”.

Wilfredo Lozano

De venta en las principales librerías de Puerto Rico.

Más información en:
INSTITUTO DE ESTUDIOS DEL CARIBE
Teléfono: 787-764-0000 • Extensiones 4212 / 4216

Vieques en mi memoria

TESTIMONIOS DE VIDA



Ana M. Fabián Maldonado

*Con la colaboración de
Juan Luis Martínez, Ilsa Ortiz e Iván Torres*



EDICIONES PUERTO

Una vez más, la profesora Ana M. Fabián nos presenta otra cara de la realidad caribeña. En esta ocasión, se concentra en la isla de Vieques. A través de los testimonios y relatos de quince ciudadanos de la Isla Nena, logra rescatar las vivencias y el acontecer que han marcado esta comunidad en su devenir histórico. Las narraciones presentadas en este trabajo, fundamentadas en la memoria de cada uno de los hombres y mujeres entrevistados, logran adentrarse a las particularidades sociales, culturales y políticas de Vieques en el pasado.

Combinando la palabra con la fotografía de los archivos históricos, se recupera una parte de la historia viequense, en ocasiones desconocida e ignorada. Una historia íntima, humana y personal es interpretada por las circunstancias subjetivas de sus mismos actores. Nos encontramos frente a una mirada a Vieques desde múltiples perspectivas. Los testimonios, además, se complementan con una cronología sobre la historia de la Isla Nena, que facilita la contextualización de los relatos compartidos.

De venta en las principales librerías de Puerto Rico.

Más información en:

INSTITUTO DE ESTUDIOS DEL CARIBE

Teléfono: 787-764-0000 • Extensiones 4212 / 4217

IBEROAMERICANA

**AMÉRICA LATINA
ESPAÑA - PORTUGAL**

Ensayos sobre letras,
historia y sociedad.

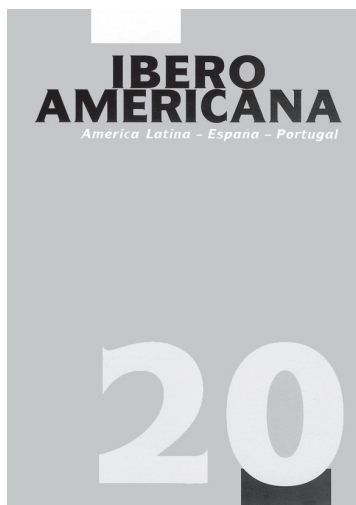
Notas. Reseñas
iberoamericanas

IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el Instituto de Estudios Ibero-Americanos de Hamburgo (IIK) y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

➤ IBEROAMERICANA aparece en forma trimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas.** ➤ **ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS: N° 18:** Sexualidades en América Latina: éticas, estéticas y políticas. **N° 19:** Nuevas tendencias en los estudios centroamericanos. **N° 20:** Construcciones hemisféricas.

20

Suscripción anual (4 números):
€ 60 Instituciones y Bibliotecas,
€ 35 Particulares
Número individual
€ 16,80 (más gastos de envío)



IBEROAMERICANA Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid, Tel.: +34 91 429 35 22 / Fax: +34 91 429 53 97 - **VERVUERT** Verlagsgesellschaft, Wielandstr. 40 – D-60318 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17 / Fax: +49 69 597 87 43

