

**LA TEORÍA POLÍTICA  
EN LA ENCRUCIJADA DESCOLONIAL**

Mignolo, Walter

La teoría política en la encrucijada descolonial. - 1ª ed.-  
Buenos Aires : Del Signo, 2009.  
162 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-987-1074-70-9

1. Ciencias Políticas. 2. Teorías Políticas. I. Título  
CDD 320.5

Diseño de tapa e interior: Laura Restelli

© Ediciones del Signo. 2009  
Julián Álvarez, 2844 - 1º A  
Buenos Aires - Argentina  
Tel.: 4804-4147  
edicionesdelsigno@arnet.com.ar  
www.edicionesdelsigno.com.ar

ISBN: 978-987-1074-70-9

Reservados los derechos para todos los países. Ninguna parte de la publicación incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducido, almacenado o transmitido de ninguna forma, ni por ningún medio, sea este electrónico, químico, mecánico, electroóptico, grabación, fotocopia o cualquier otro, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Walter Dignolo

**LA TEORÍA POLÍTICA  
EN LA ENCRUCIJADA DESCOLONIAL**

Colección  
RAZÓN POLÍTICA

*Ediciones del signo*  


\* “Tras el “Hombre”, su última Palabra: sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico” de Sylvia Wynter. Publicado en español originalmente en *Nuevo Texto Crítico*, 1991, Vol IV – Número 7- Primer semestre.

Corregido y editado para esta edición por Alejandro De Oto.

\* “Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica” de Lewis Gordon. Publicado en inglés bajo el título “Fanon and Development: A Philosophical Look” (original) en *África Development/Developmment Afrique*, 2004, Vol. XXIX, 1.

Traducido al español y editado por Alejandro De Oto.

## ÍNDICE

<i>Walter Mignolo</i>	
Prefacio.....	7
 <i>Alejandro J. De Oto</i>	
Introducción	
“Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política” .....	19
 <i>Sylvia Wynter</i>	
“Tras el “Hombre”, su última Palabra: sobre el posmodernismo, les damnés y el principio sociogénico” .....	51
 <i>Lewis Gordon</i>	
“Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica” .....	125



## PREFACIO

*Walter Mignolo*

### I

*Teoría política* es una expresión acotada en Occidente. Tiene su museo de la fama con los grandes teóricos, desde Platón y Aristóteles pasando por Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu hasta Carl Schmitt y los filósofos contemporáneos. En esa historia hubo un desvío importante que, sin embargo, poco se tiene en cuenta para el canon de la teoría política en la historia de Occidente. Es la teoría política que surgió en el siglo xvi para dar cuenta de una situación inusitada: el hecho de que los cristianos peninsulares tuvieran que resolver problemas que les presentaba el encuentro casual con gentes cuya existencia desconocían y enormes cantidades de tierra, que exigieron prontas respuestas legales y teológicas, ligadas al discurso incipiente de la economía política. Es recién hacia finales del siglo xvii y en relación con las plantaciones inglesas en el Caribe que surgirá, en Inglaterra, el lenguaje de la economía política. No es casualidad que casi cien años más tarde publicarán, (que publicaran que cosa?) en idioma inglés y sobre la base de la historia colonial de Inglaterra, particularmente en el Caribe (aunque ya extendiendo sus lazos comerciales en el Pacífico), que fundará, a sabiendas

## PREFACIO

o no, lo que se conocerá desde entonces como *economía política*. Hasta entonces, la economía política era parte de la teología política, en cuyo lenguaje se construyeron las primeras fórmulas de la teoría política imperial y de la economía política, entremezcladas con el derecho internacional. La lectura de Francisco de Vitoria y Hugo Grotius son casos notorios del desvío en cuestión. Surge con ellos “la teoría política moderno/colonial.”

Se trata de un nuevo comienzo. Sabemos que los comienzos son arbitrarios. En Occidente, los dos comienzos garantizados son el comienzo sagrado que narra la Biblia y el comienzo secular que surge en Grecia. El Atlántico es un comienzo-otro, un desvío que luego adquiere su propia razón de ser. Este adquiere su propia razón de ser porque en la teoría política imperial (moderno/colonial), fundada en los debates de Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas y en la escuela de Salamanca en donde se debate y se refuta la ley divina y se la reemplaza por la ley humana y natural, se modifica una expresión que provenía del derecho romano (*ius gentium*, derecho de las naciones). Esta modificación fue exigida por la mera presencia de naciones (en las Indias, según la terminología de época) a los cuales les correspondía el *derecho de las naciones*, puesto que naciones eran. Pero, por otro, si tal derecho de gentes hubiera sido igual al de los Cristianos europeos, entonces estos no tendrían derecho a disputar la soberanía de los Indios. Lo cual era una paradoja. Habría pues que integrarlos para marginarlos. Darle derechos, pero rebajar su humanidad. Esta fue la modificación fundamental de la tradición romana: la discontinuidad radical de la tradición clásica que abre las puertas a la formación del patrón colonial de poder. En este caso, teología, derecho internacional, economía



política (antes de que surgiera en forma tal), y racismo, sientan las bases de un nuevo patron de poder mundial con el cual nos estamos todavía debatiendo.

Ahora bien, la emergencia de ésta teoría política dio lugar a otra: la teoría política descolonial. La teoría política descolonial, como es de suponer, no de los castellanos mismos, ni de los portugueses, sino de indígenas y africanos esclavizados y luego libertos, que reflexionaron sobre sus experiencias y la de su gente frente al tratamiento que recibieron de castellanos, portugueses, ingleses, franceses y holandeses. La teoría política descolonial es una teoría política que se apropia del lenguaje imperial (por ejemplo, la lengua castellana y la inglesa, y el aparato conceptual de la teología cristiana). Esta teoría política opera en dos direcciones simultáneamente: una es el análisis de la sin razón de la razón cristiana y, la otra, la propuesta de principios éticos y formas de gobierno no basadas en la supuesta superioridad de la agencia europea. Dos de estos tratados políticos descoloniales son el de Guaman Poma de Ayala, en los Andes (*Nueva Corónica y Buen Gobierno*, c1616) y el otro el del africano esclavizado y luego liberto, Ottobah Cugoano, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1786).<sup>1</sup>

Por esta razón titulamos este cuadernillo “La teoría política en la encrucijada descolonial”.

---

<sup>1</sup> Ver mi artículo en el cuaderno N° 2, “El pensamiento des-colonial. Desprendimiento y apertura. Un Manifiesto”, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo: Globalization and the Humanities Project, Duke U., 2006, 83-122.

## PREFACIO

La obra de Frantz Fanon, a mediados del siglo xx, es otro momento clave en la trayectoria de la teoría política descolonial. *Teoría política* adquiere aquí un sentido particular que se asemeja y se distancia, a la vez, del sentido que la expresión tiene en la tradición europea de Platón a Carl Schmitt. Aquella es, literalmente, otra historia. En la tradición europea, la teoría política tiene su lugar acotado junto a otras "especialidades" (economía política, ética, psicología, psicoanálisis). La teoría política descolonial parte de la experiencia y la existencia de la diferencia colonial (por ejemplo, la inferiorización de grupos y comunidades humanas) y se apropia desvergonzadamente del discurso imperial con el cual tiene necesariamente que entrar en diálogo y confrontación. De tal experiencia surgen proyectos descolonizadores que, por necesidad, crean un nuevo tipo de epistemología: la epistemología o la gnosis fronteriza; epistemología que surge del habitar la morada de la diferencia colonial.

Este cuadernillo está dedicado a este tópico, con reflexiones en torno a la obra de Fanon. Un concepto clave es el de *sociogénesis*. La sociogénesis introduce una fractura con los conceptos existentes de filogénesis y ontogénesis. Una fractura porque la sociogénesis no se introduce como un *nuevo* concepto en la historia lineal del pensamiento de occidente (sea la episteme de Michel Foucault o los paradigmas de Thomas Khun). La sociogénesis es un concepto en la historia del desvío imperial y moderno colonial y forma parte de las constantes y crecientes respuestas teóricas que surgieron y van surgiendo en el planeta, y que no pertenece a la línea geográfica y cronológica que desde Atenas y Roma, llega a París y Londres primero y luego a Washington D.C. y New York.

## II

Los primeros dos cuadernillos de la serie estuvieron dedicados a introducir algunos de las tesis, conceptos y exploraciones básicas del proyecto modernidad/ colonialidad/ descolonialidad. La propuesta básica de este proyecto sostiene que durante los siglos XVI y XVII, en los circuitos comerciales emergentes del Atlántico se forjó un patrón colonial de poder no existente hasta ese momento en la historia de la humanidad. Tal patrón de poder se convertirá en los siglos sucesivos (cuando Inglaterra y Francia desplazan a España y Portugal del liderazgo imperial moderno) en el patrón de control y gestión social y económica, en el patrón de la formación y control de subjetividades, de normatividad sexual y de género. Lo que se propone es un giro de 180 grados en la historia de la humanidad, al menos de la historia teológica narrada en la Biblia y de su versión secular narrada por G.W.H. Hegel: la historia moderno/colonial, de la cual Hegel mismo es una consecuencia, se gesta y se concibe conceptualmente en el siglo XVI en la emergencia de los circuitos comerciales del Atlántico, que introducen en la historia de la humanidad algunos cambios radicales:

- a) Surge un tipo de economía que ya no está basada en tributos y en el almacenamiento del excedente en previsión de necesidades futuras, sino que el excedente se invierte para aumentar la producción, incrementar excedentes y acumular beneficios bajando los costos;
- b) Surge el derecho internacional (por ejemplo, Francisco de Vitoria y sus seguidores). El derecho internacional cumple al menos tres funciones: introduce el concepto de

## PREFACIO

propiedad privada que desarrollará John Locke a finales del siglo XVII; introduce lo que será luego la economía política, no existente prácticamente hasta finales del siglo XVII, propiciada por los escritos de comerciantes, viajeros y banqueros ingleses. Introduce algunos de los fundamentos del racismo tal como lo conocemos hoy: la justificación de la expropiación de tierras (los *indios* no había llegado al estado de madurez para ser responsables de la propiedad sin educación y asesoramiento) y la justificación de la explotación del trabajo (los negros africanos eran seres inferiores en la escala humana, lo cual evita un problema ético en cuanto a su captura en África, su transporte en condiciones miserables al Nuevo Mundo, y su explotación sin miramientos en las plantaciones;

c) Se desmantelan formas económicas y sociales de organización social, de educación, de género y sexualidad, de formas de trabajo (el Incanato en los Tawantinsuyu y el Tlatoanato en Anáhuac), y se reemplazan por instituciones, agentes y proyectos imperiales/coloniales. Comienza así, un proceso en el cual Europa se configura como el lugar de referencia, con su propia y consecuente historia, la historia del Espíritu en la que destaca la trayectoria desde Atenas a Roma, a Madrid, París y Londres. Jerusalén queda un tanto de lado, pero lo suficientemente cercano como para recurrir a él cuando sea necesario. En el resto del mundo, y con el paso del tiempo, se van formando los estados (monárquicos o seculares, dependiendo de tiempo y lugar) coloniales/modernos, los cuales van configurando dobles historias: las historias del lugar anteriores a la intervención europea y la historia posterior en la que coexisten (en América, África y Asia) tales historias con la historia colonial que se inicia en cada lugar con la expansión europea.

Pues, de forma simplificada, se trata de la historia moderna/colonial a partir del 1500 y, al menos, hasta el 2000. La propuesta fuerte del proyecto modernidad/colonialidad es que no hay modernidad sin colonialidad: la colonialidad es constitutiva de la modernidad. Modernidad no es un período histórico, sino la manera en que en que se narra el período histórico cuyo comienzo se ubica en el renacimiento europeo y sus antecedentes en Grecia y Roma. Así, la modernidad consiste en una retórica de salvación, progreso, desarrollo. Pero, para ello, es necesaria la lógica de la colonialidad, una lógica de expropiación, explotación, imposiciones, control. Frente a la doble cara modernidad/colonialidad, hay opciones variadas: el rechazo contundente por medio de la violencia, la aceptación resignada, la asimilación consentida o la descolonialidad. Esto es, el enfrentamiento con lo inevitable no con resignación sino con la fuerza y energía de la denuncia analítica: la analítica de la modernidad/colonialidad muestra histórica, económica, sociológica y filosóficamente lo que la retórica de la modernidad esconde a la vez que revela que la modernidad es una retórica que se sostiene sobre la base del control imperial. Y, sobre la base de la denuncia analítica, del desvelamiento, surgen propuestas de formas en las que el horizonte no esté dominado por valores imperiales (de éxito, crecimiento económico, invención de enemigos para justificar el manejo internacional y nacional), sino de proyectos comunales (en el sentido que la palabra tiene entre los intelectuales Aymaras, en Bolivia) en los que primen los valores de cooperación y reciprocidad, de respeto y amor más que de competitividad. Porque, ¿cómo se puede amar al prójimo como uno se ama a si mismo si la competitividad lleva a negar, repeler, destruir si es necesario, al prójimo para salir adelante con éxito?

### III

En este cuadernillo introducimos otro proyecto descolonial anclado en la larga historia de colonización y esclavitud en el Caribe hispánico, portugués, inglés, francés y holandés. Si el proyecto modernidad/colonialidad tiene un punto de arranque en José Carlos Mariátegui, el proyecto conceptualizado Caribbean Philosophical Association y liderada por su ex presidente y co-fundador, Lewis Gordon (Jamaica) y por el actual presidente, Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico) lleva adelante este esfuerzo descolonial llamado: *Shifting the Geography of Reason*. “Shift” es difícil de traducir en castellano manteniendo el sentido que tiene en inglés. “Shift” se usa para hablar del *cambio de marcha* en los automóviles. En el contenido del proyecto descolonial afro-caribeño lo traduciría mejor como *vuelco*, es decir, “*el vuelco (o volcando) la geografía de la razón*”.

Los equivalentes de Mariátegui en el Caribe Afro son varios: Cyril Lionel Robert James, Aimé Césaire, George Lamina. Sin embargo, Fanon se ha convertido en el punto de referencia de los proyectos descoloniales surgidos de las historias locales desde la perspectiva del afro-caribe.

En su introducción Alejandro De Oto hace justicia a este proyecto y enmarca debidamente las contribuciones de los dos autores incluidos en este volumen. Wynter está ubicada generacionalmente entre Fanon y Gordon. Éste último, cierra su artículo con estas palabras:

Las ideas, muchas de las cuales se despliegan a través de los años de trabajo político comprometido, no necesitan ser perfectas, porque al final, será esa la dura tarea creativa de las comunidades que las tomen. Ese trabajo es la manifestación concreta de la imaginación política.

Fanon describió este objetivo como la formación de una nueva humanidad. El sabía cuán horroroso es tal esfuerzo, porque vivimos en tiempos donde tales cortes radicales aparecen nada menos que como el fin del mundo. Mientras tanto, la tarea de construir infraestructura para algo nuevo debe ser planeada y, allí donde haya espacio, intentada, porque, *dada la dimensión sociogénica del problema, no tenemos otra opción sino construir opciones en las que el futuro de nuestra especie se respalde.* (itálicas mías)

“Dada la dimensión sociogénica del problema”: con respecto a ésta Fanon observa al comienzo de *Piel negra, máscaras blancas*, que mientras Freud necesitó introducir la dimensión ontogénica (porque la dimensión filogenético de Charles Darwin no alcanzaba para su proyecto de lidiar con individuos), ésta era todavía insuficiente. Fanon percibió ya en 1952, al escribir este ensayo, que el vuelco de la razón necesitaba del concepto de *sociogénesis*. Si el ser negro es tal en relación imperial/colonial con el ser blanco (diferencia colonial epistémico y ontológica), la blancura y la negrura no tienen significado en relación al referente, sino a la conceptualización racial y jerárquica del mundo moderno/colonial. De modo que el problema no se resuelve con políticas públicas o pintando a todos los blancos de negro, para que no haya diferencia, o a todos los negros de blancos, con el mismo propósito. El problema requiere un trabajo menudo y minucioso de analítica de la lógica de la colonialidad escondida bajo la retórica de la modernidad y requiere proyectos descoloniales a futuro. Si en la matriz colonial de poder, por ejemplo, el estado y la economía están organizados sobre la base de sujetos y subjetividades construidas en la diferencia racial, la descolonialidad del ser y del saber son fundamentales para imaginar organizaciones comunales políticas y económicas, pero también

## PREFACIO

subjetivas sobre las cuales emerjan éticas del con-vivir en lugar de la ética del com-petir.<sup>2</sup>

De ahí el vuelco con respecto al nihilismo post-modernista, eurocentrado (esto es, construido sobre la experiencia y existencia europea—lo cual es legítimo, pero no debe pasar de ahí y buscar teorías débiles en el Caribe o pensar que en el Caribe nadie nunca tiene nada que decir), que De Oto propone y expone: *Teorías fuertes*. Pero no a la manera de las ciencias sociales o de la filosofía de la ciencia. Hay en verdad otras opciones, las descoloniales, que no habían entrado en el debate post-moderno y post-estructuralista. Las teorías fuertes son hoy por hoy las teorías descoloniales, y Fanon es sin duda uno de sus mayores exponentes, como lo fue Heidegger para la desconstrucción e incluso para las teorías débiles.

---

<sup>2</sup> No me refiero aquí ni a la comuna ni al comunismo sino al sistema comunal imaginado a partir de organizaciones no-europeas y no-modernas (tampoco tradicionales, por cierto). Un ejemplo reciente en el intelectual Aymara Félix Patzi, “Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal”, en Heriberto Cairo y Walter Mignolo, editores. *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Madrid: Trama Editorial, 2008, 59-82. En este sentido, sería ilustrativo volver sobre las propuestas y los avatares de “Los tres principios de la gente” escrito por Sun Yat-sen y publicado en 1927. Mucha agua corrió desde entonces: desde Chiang Kai-shek, que se consideraba su discípulo, hasta Mao-Zedong que desplazó a Chiang Kai-shek y re-escribió Sun Yat-sen en los principios del comunismo marxista. No es del todo extraño pensar que detrás del cambio propuesto por Deng Xiaoping, resonaban las propuestas de Sun Yat-sen y quizás todavía estén vigentes en la China de hoy, aunque alteradas por la fuerza global del capitalismo. Debates similares son corrientes hoy en Islam, desde las posturas que proponen la apropiación islámica de la modernidad hasta la conceptualización de estos procesos en términos de descolonización. Ver, Amr G. E. Sabet, *Islam and the Political. Theory, Governance and Internacional Relations*. London: Pluto Press, 2008.



La colonialidad del saber (y del ser) es perversa, tanto de derecha como de izquierda. Nos hace creer y pensar que fuera de los pensadores Europeos y de las prensas periféricas que reproducen la magia para asegurar ganancias (y reproducir subjetividades dependientes) nada existe. El Caribe es uno de esos sitios geo-históricos marcados por la colonialidad, mientras que Europa está marcada por la modernidad pero, como ya vimos, modernidad/colonialidad hermanos siameses que no pueden despegarse, aunque siempre veamos la cara de uno. El Caribe fue y es uno de esos sitios en donde la des-colonialidad epistémica fue puesta sobre el tapete muchas y repetidas veces, y siempre oculta porque las editoriales y revistas de la periferia mantienen y reproducen los proyectos del centro. El Honorable Lloyd Algernon Best (Trinidad, 1934-2007) brillante columnista, ensayista, economista y profesor, lo ha dicho y repetido cientos de veces: “Independent Thought and Caribbean Freedom.”<sup>3</sup> Lamentablemente, este tipo de pensamiento fuerte quedó en segundas o terceras filas en relación con el resplandor del pensamiento débil y otras equivalencias. No se trata de negar la importancia del pensamiento débil, sino de reducirlo a sus justas proporciones, despojados del embeleso mediático.

Este es un contexto en el cual leer la introducción de Alejandro Oto y las contribuciones de Silvia Wynter y Lewis Gordon. Se entrelazan aquí los conceptos de *sociogénesis* con *desarrollo*, de opción descolonial y de teorías fuertes, de Hombre, Humanidad y racismo. Los dejo con Alejandro

---

<sup>3</sup> “Independent Thought and Caribbean Freedom. Essays in honor of Lloyd Best. Editado por Swelwyn Ryan. Trinidad and Tobago: The University of the West Indies, 2003. El artículo fue publicado a mediados de los 70.

## PREFACIO

De Oto, quien los introducirá en los avatares de este pensamiento. De Oto está in-corporado al pensamiento que introduce. Esto es, la introducción de De Oto no es la introducción de un levinasiano o post-modernista que describe el pensamiento filosófico caribeño, sino alguien que es parte del pensamiento que introduce. Su libro *Frantz Fanon: política y poética del sujeto postcolonial*, publicado por El Colegio de México (2003), obtuvo el premio Frantz Fanon otorgado por la Asociación Caribeña de Filosofía en el 2005.

## **INTRODUCCIÓN**

### *TEORÍAS FUERTES. FRANTZ FANON Y LA DESCOLONIZACIÓN COMO POLÍTICA*

*Alejandro De Oto*

#### **I**

Los textos que siguen a esta introducción están concebidos en una encrucijada compleja y son el resultado de un ejercicio crítico que ciertamente los ancla a lo que llamaremos otra geografía de la razón. Una geografía que en la crítica ampliada del proyecto de la racionalidad moderna auto-centrada y excluyente se encontró en el camino con una genealogía de textos, de testimonios culturales como preferiría llamarlos, que provienen de esos lugares del mundo siempre pensados por la razón moderna en relación con la carencia, con la falta, con la falla ontológica, con el estatuto de los condenados.

No sorprende así que el Caribe en tanto encrucijada de las más vastas experiencias históricas que alumbraron el mundo moderno sea el suelo cultural, intelectual y político desde donde emergen las voces tanto de Sylvia Winter como de Lewis Gordon. No es casual tampoco que las reflexiones como las que llevan adelante en sus textos/tes-

timonios se encuentren sustentada tanto en su naturaleza conceptual como en su dimensión espectral (por todo aquello que aún acecha en nuestro pensamiento político y en nuestra crítica cultural) por el pensamiento y las páginas tenaces de los libros de Fanon.

Quisiera entonces hablar de aquí en más de esa condición doble que propone la escritura fanoniana para retomar brevemente al final con los trabajos de Sylvia Winter y Lewis Gordon. En ese sentido este texto tiene la función de introducir una genealogía que encuentra en Fanon un momento clave y se continúa, entre otros itinerarios, en los proyectos críticos de Sylvia Wynter y Lewis Gordon. En conjunto representan una de las regiones más prósperas de lo que Walter y Mignolo y otros llaman el pensamiento descolonial.

## II

Frantz Fanon es un pensador crucial para entender las discusiones que tuvieron lugar en la mitad del siglo xx referidas a la desalineación, a la descolonización y a las políticas de emancipación en general. El impacto de sus trabajos fue de diverso orden en las prácticas sociales y culturales. Aquí discutimos algunos de los procesos clave del debate intelectual y político que Frantz Fanon inauguró en sus textos mayores, con el objeto de ver cómo su pensamiento constituye una suerte de espectro del cuerpo descolonial que continúa siendo una fuente de inusitada vigencia para la reflexión teórica y la práctica política.

Frantz Fanon es uno de esos nombres en los que la imaginación histórica y política reposa con comodidad. Autor

de numerosos escritos que abarcan un campo complejo y fértil de debates se mueve con soltura en las encrucijadas de la discusión política y cultural contemporánea. El mundo de su tiempo, como el nuestro, no fue un mundo fácil. Por el contrario, le tocó experimentar en primera persona tal vez dos de los procesos más importantes del siglo XX: la segunda guerra mundial y las independencias nacionales de las ex colonias británicas, francesas, etc., tanto en África como en Asia. En un caso sirvió como soldado en el ejército francés y en el otro fue un activo militante de la resistencia contra el colonialismo francés en Argelia. Del período que va desde su condición de estudiante (décadas del 40 y principios de los años 50), pasando por su rol de editor de *El Moudjahid*, hasta su temprana muerte a principio de los años sesenta, son sus escritos mayores. Se podría argumentar que una línea atraviesa el conjunto de su obra pero esto sería un acto presuntuoso frente a la diversidad de enfoques y problemas que la misma aborda. El hecho abrumador del colonialismo que impacta en las conciencias críticas de la época, es un vínculo temático pero no necesariamente conceptual. Tampoco lo es la desalienación como tal, un tema caro a la reflexión fanoniana. Por el contrario, mi hipótesis es que existió en el período una suerte de comunidad moral, tal como lo imaginaba Edward Said, que puso los temas de la colonización y de las independencias nacionales en el centro de la escena y que compartió incluso los tonos, ritmos y giros de una escritura destinada a poner en acto un *combate por la historia*.

Así, no es extraño que la escritura de Sartre en *Colonialismo y neocolonialismo. Situations V* resuene del mismo modo en que resuenan largos pasajes de *Los condenados*

*de la tierra* (1994) (En adelante: LCDLT). O que los escritos de Albert Memmi<sup>4</sup>, un poco más tardíos, tengan un núcleo estético y político singularmente parecido al de *Piel negra, máscaras blancas* (1974b) (En adelante: PNMB). Si bien los contactos entre Sartre y Fanon fueron intensos, esto de por sí no garantizaba una cierta unidad entre sus escrituras. Tampoco aseguraba el hecho de que existieran profundas diferencias en los modos de conceptuar los procesos de la lucha política. Es famoso el entredicho que Fanon sostiene con Sartre acerca de la dialéctica y el modo en que ésta explica los procesos de transformación histórica referidos a la descolonización. Para Fanon, la racialización de las relaciones sociales en la colonia no fue un tema menor y derivado de una lógica del funcionamiento histórico general sino una clave para comprender lo que podríamos llamar la relación social nuclear del colonialismo. El racismo, la conversión de las víctimas del racismo en figuras animalizadas, desprovistas de una humanidad completa, no es simplemente el efecto de un proceso de alienación que oculta las verdaderas relaciones sociales que subyacen sino que, por el contrario, expresa lo que podría denominarse la naturaleza del vínculo social mismo. El artículo de Sylvia Winter ilustra con especial énfasis inspirado en el proceso de la sociogenia fanoniana este tipo de lógicas sociales. La descolonización para Fanon representaba ciertamente la derrota de estas condiciones pero, en el proceso, también advertía que las formas políticas, estéticas y culturales que se articulaban de manera resistente al racismo lo hacían desde la dimensión

---

<sup>4</sup> Ver *The colonizer and the colonized* (1965), de Albert Memmi.

epidérmica, como la negritud<sup>5</sup> por ejemplo, eran mucho más que un momento de una dialéctica histórica destinada a marcar la superación de las condiciones racistas de la sociedad, eran por sobre todo, una herramienta políti-

---

<sup>5</sup> Para seguir con las tramas estético políticas del proyecto de la negritud ver: Senghor, Léopold Sédar. *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel* (1977). Hay una interesante entrevista que V. Y. Mudimbe le realiza a Mantia Diawara. Diawara afirma que las nociones esencialistas campeaban en la negritud. De esto se hizo eco *Présence Africaine*, que era de hecho una de las cajas de resonancia de tal discurso. En ese sentido, dice que con el fin de constatar los maniqueísmos de los discursos europeos sobre África, y los del iluminismo por cierto, la revista se embarcó en un relativismo extenso que, sin embargo, resultó paradójico a la luz de las categorías que utilizó, entre otras, la negritud. Para Diawara estas categorías encontraban un fundamento en la literatura existente desde la ilustración y en la retematización de Gobineau. Como resultado el modo de concebir por parte de la negritud los conceptos de identidad y raza fue “totalizante y etnocéntrico” (Mudimbe 1992: 386-387). Es muy importante también, en este breve resumen recordar a Aimé Césaire en *Cahier d'un retour au pays natal* (1956). Tal vez, de manera contraria a lo que señala Diawara, desde que el término *négritude* es enunciado por Césaire, se podría decir que su obra se vincula a un doble juego histórico: la historia como existencia de un pasado y la historia como acción. Así entonces, la construcción de un hogar frente a la experiencia de la diáspora ha devenido en empresa en los trabajos de este poeta. Dicha construcción significa que los textos de Césaire habitan una tensión permanente con conceptos de orden y estabilidad, en cierta forma común a la experiencia de los intelectuales caribeños del período, tal como lo fue Frantz Fanon. Hay un análisis muy interesante en James Clifford, en *Dilemas de la cultura*, acerca de lo que estaba en juego con las ideas de la negritud para intelectuales como Césaire, y Depestre principalmente. En particular es muy importante señalar que este último concebía a la *négritude* como el pasaje a la experiencia latinoamericana expresada, en gran parte, en la literatura. (Clifford 1995: 214-221). Otro texto, más difícil de encontrar en los anaqueles universitarios y de las librerías actuales que tiene un ensayo introductorio a la negritud como movimiento estético y político e incluso especula sobre lo que en el texto se llama la “postnegritud”, es: *Poesía de la negritud* (1972), de Publio L. Mondejar. El libro es una antología que reúne nombres centrales del movimiento y algunos de sus más tenaces críticos, como por ejemplo Wole Soyinka.

ca en construcción. Por el contrario, Sartre, en *Orfeo Negro* (Sartre 1976: 60)<sup>6</sup>, resaltaba esta condición peculiar de la negritud como movimiento histórico y social pero recordaba que ella era un momento de una dialéctica de la historia adaptada a la comprensión del mundo colonial, la cual señalaba que así como el colonialismo había puesto la afirmación de la sociedad racista en juego, la negritud se erigía como el factor emergente de las contradicciones de ese colonialismo y, por lo tanto, el tiempo a esperar era el de la sociedad post-racista. Fanon de hecho no se oponía a esta situación, la construcción de una sociedad no racista era uno de los objetivos centrales de la desalienación tal como él la imaginaba pero veía en el argumento de Sartre un debilitamiento de las formas, en más de un sentido frágiles políticamente hablando, de la resistencia. No importaba en esta instancia demasiado, entonces, el carácter de esa resistencia sino que ella no se convirtiera, por artificio de la explicación teórico política, en algo ya superado cuando aún no había siquiera conocido parte de su potencial. En esta discusión que fundamentalmente atravesó a *Orfeo negro* y al Capítulo V de PNMB<sup>7</sup>, Fanon puso en juego una de las dimensiones más interesantes de los modos de reflexión política. Aparecía en él lo que Lewis Gordon conceptualiza como un existencialismo fenomenológico, de lo concreto, de lo que *ve* (Gordon 1995: 10). Esto significa

---

<sup>6</sup> Pongo el nombre en español pero la edición que manejo está en inglés. Como el original fue publicado en francés, me pareció lógico hacer referencia al título en español, ya que, como se verá, una “traición más” no implica una herida profunda en sus significados.

<sup>7</sup> Ver mi libro, *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (2003). En especial el capítulo III: “Historias de la ambivalencia” y “Rutas sartreanas, estrategias fanonianas”.



que la escritura de Fanon, en particular PNMB, produce una suerte de reducción fenomenológica en la que juega un papel central la experiencia visual, la de aquél que en el día a día recorre con su mirada y cuerpo las tramas del mundo colonial pero desde el punto de partida de una experiencia directa y, al hacerlo, cada marca, cada señal, remiten a la experiencia global del colonialismo. La epidermis en este contexto es clave. No hay casualidad alguna en el título de su libro. La piel negra actúa como sensor de la experiencia histórica y social que se despliega en su presencia. Esa es la razón por la que Fanon describe a la alienación en este libro como algo que hace perder a los sujetos el vínculo con la supervivencia, entendiendo a ésta como la clave de toda política de emancipación.

No hay, sin embargo, una defensa cerrada de la negritud como proyecto cultural y político sino fundamentalmente una forma de pensar en términos políticos que previene la clausura, o en un registro menos rígido, la cesura, de un movimiento histórico y cultural que todavía no había agotado sus posibilidades de representar el espacio de una diferencia crítica del colonialismo. No obstante, no pasará mucho tiempo hasta que el mismo Fanon critique las construcciones políticas e identitarias fundadas en la negritud, o en ideas similares, para el continente africano (Fanon 1994: 195-196-197). Fanon hizo una dura advertencia acerca de las consecuencias de no contar con un proyecto político que construya la resistencia al colonialismo en una dimensión nacional. Allí abandonó sin más las dimensiones de una negritud que parecía no garantizar sino una representación de la política que queda por afuera de ella. El problema que Fanon veía en las formulaciones de la negritud era precisamente que se cerraba sobre ella el riesgo

de un esencialismo que de activar una crítica al colonialismo pasara a ser una especie de sucedáneo de los discursos raciales que precisamente campeaban en la sociedad colonial<sup>8</sup>. Discursos que, como sabemos, constituyen el núcleo a ser atacado en el colonialismo y en la sociedad poscolonial.

Antes de hacer otras consideraciones, quisiera seguir con las consecuencias que se abren a partir del entredicho con Sartre. Como vimos, la primera consecuencia del mismo es que ya no será posible imaginar una diferencia en el contexto de la escritura fanoniana entre la explicación histórica que fundamenta la lucha anticolonial con las dimensiones heterogéneas y contingentes que en esa lucha se articulan. Dicho de otro modo, el relato de Fanon, en clave hegeliana, de ascenso y acceso a una conciencia ampliada de las relaciones sociales en el colonialismo, las etapas por las que pasa el sujeto resistente de esa formación económico social en el proceso de descubrimiento de sí, desde la animalización, pasando por el reconocimiento en tanto dimensión ausente, en palabras de Fanon, de la sociedad colonial, hasta el sujeto emancipado que lucha por consolidar las libertades ganadas no significa, en conjunto, una comprensión de la política y de la acción sistematizada y coordinada con tal derrotero. Por el contrario, el grado de incertidumbre introducido por Fanon es tal que sus textos están siempre en el límite de una tensión

---

<sup>8</sup> Sin embargo, es interesante señalar la opinión de Benita Parry al respecto. Para ella los ecos de un nativismo están presentes en las teorías de la liberación de Fanon y de Césaire. Para Parry la negritud se instaló en el debate y las prácticas antes que los movimientos nacionalistas y después de las críticas y análisis marxistas en las luchas por la independencia India (Parry 1997: 92). Por ello, esta autora cree que la negritud en más de un sentido actuó como una estructura del sentir, tal como Raymond Williams pensó el concepto.

irresuelta entre lo que el relato de la liberación afirma y la historia, ya no de la liberación, sino aquella que se hace con y por los sujetos. Fanon conserva en la mayoría de sus páginas la impronta de una profunda ambivalencia, la cual no significa una debilidad política, o una fragilidad teórica, sino precisamente una posibilidad de comprensión más acabada de los procesos que experimenta. Así entonces, si nos detenemos en PNMB leemos una historia de la alienación, la cual, en el máximo de su esplendor no hace sino disolver la diferencia como práctica autónoma de los sujetos. Sobre el estatuto que el poder colonial otorga, el discurso en las colonias se despliega distribuyendo seres y capacidades en una escala fija de la que no se puede salir, y si se lo hace, el precio a pagar es la pérdida de una categoría colonial. La alienación en este contexto no es con respecto a un núcleo de identidad estable, claro en su formulación y definido en términos históricos que ha sido obturado por el colonialismo, como de alguna manera es el espíritu que rodea a los postulados de la negritud. No, por el contrario, la alienación es con respecto a una potencialidad en juego en los cuerpos de los colonizados, es con respecto a las tramas que fuerzan a esos cuerpos a representarse de un solo modo y no de otros. Es con respecto a la ausencia de la alternativa, ya sea en el terreno de la cultura como en el de la explicación histórica. En ese sentido la alienación del colonizado es menos con respecto al conocimiento de un proceso global que le es escamoteado por el poder colonial que con respecto a la potencia de su constitución como sujeto si se enfrenta a ese poder<sup>9</sup> desde donde podría constituir otro tipo de genealogías

---

<sup>9</sup> Ver mi artículo "Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Fanon" (De Oto 2006: 4).

culturales y políticas. Lewis Gordon dice con precisión que el pensamiento de Fanon es accional<sup>10</sup>. No caben dudas al respecto, no importa desde qué perspectiva se quiera ensayar una lectura de su obra. Sin embargo, la idea de Gordon es que esa dimensión accional de su pensamiento conforma y otorga sentido a la experiencia práctica que acontece. Al ocurrir esto la liberación o la historia que se despliega en términos de un sujeto que se emancipa está sometida tanto a la incertidumbre de su constitución como a la alienación que la asola. La experiencia resulta en un campo abierto en el que los sujetos encuentran sus modos de existencia, donde distribuyen las cargas de sentido y despliegan sus potencialidades.

### III

El sujeto colonial que Fanon imagina desde PNMB hasta su obra final, LCDLT, nunca está a la espera de la historia, no está a la espera del acontecimiento transformador ni de la resolución dialéctica de los procesos. Si bien se inscribe en un movimiento que podría caracterizarse como global desde el punto de vista de los recursos sociales, políticos e históricos que moviliza, la historia accional que involucra y construye los sujetos resistentes no es la de las grandes citas, las que marcan el destino de millones. La historia que lleva adelante este sujeto colonial en el mundo de las tensiones que lo conforman es, en muchos sentidos y a pesar del carácter revolucionario de la obra de Fanon, una historia íntima. Es la historia del sujeto que

---

<sup>10</sup> Ver de Lewis Gordon. "Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica". En este libro.

se reconoce en el mundo cuando se “ve” a sí mismo en las tramas que lo alienan y en el deseo político que lo articula como tal. La dimensión abierta por el deseo político que en la escritura de Fanon aparece como la continuidad del deseo a secas, del deseo de ser otro, de estar en el lugar el otro (¿de desear el deseo del otro?) no es otra que la de la configuración de un campo de batalla donde se puedan recortar con claridad las razones de la resistencia y el colonialismo como sistema. El deseo en la obra de Fanon tiene un recorrido que se inicia en el interior del discurso colonial, o de la sociedad colonial para usar términos más cercanos a su escritura, y se desarrolla en el corazón de los procesos de la resistencia. En PNMB el deseo está en dirección de aquello que aliena. El deseo siempre se articula como falta: desde los personajes de la novela de Mayotte Capécia, *Je suis martiniquaise*, Niní, por ejemplo, atrapada por el deseo del hombre blanco, pasando por las ambivalencias del joven Jean Veneuse, estudiante antillano en Francia que experimenta la cultura francesa como cuerpo deseado que lo rechaza, hasta la profunda modificación incluso de la estructura afectiva de los negros en las colonias al convertirse en objeto de una demanda que los excede y los ubica como cuerpos carentes.

Se desea lo que una línea civilizatoria ha afirmado hasta la náusea que es el derrotero histórico. Sin embargo ese deseo no pudo pasar a otra instancia porque siempre recuerda el carácter recortado de la experiencia subalterna de los negros en las Antillas. Lo que define toda la situación colonial en la explicación de Fanon, especialmente en PNMB es, precisamente, una suerte de economía del deseo. Mientras no se pueda plantear una pregunta que lo reoriente, el carácter que asume y despliega es precisamen-

te el de reproducir las (sin) razones de la diferencia<sup>11</sup>. La famosa afirmación fanoniana, “para el Negro, no hay más que un destino: Y es Blanco” (Fanon 1974b: 16), no juega un papel de final de utopía sino un profundo sarcasmo sobre las formas en que el deseo colonial se disemina. Las posibilidades de ser de manera independiente del proceso del colonialismo no existen en la medida que no se reconozcan las tramas profundas que el mismo ha generado en, para usar una imagen fanoniana, la piel de los colonizados. Al mismo tiempo, la frase es advertencia frente a la futilidad que puede representar para la acción política el buscar pasados imposibles, no en el sentido de inscribir una ucronía sino en el sentido de conformar un nuevo confinamiento. En esa frase se expresa, a mi juicio, la brecha abierta por el pensamiento de Fanon en el interior del deseo colonial. Esa frase lo reorienta en tanto pone al descubierto no la opresión como tal sino el problema de la constitución de un lugar de enunciación diferente para los colonizados, sólo eso, y nada menos que eso. La alienación en este contexto es una forma de impedir la pregunta política por la constitución histórica de los sujetos. Ella no aliena con respecto a un núcleo trascendente de historias pasadas o con respecto a una relación social que se oculta, sino con respecto a la subjetividad subalterna, o, mejor dicho, con respecto a la posibilidad de que una subjetividad subalterna se acuñe en las condiciones complejas de la dominación o de la hegemonía.

---

<sup>11</sup> Homi Bhabha refiere a este procedimiento del discurso colonial en la figura del estereotipo, el cual es lo suficientemente ambivalente para asegurar “su repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes (Bhabha 1994: 66).

En esta dirección la rearticulación del deseo colonial es una de las claves del proyecto político fanoniano. El deseo colonial que se inscribe en PNMB como el deseo de ser como el blanco, tanto en sus hábitos como en su lenguaje, debe, poco a poco sobrepasar la instancia de la asimilación. Se puede leer en PNMB que

[h]ablar [es][...] soportar el peso de una civilización. Un hombre que posee el lenguaje posee por contraparte el mundo explicado por ese lenguaje. Todo pueblo colonizado (con un complejo de inferioridad) [...] se sitúa *vis-a-vis* del lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana (Fanon 1974b: 34).

Este párrafo, que ilustra acabadamente el proceso de interiorización que despliega el colonialismo y la organización del deseo colonial, da lugar, poco a poco, en la escritura de Fanon a la emergencia de un deseo que se inscribe por afuera de la posición subordinada con respecto al mundo del colonizador. En LCDLT ese deseo ya se inscribe como evidencia de que no hay retorno en la dialéctica que se produce en el mundo colonial cuando éste es puesto en tensión por el deseo de los colonizados. Comienza a ser un deseo de posesión, desde el lugar del colono, hasta su mujer, dirá Fanon en una nota que le ha valido las más diversas lecturas de género:

La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Sueños de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. El colonizado es un envidioso. El colono no lo ignora cuando, sorprendiendo su mirada a la deriva, comprueba amargamente, pero siempre alerta: “Quieren ocupar nuestro lugar”. Es verdad, no hay un colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en instalarse en el lugar del colono (Fanon 1994: 34)

Y, luego, pasa a ser el deseo político abierto de la emancipación que se articula en las más variadas formas de acción política y cultural, lo que lleva incluso a que la misma lengua colonial se reinscriba como una práctica liberada. No hay reaseguros en este movimiento sino un derrotero en contra del miedo que organiza las prácticas coloniales. En *Dialéctica de la liberación*, Fanon destacará que la difusión de las proclamas independentistas en francés, despoja a esta lengua de los contenidos de opresión que la caracterizaron durante el colonialismo (Fanon 1974a: 65).

El derrotero es complejo, tortuoso y no exento de escollos. Si la estructura del deseo colonial se asienta en el hecho del parecido, de la similitud, de la copia llevada al paroxismo del habla y de las costumbres, pero también en el hecho de generar una población subordinada disponible para esa copia, el deseo en el proceso de la emancipación se desliza ya no a la imitación del otro, a sentirse parte del mismo complejo de actitudes y referencias, para pensar en clave de las categorías de Edward Said, sino a desplazar al otro. En ese punto se trata del deseo por la forma que articula el poder, o podríamos decir por el poder mismo, despojado de los cuerpos que lo habían dotado de pertenencia y sentido. Ya no importa el blanco o el colono y las representaciones que de ellos se hagan los colonizados. Ya no importa la procedencia del prestigio y el privilegio que representan para el colonizado las figuras emblemáticas de lo civilizatorio. Ahora, lo que importa es la sustitución de unos cuerpos por otros. No se trata del parecido con el mundo blanco, de la mimesis como la analiza Homi Bhabha pensando de ella que es un recurso del discurso colonial



para convertirse en su doble<sup>12</sup>. Se trata de una representación que ha separado la cultura, las prácticas culturales coloniales, de los cuerpos donde se hace evidente el hecho en bruto de la dominación, donde no acontece ritual y política alguna. Fanon narra con destreza novelística estos pasajes en LCDLT cuando produce la imagen de la tensión muscular del colonizado, que cada vez es más compleja, más incierta, en tanto puede estar destinada esa tensión al cuerpo de su igual. Leamos unos párrafos:

Esa agresividad sedimentada en sus músculos, va a manifestarla el colonizado primero contra los suyos. Es el periodo en que los negros se pelean entre sí y los policías, los jueces de instrucción no saben qué hacer frente a la sorprendente criminalidad norafricana. Más adelante veremos lo que debe pensarse de este fenómeno. Frente a la situación colonial, el colonizado se encuentra en un estado de tensión permanente. El mundo del colono es un mundo hostil, que rechaza, pero al mismo tiempo es un mundo que suscita envidia.

[...]

Pero, en lo más profundo de sí mismo, el colonizado no reconoce ninguna instancia. Está dominado pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad. Espera pacientemente que el colono descuide su vigilancia para echarse encima. En sus músculos, el colonizado siempre está en actitud expectativa. No puede decirse que esté inquieto, que esté aterrorizado. En realidad, siempre está presto a abandonar su papel de presa y asumir el de cazador. El colonizado es un perseguido que sueña permanentemente con transformarse en perseguidor (Fanon 1994: 46-47).

<sup>12</sup> Ver el capítulo de *The Location of Culture*, titulado "Of mimicry and man. The ambivalente of colonial discourse" (Bhabha 1994: 85-92).

Lo he señalado en otras oportunidades pero es importante volver a remarcarlo tal vez de manera ampliada. Hay en los momentos en que se produce una crítica general al colonialismo un clima de sin sentido recubriendo la escena social y cultural. Recordemos sólo el personaje central de *L'Étranger*<sup>13</sup> (1982) de Albert Camus, Meursault, quién vive en un clima, el de Argelia colonial, donde todo parece conspirar contra el sentido, donde todo parece flotar en un aire pesado y ridículo alrededor de las existencias individuales. Recordemos por ejemplo, la novela de Achebe, *No Longer at Ease* (1961/c1961) en la que la transición a la independencia no es sino la descripción de un ambiente teñido por el desinterés de los británicos por su antigua colonia y por los procedimientos ritualizados pero desprovistos de significación para los empleados nigerianos de la burocracia colonial que está en el pasaje a ser la burocracia de estado post independencia.

En estas instancias lo que está en juego es menos un proyecto que el lugar del otro, el reemplazo de unos cuerpos por otros. No obstante, ese reemplazo que en un momento de la subjetividad escindida del colonizado se figura como el camino a una emancipación del poder colonial por parte de Fanon, si no media la articulación del impulso con la política de liberación puede derivar, en una situación poscolonial, a una sustitución de cuerpos pero no a nuevos sujetos históricos. La crítica de Fanon de las burguesías nacionales en formación en las ex colonias responde a esto. Lo que Fanon ve en ellas es que la sustitución que han producido no ataca las formas de reproducción social existentes, por lo tanto sólo ha ocurrido un cambio

---

<sup>13</sup> Camus, Albert. *L'Étranger*. Paris: Éditions Gallimard, 1990.

de cuerpos. Ellas no harán, en la lógica de Fanon, sino una sociedad en la que se resguardarán los privilegios alcanzados en el período colonial (Fanon 1994: 136-188). En un sentido muy preciso esta es la razón por la que los movimientos de liberación nacional del período se concibieron en términos de una práctica revolucionaria que ponía al espacio nacional, creado en las tramas de la resistencia al colonialismo, como el lugar privilegiado para asistir a la emergencia de un sujeto emancipado, en palabras de Fanon, de un “hombre nuevo”.

#### IV

La estrategia de Fanon es narrar entonces esta disposición de ocupar el lugar del otro en términos de un deseo político en ciernes. Digamos que la huella se ha producido y por lo tanto se abre la posibilidad de pensarla como diferencia con respecto al cuerpo que la ha dejado y, a partir de esa diferencia, como inicio de una identidad política resistente. Veamos esto en detalle. En el relato fanoniano, el mundo colonial es un mundo escindido, partido, excluyente. El deseo en él se orienta entonces al parecido, a la imitación, se origina en la ausencia que constituye el relato del cuerpo colonizado y se dirige al cuerpo del colonizador como si fuera una entidad plena, completa, no escindida. Pero ese deseo en un punto muta y separa el cuerpo del colonizador de sus posesiones. Al hacerlo establece una diferencia sustancial. Ya no vincula los privilegios referidos al colonizador que un discurso repite de manera frenética para asegurar su credibilidad y sentido, como lo vimos con Bhabha, sino que deja de lado los cuerpos coloniales y sólo ve el sistema de privilegios. Ve, fundamentalmente,

el poder. En esa instancia aunque no hay una intervención crítica consciente por parte del colonizado se ha abierto una brecha que ya no puede ser cerrada. Fanon insiste con la imagen del miedo del colono frente a los colonizados señalando que el colono teme que su lugar le sea arrebatado. En términos fanonianos el miedo del colono no hace sino introducir la posibilidad histórica de su derrota pero también del reconocimiento, en los términos de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo que, sin embargo, Fanon postula inexistente en el mundo colonial. En el tránsito del parecido al arrebato del lugar se produce una huella en el discurso colonial que es significativa. Ella se convierte en la advertencia de que ya no hay un mundo naturalizado de relaciones sociales en la que los cuerpos de los individuos encajan y se subjetivizan. La huella vuelve evidente la existencia de algo que de otro modo no hubiera estado presente. Digamos que trae a la vida la naturaleza histórica del discurso colonial y subvierte el orden de los seres en su organización. La huella no es la marca dejada por un cuerpo ausente sino, ante todo, un acontecimiento en el interior del discurso colonial que puede producir su discontinuidad en tanto aparece como diferencia y como espacio abierto. Fanon entiende que la huella abierta por el deseo colonial es, entre otras cosas, un acto político que puede, poco a poco, inscribir una figura diferente y posible para el sujeto colonial porque ella representa el acto fundante de la subjetividad subalterna, a saber, la posibilidad de ser otros en la historia del colonialismo. Un ser otros que no requiere de la autenticación histórica<sup>14</sup>, aunque ese sea

---

<sup>14</sup> De una manera clara la posición de Fanon corroe la idea de la autenticidad cultural, vista desde una perspectiva de conservación de legados o de rehabilitación de pasados ocluidos. El colonizado que se levanta contra el régimen

uno de los resultados de la misma, sino de una concepción accional de la política y de la cultura. Lo que transforma la experiencia colonial en una experiencia emancipatoria para Fanon es precisamente el poder retomar el manejo del presente. Son varias las páginas dedicadas a este problema, pero en especial se hace evidente en las posiciones cercanas al existencialismo sartreano en los párrafos finales de PNMB, en algunos pasajes de *Dialéctica de la liberación* y en las páginas finales de LCDLT. En cuanto al primer libro citado hay una definición categórica cuando dice “la densidad de la historia no determina ninguno de mis actos” (Fanon 1974b: 203). En esta frase, que podría ser leída en contraste con a la afirmación trágico-sarcástica de que hay un solo destino para el negro y es devenir blanco se resume gran parte de la posición fanoniana sobre la historicidad, la alienación y las formas en que se constituye una subjetividad resistente en el corazón del proceso colonial. La no determinación no es por la falta de visión teórico política con respecto a las estructuras de la sociedad colonial sino porque ha planteado un derrotero para el deseo del sujeto que choca directamente con cualquier posible confinamiento. No por un acto de voluntad excesivo, como en cierta forma lo han visto algunos de sus críticos al pensar que el final de PNMB es concesivo con un existencialismo insustancial<sup>15</sup>, sino por el hecho concreto que lo único que permanece abierto,

---

colonial en su relato es, entre otras cosas, un ser ilegítimo, y desde esa ilegitimidad de origen construye su futuro histórico, político y social.

<sup>15</sup> Ver Sekyi-Otu, en *Fanon's Dialectic of Experience* (1996) se queja casi amargamente de esta especie de concesión de Fanon al existencialismo sartreano hacia el final de PNMB. El cree que Fanon atenúa los efectos de la negritud y se enrola en una especie de canto a la libertad del sujeto.

en ciernes podríamos decir, en el proyecto fanoniano es el presente. El presente convoca en su texto desde la dimensión accional que todo su trabajo reúne y alude. El deseo del colonizado que atraviesa cada uno de los momentos que brevemente he caracterizado aquí se despliega en una dimensión del tiempo y en una percepción de la temporalidad que es definitivamente contingente y accional. Digamos que cada uno de estos términos son parte inescindible del otro. Desde esa perspectiva lo que la escritura de Fanon pone en juego es una especie de surgimiento inevitable y permanente de una subjetividad resistente desde el momento en que se ha podido establecer, en la forma de la huella, una diferencia con el discurso colonial y con el colonialismo como sistema. ¿Cómo manejar el presente? ¿Cuáles son las estrategias para el empoderamiento que se distribuyen y producen en el proceso social de la emancipación? Preguntas fácilmente formuladas pero respuestas complejas. El presente para Fanon es el tiempo de la supervivencia. Allí radica todo su potencial teórico, político e histórico. No lo es el pasado ni el futuro. Es el presente donde se juegan las cartas más fuertes ligadas a un sujeto en proceso de emancipación. El colonizado, en tanto figura de la subjetividad colonial, experimenta problemas estructurales pero es en la contingencia donde su poder se revela. Debe quedar claro que no se trata de un presentismo lo que se pone en discusión, en el sentido de una actualización del pasado en el presente, sino una concepción de la historicidad en la cual una forma de la subjetivización en el espacio subalterno se despliega. Si se reconoce una naturaleza histórica a los trabajos de Fanon es menos por su carácter disciplinario, un carácter improbable por otra parte, por contener una reflexión profesional acerca

de la temporalidad en términos historiográficos, y mucho más porque los implicados en sus relatos, sea la figura relativamente homogénea del negro antillano o la figura por momentos sobre-integrada del colonizado, ocurren y producen lo que podríamos llamar una condición histórica de existencia. Tal condición se sostiene en las afirmaciones explícitas de Fanon, como la que refiere en PNMB al hablar que la arquitectura de su trabajo se asienta en lo temporal (Fanon 1974b: 18) y en la forma en que expone el proceso de lo que aquí denominamos el deseo colonial.

De otro modo se podría decir que la historicidad de Fanon se construye en las tramas de su relato y no en la correlación de marcas fácticas, tal como la historiografía profesional lo ha hecho. El punto importante de esa historicidad acuñada en la experiencia del presente es que ella se vuelve posible en el momento en que se recorta del mundo colonial no tanto como diferencia absoluta sino como huella. Es una historicidad que se mueve de a poco, en pasos cortos y que carga con las razones que la hicieron surgir. La metáfora de la huella continúa siendo la clave para interpretar este proceso. Es una huella en la textura del mundo colonial, pero como tal se diferencia de él porque en el momento de su producción ocurren dos creaciones simultáneas: por un lado el mundo colonial como un mundo escindido, dividido en su más profundas estructuras y, por otro, el acto insurgente, que implica hacer la pregunta por ese mundo colonial en términos de la alienación. Estas dos dimensiones vuelven en la escritura de Fanon visibles la posibilidad de imaginar el espacio de la subalternidad como uno que adquiere experiencia histórica y que produce historicidad en términos de los sujetos que lo

habitan. En suma, se pasa de la alienación colonial (y aún poscolonial en términos cronológicos) a la historicidad subalterna como forma del deseo político positivo, como crítica, que podríamos llamar descolonial. Este camino es sutil en la obra de Fanon. Una cosa significa dejarse llevar por la retórica poderosa que genera mundos posibles allí donde de otro modo no los habría, una función inextricable, por otra parte, del deseo político cuando se despliega, a saber, la invención de un lenguaje de las posibilidades y de las certidumbres, pero otra cosa es el ritmo de baja intensidad que atraviesa la obra de Fanon en lo que respecta a la desalienación como única instancia de supervivencia y la tragedia asociada a este proceso, es decir, la de cierta imposibilidad de que tal cosa ocurra absolutamente. El registro de la lucha de baja intensidad contra la alienación tiene distintas cualidades entre las que se destacan la ambivalencia y la incertidumbre. Ambivalencia como condición clave para asegurar que el proyecto social, cultural y el esquema corporal asociado de la emancipación no se derrumbe y caiga en la misma lógica que atrapó al colonialismo, en un régimen discursivo y de representaciones que momifica las relaciones sociales. Incertidumbre desde el punto de vista de mantener el futuro abierto a la creación de las fuerzas sociales y culturales liberadas. La cultura nacional que no es nacionalismo representa acabadamente esta especie de nuevo mundo fanoniano. Ella se percibe no sólo como la clave de la articulación política poscolonial y como reaseguro de las libertades ganadas, como en el caso de Argelia (Fanon 1974: 147), sino como el espacio donde la liberación, entendida como relación social se multiplica y diversifica. Liberar, en el esquema fanoniano es mucho más que derrotar al colonialismo en



sus formas más brutales y explícitas. Liberar es mantener el horizonte de expectativas abierto a la invención histórica y a la vez constituir la relación social fundamental en un espacio político caracterizado por la apertura. En una época como la nuestra donde el registro de la experiencia de la cultura nacional y de la nación reaparece con fuerza pero con distintos matices y orientaciones vale la pena entender qué ocurría con ciertas claves interpretativas en los aparentemente lejanos años de las luchas anticoloniales. La dimensión fanoniana de la nación ofrece un inesperado campo de reflexión. Para Fanon la cultura nacional era el lugar de la afirmación identitaria de un sujeto en expansión. Ese sujeto, por lógica de su propia producción histórica es una impugnación tanto del colonizador como del colonizado. Fanon dirá en *Dialéctica de la liberación*:

Y es que al mismo tiempo que el hombre colonizado se pone en tensión y rechaza la opresión, se produce en él un cambio radical que hace imposible y escandaloso cualquier intento de mantener el régimen colonial.

Es verdad que la independencia realiza las condiciones espirituales y materiales para la transformación del hombre. Pero también el cambio interior y la renovación de las estructuras sociales y familiares, imponen con el rigor de una ley el surgimiento de la nación y el florecimiento de su soberanía (Fanon 1974a: 147).

Sin embargo, el punto importante de este relato, además de la emergencia de subjetividades complejas en contraposición a las restricciones del mundo colonial es el hecho, en más de un sentido original, de que esas subjetividades políticas enlazadas con la emancipación ocurren en el espacio privilegiado de la cultura nacional. Así, la cultura nacional se representa como el espacio libre de regu-

laciones de ocurrencia de la historia y de la historicidad. No hay demasiadas novedades quizá en esto, sólo tal vez la incorrecta valoración hecha sobre los discursos de la liberación en relación con la lucha anticolonial. En cierto sentido, la prisa por definir el paso siguiente en el proyecto emancipador de Fanon, en particular por parte de sus lectores más destacados en las décadas del sesenta y setenta quienes están realmente a la espera del proyecto socialista en ciernes a la hora de la lucha anticolonial<sup>16</sup> y las prisas por encontrar un Fanon disponible para pensar el problema de la descolonización cultural en relación con grupos subalternos en la cultura norteamericana contemporánea, ha dejado de lado el hecho incontrovertible de que las energías transformadoras desatadas por la reflexión fanoniana privilegian el espacio de la cultura nacional antes que cualquier otro a la hora de imaginar la forma y el medio en que la descolonización se llevará a cabo. Ese espacio se recorta claramente del mundo colonial y adquiere una dimensión no necesariamente territorial sino cultural. Este punto es central primero para entender que las lógicas que ordenaban las discusiones intelectuales de mediados del siglo pasado vinculadas a la resistencia frente al colonialismo ponían en juego una noción de cultura fuertemente arraigada en la historicidad. Para decirlo de otro modo, la cultura sólo era concebida en la misma esfera que la existencia subjetiva, si no era la misma cosa. Y dicha existencia subjetiva, con la historicidad que presupone tanto en términos del pasado como en términos de la diferencia, tal como lo expresamos con la

---

<sup>16</sup> Ver mi libro *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (2003). En especial los capítulos 1 y 2.

noción de la huella, sólo era posible si además de encontrar un lugar para los cuerpos subalternos en la historia también se hallaba un lugar para el complejo de relaciones conformado por esos mismos cuerpos subalternos cuando iniciaran el proceso de su emancipación. Si la racialización de la cultura producida por el régimen colonial a los ojos de Fanon representaba la estructura íntima de la relación social en la colonia, los cuerpos subjetivados, ambivalentes y en más de un sentido inciertos producidos por el deseo colonial deberían encontrar una intimidad de otra naturaleza, poscolonial la llamaríamos hoy, y en más de un sentido descolonial. La intimidad del vínculo social en este imaginario fanoniano es el de la nación, específicamente el de la cultura nacional pero no se trata de una definición cultural del espacio nacional sino de la cultura nacional como historicidad en acto. Esta es la diferencia central con versiones similares, ya sea con perspectivas similares o con aquellas que explican a la nación desde cierto primordialismo.

## V

Para terminar me gustaría dejar señalado otro problema adicional referido a la contingencia histórica. Hay un vínculo estrecho entre el proyecto de Fanon de desorganizar el mundo colonial y lo que podríamos llamar la desorganización de la episteme colonial. Este punto es central si se intenta avanzar con el pensamiento de Fanon al terreno de los fundamentos epistemológicos que articulan los modos de explicación y las perspectivas del proceso colonial y de las resistencias al mismo. Fanon, en las páginas iniciales de LCDLT, en el Capítulo I, titulado “La violencia”, ve que la

única forma de poner en marcha el proceso de la descolonización es por medio de la desorganización completa del mundo colonial (Fanon 1994: 30). Ello implica, entre otras cosas, lo que podría ser caracterizado como el surgimiento de una conciencia resistente y decidida en el colonizado frente al régimen colonial.

En LCDLT se puede leer:

La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de desorden absoluto. Pero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento histórico que le da forma y contenido (Fanon 1994: 31)

Sin embargo, en una instancia diferente, pero no menos compleja, esta desorganización del mundo colonial tiene un correlato en la dimensión epistémica ¿Qué significa en el terreno epistemológico, en el cual la comprensión de las posiciones del sujeto y su constitución se explican, tal desorganización? Significa un movimiento radical contra el vínculo que mantiene atados unos cuerpos con unas categorías. Si algo de trágico está en juego en el proceso completo de la crítica al colonialismo es que, como diría Said y el propio Homi Bhabha criticando a éste, el ser colonial se distribuye en el cuerpo del colonizado. Esta distribución que afecta la propia organización de ese cuerpo, en tanto lo empuja al extremo de no reconocerlo como propio, el cuerpo alienado de Fanon en PNMB, tiene un correlato profundo, por lo general silencioso, de baja intensidad también pero en una clave diferente, que lo organiza en

su monstruosidad. Si ya aprendimos después de Michel Foucault que el vínculo entre poder y saber es productivo, aquí es cuando de manera más evidente esta relación se despliega. Sacudir al cuerpo colonial no es llamarlo a la rebelión, no es pedir su reconocimiento, ni postular el yugo que lo constituye. Es disolverlo. Porque el modo en que ese cuerpo es conocido y el modo en que conoce son las dos caras de un mismo acto. El de una epistemología que no hace sino multiplicar las operaciones que lo perpetúa en la subalternidad. La actitud y la propuesta descolonizadora que el texto fanoniano pone en juego es precisamente la de una desorganización radical de la sociedad que sólo puede adquirir una comprensión completa y compleja en la medida que disuelva, desorganice es la palabra correcta, la epistemología que la reproduce. Tal vez, en un acto arriesgado deberíamos decir, el abandono de la epistemología. En ese contexto, la dimensión contingente de la historicidad fanoniana no es un mero dato ocasional de la misma. La contingencia pone en estado de descolonización el vínculo saber y poder que trazan los discursos coloniales y que conforma sus cuerpos. De aquí el enorme valor que el texto de Sylvia Wynter pone en circulación al proponernos pensar los modos de constitución social en juego en las sociedades coloniales, e incluso más allá de ellas, referidos a la internalización de la situación de condenados (*damnés*) claramente representada en una epistemología que naturaliza la explicación histórica y social.

En los tiempos actuales en lo que estamos inmersos en la discusión sobre lo descolonial, dando un paso así hacia un horizonte que se parece pero al mismo tiempo se diferencia de la crítica poscolonial, en tanto es un paso en dirección a establecer una relación crítica, desorganizado-

ra diría Fanon, con las epistemologías que en más de un sentido han permanecido inalteradas más allá del cambio objetivo que han experimentado “los condenados de la tierra”, el pensamiento de Fanon renueva la perspectiva y se renueva recordando que el mayor problema con la teorías críticas no es la pérdida del anclaje temporal y espacial en las que emergieron sino que ellas no sean objeto de re-igniciones, como le gustaba señalar a Edward Said a propósito del pensamiento de Fanon y de Adorno (Said 1999: 214). Si las tramas complejas y por momentos desconcertantes de las subjetividades contemporáneas nos sugieren derivas variadas y muchas veces auto-contradictorias, el pensamiento de Fanon, en tanto lectura perspicaz de esas subjetividades, tiene mucho para ofrecer todavía. Lo tiene, como alguna de nuestras notas lo sugieren implícitamente, para pensar el mundo contemporáneo embarcado en una situación en la que las subjetividades subalternas florecen por doquier y donde la amenaza de una radical desaparición de las mismas está a la orden del día. Lo tiene porque, como se puede leer en el ensayo de Lewis Gordon en este libro, las ideas de Fanon sobre el colonialismo se proyectan con inusitada luz sobre el mundo poscolonial y sobre los discursos que hablan en nombre de los condenados. Lo tienen porque el pensamiento fanoniano, tanto en el texto de Wynter como en el de Gordon, es la clave que conecta las experiencias críticas de dos momentos culturales y epocales de nuestra contemporaneidad: aquellos años de las luchas anticoloniales con estos años nuestros, años de procesos críticos y tenaces contra las formas renovadas de colonialismo, que en una escala vasta asolan la experiencia de millones en el presente.

La invitación entonces es variada y ciertamente estimulante. La propuesta es atravesar junto con Sylvia Wynter, en una profunda reflexión que me gustaría calificar de política-epistemológica los complejos procesos que dieron lugar a la sociogenia del colonialismo y de la subalternidad y sus posibles momentos críticos y derivar junto con Lewis Gordon en lo que podría bien llamarse una teoría descolonial del desarrollo por los caminos de la fenomenología fanoniana y de las posibilidades de la crítica cultural. Todo ello, precisamente, porque al mismo tiempo que el presente puede ser un tiempo de acechanzas, donde la “herida colonial”, como diría Walter Mignolo, está a la vista, es un tiempo donde nuevas genealogías de lo que somos están en marcha. Nuestras bibliotecas se nutren de otros textos y con claridad se percibe que tal vez, como nunca antes, es posible ser de otro modo que la modernidad.

## Bibliografía

- Achebe, Chinua. *No longer at ease*. Nueva York: I. Obolensky, 1961/c1960.
- Cesaire, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Segunda ed.. Paris: Presence Africaine, 1956.
- Bhabha, Homi. «The Other Question. Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism”. En Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Londres-Nueva York: Routledge, 1994. 66-84.
- Camus, Albert. *El extranjero*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Clifford, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- De Oto, Alejandro. “Apuntes sobre Historia y Cuerpos Coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Frantz Fanon”. En el Dossier: *Post continental Philosophy, Worlds and Knowledges Otherwise*, Volumen I, Dossier 3 (2006). (<http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/content.php>) Center for Global Studies and Humanities -Duke University.
- . “Geografías de las razones”. *Caribbean Studies*, 2005, Vol. 33, Número 2, 239-249.
- . “Huellas del sujeto: historicidad y liberación en Frantz Fanon”. En prensa en Páginas de Filosofía. Universidad Nacional del Comahue, Argentina.
- . *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México, 2003.
- Diawara, Manthia. “Analysts”. En mudimbe, V. Y. (ed.). *The Subreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*. Chicago-Londres: Chicago University Press, 1992. 382-403.
- Depestre, René: «Buenos días y un adiós a la negritud». *Cuadernos Casa de las Américas*, 1987, Nro. 29.



- Fanon, Frantz. *Dialéctica de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones Pirata, 1974a. Traducción de L'An V de la révolution algérienne. París: Francois Maspero, 1959.
- . *Los condenados de la tierra*. Traducción Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- . *Piel negra, máscaras blancas*. Traducción de G. Charquero y Anita Larrea. Buenos Aires: Schapire Editor, 1974b.
- Gordon, Lewis. "Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica". En este libro.
- . *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York-Londres: Routledge, 1995.
- Memmi, Albert. *The colonizer and the colonized*. Estados Unidos: The Orion Press, Inc, 1965.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y opción descolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Mondejar, Publio L (comp.) *Poesía de la negritud*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1972.
- Parry, Benita. "Resistance Theory/Theorizing Resistance, or Two Cheers for Nativism". En Mongia, Padmini (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory*. Londres-Nueva York-Sydney-Auckland: Arnold, 1997. 84-109.
- Said, Edward. "Travelling Theory Reconsidered". En Gibson, Nigel C. (ed.). *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*. Nueva York: Humanities Books, 1999. 197-214.
- Sartre, Jean Paul. *Black Orpheus*. París: Présence Africaine, 1976.
- Sekyi-otu, Ato. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge (Mass). Londres: Harvard University Press, 1996.
- Senghor, Léopold Sédar. *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*. París: Seuil, 1977.



**DESPUÉS DEL HOMBRE,  
SU ÚLTIMA PALABRA:  
SOBRE EL POSMODERNISMO,  
LES DAMNÉS Y EL PRINCIPIO SOCIOGÉNICO**

*Sylvia Wynter*

Este término *post* si es que tiene algún sentido,  
significa negocio, como siempre, sólo que mucho más que nunca.  
Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetics*, 1990.

Esta idea de una agnóstica del lenguaje no debiera hacernos perder  
atención del segundo principio, el cual se presenta como su comple-  
mento y gobierna nuestro análisis: el de que el vínculo social observa-  
ble está compuesto de juegos del lenguaje.  
Jean Francois Lyotard, *The Postmodern Condition:  
a Report on Knowledge*, 1984.

En el mundo viviente, el orden es verdaderamente inseparable de las  
formas en las cuales los sistemas vivientes crean sentido, de tal modo  
que podamos decir que poseen un mundo. Asociamos tal actividad  
con los animales dotados de sistemas nerviosos y consideramos tales  
acciones como actos cognitivos. El orden y el conocimiento están  
entremezclados: esto es evidente.  
Francisco Varela, *Living Ways os Sense-making*, 1981.

Para eso es todo lo que sirven los países subdesarrollados, sirven para  
satisfacer nuestros motivos instintivos, para matar animales salvajes,  
pescar y calentarse bajo el sol.  
Edmundo Desnoes, *Memorias del subdesarrollo*, 1962.

Un vecindario negro es un área de "alto riesgo" porque es negro y a  
causa de la cantidad de gente atrapada ahí...Un área de alto riesgo es  
cara porque...quienes la usufructúan -los vendedores y arrendadores  
y los abogados, por ejemplo- debe sacar sus ganancias con una velo-  
cidad despiadada ya que el territorio ocupado por negros o pobres no  
blancos, rápidamente se transforma en una especie de devastación.  
Esto significa que los habitantes del ghetto no tienen absolutamente

## DESPUÉS DEL HOMBRE, SU ÚLTIMA PALABRA: SOBRE EL POSMODERNISMO

ninguna forma de imponer su voluntad sobre la ciudad y aún menos sobre el Estado. Nadie se siente tentado a escuchar las necesidades de una población cautiva.

Baldwin, *The evidence of Things Not Seen*, 1985.

Car nous aurons choisi jour/ le jour des sales negres/ des sales hindous.../des sales juifs.../”Et nous voiei debout/Tous les damnés de la Têrre”/ (*Pues habremos de escoger nuestro día/El día de los sucios negros.../de los sucios hindúes.../de los sucios judíos.../Y aquí estamos los condenados de la tierra*).

Jacques Roumain.

Uno debiera de preguntar más bien, específicamente quién es “malo” en el sentido de la moralidad del resentimiento. La respuesta...es: precisamente el “buen hombre” de la otra moralidad, precisamente el noble, el poderoso, el gobernante, pero teñidos de otro color, interpretados de otra manera, vistos de otra forma por el ojo maligno del resentimiento.

F. Nietzsche, *The genealogy of Morals*, Trad. al inglés, 1966.

Reaccionando contra la tendencia constitucionalista de finales del siglo diecinueve, Freud insistió en que el factor individual fuera considerado a través del psicoanálisis. El sustituyó la teoría filogenética por la perspectiva ontogenética. Ya se ha visto que la alienación del negro no es una cuestión individual. Al lado de la filogenia y de la ontogenia está la sociogenia.

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1974 (1967 edición en inglés citada en este texto).

Este artículo introduce la hipótesis del funcionamiento de una “ley” transculturalmente aplicable<sup>17</sup>, a saber, la del “principio sociogénico” como “definición descriptiva”<sup>18</sup> o

<sup>17</sup> He introducido el concepto de una “ley” transcultural aplicable al nivel de la vida humana así como también a la vida orgánica, sobre la base de los discernimientos seminales de Frantz Fanon, es decir, su concepto de *sociogenia*. De Gregory Bateson adoptó su concepto de “punto de vista sistémico” y de Francisco Varela el concepto de autonomía que define todos los sistemas vivientes.

<sup>18</sup> Ver Gregory Bateson y “el punto de vista sistémico” que introduce en su ensayo “Propósito consciente vs. Naturaleza”, etc. El afirma que, al nivel del sistema social, la “definición descriptiva” del

código/criterio de la aptitud inclusiva sobre cuya base cada sistema humano y su “modo de conocimiento de orden entremezclado” (“*Order-entangled mode of knowledge*”) instituye su modo del sujeto (de la sociogenia) así como su modo de ultrasociabilidad<sup>19</sup>; y como un principio que sólo puede ser representado en tanto código o criterio de valor por la categoría empírica narrativamente prescrita/proscrita de los *damnés* (condenados). El artículo propone, asimismo, que esta hipótesis puede permitirnos responder a una cuestión esencial que fue propuesta por Piaget<sup>20</sup> en primer lugar y más tarde replanteada por Frederic Jameson (en una entrevista publicada en el mismo número de *Nuevo Texto Crítico* donde se publicó originalmente el presente artículo)<sup>21</sup>. Esta cuestión tiene que ver con los procesos reales por los cuales se efectúa la transición de una episteme foucaultiana a otra.

Esta hipótesis con respecto al funcionamiento de una “ley” transcultural [la cual nos induce a proponer que la transición entre las epistemes es al mismo tiempo una transición entre modos humanos de ultrasociabilidad, por una parte como sistemas vivientes<sup>22</sup>, y por otra de sus modos

---

humano funciona como el “rector” sobre el cual el sistema se autoorganiza a sí mismo.

<sup>19</sup> El término es usado por Donald Campbell en el curso de su argumento seminal de que las culturas humanas son los mecanismos que inducen los modos de altruismo que son agregados de los órdenes psíquicos de la ultrasociabilidad específica a las formas humanas de vida.

<sup>20</sup> Citado por Hayden White en su ensayo “Foucault Decoded” (1974). Su cita de Piaget la toma del texto de éste último: *Structuralism* (1970).

<sup>21</sup> Se trata del número de la revista *Nuevo Texto Crítico* en que el presente trabajo de Wynter fue publicado. Ver datos iniciales del libro.

<sup>22</sup> El concepto de órdenes humanos vistos no antropomórficamente como

del sujeto (de la sociogenia) correlacionados y discursivamente; instituidos], nos permite asimismo, en respuesta a “La última palabra” del posmodernismo sobre el fin de las “grandes narrativas de emancipación”, según palabras de Lyotard, y por ende, de la posibilidad de que obtengamos conocimiento científico de nuestra “pragmática social”<sup>23</sup>, avanzar en otra más de éstas “grandes narrativas de emancipación.

No obstante, como una “narrativa” que por ser proyectada desde la perspectiva de los condenados, y en el interés de su emancipación como una categoría sistémica (desde el “hombre sin linaje” o el “esclavo” del orden congolés tradicional hasta los “esclavos bárbaros de la polis griega, hasta los “sales” de hoy, *vgr.*, las “áreas subdesarrolladas” de Desnoes, los “ghettos de desempleados de alto riesgo de Baldwin, las favelas, los tugurios, las barriadas, (las “villas miseria” de Marley), debe ahora ser una narrativa autónomamente concebida antes que, como las anteriores, sistémicamente, y por lo tanto no heterónomamente determinada.

---

sistemas vivientes que funcionan análogamente a todos los otros sistemas, ha sido propuesto por H. Maturana y Francisco Varela (1987; 1980) y por Varela en trabajos individuales (1979; 1981).

<sup>23</sup> Lyotard usa el término para hacer una distinción binaria entre la “pragmática científica” de las ciencias naturales, es decir, su habilidad para hacer argumentos puramente denotativos, y la aparente inhabilidad para producirlos acerca de nuestras realidades sociales, por ejemplo, de nuestra “pragmática social”. Es a este postulado al que me he referido como la “última palabra” del Hombre. Es decir, como el último artificio por el que nuestra “pragmática social” presente busca asegurar su replicación estable tal como un sistema viviente específico.

Esta nueva narrativa, que el artículo propone más adelante, sólo puede ser efectuada por la puesta en juego, como Jameson nos insta a hacer, de una “más vasta noción de la historia” y, paradójicamente, por la re conceptualización de la historia en términos distintos a los del propio Jameson, dentro del contexto de una visión también re conceptualizada de lo “humano”, fuera de los parámetros de la que ahora nos ofrece nuestro modelo presente de ser/comportarse/conocer, *vgr.*, la de la “figura del Hombre” y su Palabra de Foucault.

Mientras que la primera parte introduce los argumentos principales en apoyo de la hipótesis central del artículo, la segunda parte (que será publicada en un número posterior de *Nuevo texto Crítico*) hace uso de una nueva “praxis descifradora” (basada en la presuposición de que lo que los textos significan es inseparable de lo que hacen), a fin de mostrar el papel central del discurso (teórico e imaginativo) en la realización de los procesos de la transición, tal como éstos han sido efectuados desde los orígenes del sistema mundial moderno en el siglo dieciséis y su “única historia” hasta hoy día. Utilizando un ensayo seminal de Richard Waswo, “The History that Literature makes” (1988) esta parte se enfocará en varios episodios de *El Nuevo Mundo Descubierto por Cristóbal Colón* de Lope de Vega (y con referencias asimismo a otra obra contemporánea suya, *The Tempest* de Shakespeare), así como en varios episodios de *Memorias del Subdesarrollo* (1962) / *Inconsolable Memories* (1967) de Edmundo Desnoes (con referencias también a la versión fílmica de Alea y Desnoes), para revelar tanto los “juegos del lenguaje” y los mecanismos del “ojo maligno” de tipo nietzscheano, por

medio de los cuales el “buen hombre” de un principio sociogénico anterior o “modelo de ser/comportarse” (y por lo tanto de una “forma de vida” anterior), y de un modo de ultrasociabilidad y de sus “vínculos sociales” lyotardianos, es sustituido por otro modelo. Sin embargo, mientras que hasta ahora tales procesos han sido realizados sin la participación consciente de sus agentes humanos, se mostrará como Desnoes, a causa de que se encuentra él mismo como el narrador de *Invisible Man* (1972) de Ralph Ellison, desamparado entre dos variantes del modelo de ser de comportarse Hombre, y estar ontológicamente condenado en ambos, propone al final de la novela – “ir más allá de las palabras”-, es decir, de la posibilidad de la emancipación humana desde los hasta ahora circuitos cerrados simbólicos de la cultura, por medio de los que un modelo humano de ser y de comportarse es reemplazado por otro -pero no conscientemente por parte de los participantes de cada cultura.

## PARTE I

### **Reconceptualizando los procesos de transición/historia.**

#### **El Argumento**

La mayor proposición aquí no es, como afirman posmodernistas como Derrida, Lyotard y Richard Rorty, que hayamos llegado al fin de todos los modos del “idealismo trascendental”, de sus “metafísicas de la presencia” o al fin, en suma, de las “grandes narrativas” que los originaron (Lyotard 1984). Por el contrario, hemos llegado al fin



de una época específica de la Historia humana. Esta época fue instalada en el siglo dieciséis por Europa occidental, como resultado de su invención del primer modo des-supernaturalizado de comportarse y por lo tanto, de ser “Hombre”<sup>24</sup>, en la secuela de la revolución sociocultural del humanismo, del surgimiento concomitante del estado moderno y de la nueva ética política que legitimó la primera expansión global de la nueva “forma de vida”, de la cual el orden estatal fue su expresión.

Marcel Griaule señaló en 1948 que a pesar de todos los cambios en los modos de producción que han tenido lugar en la sociedades occidentales desde los tiempos medievales, el sistema fundador de creencias de la judeo-cristiandad ha permanecido todavía como el “último punto referencial” de los sistemas sociales occidentales<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Foucault señala la emergencia de nuestro modelo presente de ser, *Hombre*, en Europa en el siglo dieciséis y traza los procesos discursivos por los cuales la segunda variante, instituida sobre la analogía de *un organismo puramente natural* los discursos disciplinarios de nuestro orden de conocimiento presente que iban a instituirlo como tal, fue habilitada para desplazar el de la episteme clásica precedente y su parcialmente secular y religiosa manifestación descriptiva de lo humano. El último modelo, como la primera forma, había sido fundado sobre la premisa de que las jerarquías de su orden social habían sido tan divinamente ordenadas como la Cadena del Ser del orden natural, que a su vez se suponía estaba basado en una escala ascendente de las especies orgánicas, cada una de las cuales había sido instituida, como especie, por mandato divino. Una vez que el fundamento de esta analogía y el sistema del discurso “verdadero” basado en él se había derrumbado en la secuela del nuevo discurso de la biología evolutiva dentro del contexto de nuestra episteme presente, la forma original del “Hombre” fue reemplazada por nuestra forma liberal-humanista.

<sup>25</sup> La idea de Marcel Griaule es citada por Luc de Heusch, en el contexto del argumento de éste último de que lo social nunca puede ser analíticamente desasociado de lo simbólico (como es hecho, no obstante, dentro de la lógi-

Esto se debe al hecho de que fue precisamente por su “secularización” de la narrativa judeo-cristiana del origen<sup>26</sup> que el occidente efectuó su desprendimiento trascendental de los modos humanos de ser/comportarse de su tradicional anclaje en el “espacio de la otredad”<sup>27</sup> del reino de

---

ca de nuestra episteme presente). El argumento actual de Griaule es central a nuestra tesis y, por lo tanto, a nuestro desciframiento de las dos obras de Shakespeare y de Lope de Vega, así como de la novela de Desnoes en la parte II (publicada en otro número de *Nuevo texto Crítico*). Como él escribía: “¿Quién se atrevería a negar que la Cristiandad ha establecido, desde su formación y a través de los siglos, el último punto de referencia de nuestro propio sistema social más allá de los varios modos de producción que han marcado su desarrollo?” (Luc de Heusch 1984).

<sup>26</sup> Glyn Isaacs, el paleontólogo, señala que todas las culturas humanas se cuentan a sí mismas una narrativa de origen que parece entonces funcionar como la base instituyente de su orden. Ver su ensayo “Aspects of Human Evolution” (1983).

<sup>27</sup> Wlad Godzich acuña el término “*espacio de la otredad*” para definir los mecanismos transculturales por medio de los cuales todos los órdenes humanos son capaces de *absolutizar* y *estabilizar* los comportamientos colectivos que *les crean*. La propuesta de este artículo es que la categoría de los *condenados* es esencial al mantenimiento recíproco del ser del “espacio de la Otredad” de cada orden. Como Godzich escribía, “para que una sociedad se conozca a sí misma debe saber donde yace su legitimidad”, y “además debe de tener una sensación de que su orden no es ni anárquico ni carente de sentido sino que debe ser la realización de un orden verdadero”. Incluso aunque “su inteligibilidad” pueda ser un reto a nuestros medios cognitivos limitados, debe poseerla en principio. “Si se satisfacen todas estas condiciones”, añade, “...el orden y el cambio son posibles ambos y la sociedad se asegura la continuidad. Pero para que eso ocurra, los principios fundacionales no pueden ser fundados en la sociedad misma sino que deben estar localizados en un espacio de otredad que asegure que permanezcan más allá del alcance del deseo y la tentación humanas. Este espacio de otredad o bien es absoluto o mediado por las instituciones del estado. En otras palabras, la sociedad lleva una pesada carga de deuda a este espacio de otredad; debe su significado, su organización, su capacidad de actuar sobre sí misma, y de este modo, su habilidad para manejar el orden y el cambio. Esta es la deuda fundacional del significado que penetra todas las instituciones, incluyendo las disciplinas académicas” (1987).

lo supenatural; y vendría a anhelarlos en cambio, en las figuras incorporadas de aquellos Otros Humanos (Pandian 1985) o anti-tipos de su modo de ser “Hombre”, (primeramente en su variante de Naturaleza Racional, posteriormente en su forma de Sujeto Autónomo), a los que hemos dado el nombre de los “condenados”. Las narrativas instituyentes de estas variantes des-supernaturalizadas del “Hombre” (así como de las sub/versiones<sup>28</sup> posteriores del “Proletario” (marxismo-leninismo) y de la Mujer (feminismo), serían generadas transformativamente a partir de la narrativa emancipatoria original de la redención espiritual cristiana sobre cuya base reguladora de la conducta el orden feudal del mundo latino-cristiano había sido instituido.

Con el movimiento fuera de sus espacios proscritos de estos Otros Humanos, primero de los “nativos” externos por medio de las luchas anti coloniales extendidas (que culminarían en la derrota argelina de los franceses y en la derrota vietnamita de los Estados Unidos, así como también en la expulsión angoleña y mozambiqueña de los portugueses)<sup>29</sup>, y en segundo lugar, del movimiento de los “nativos” internos, que en su forma extrema tiene como

---

<sup>28</sup> He tomado prestada la palabra sub/versión del retruécano de Lemuel Johnson, quien la usa en un penetrante ensayo, “Abeng: Recalling The Body In (to) Question” (1990), para revelar el funcionamiento dual del discurso feminista tanto como subversivo del, y al mismo tiempo una sub/versión del, actual discurso hegemónico del *“Hombre”*.

<sup>29</sup> Los portugueses fueron la primera nación europea en establecer colonias en África, por ejemplo, Angola y Mozambique, y los últimos en ser expulsados. El discurso de legitimación sobre cuya base estas colonias habían sido legitimadas, por lo tanto, la “conversación del Oeste” de Rorty cuyos conceptos filosóficos habían servido para legitimar la expansión global del occidente, fue entonces cuestionado por estos eventos.

punta de lanza al movimiento de los derechos civiles de los negros americanos segregados del sur, fuera de sus sitios “sales” (sucios), y con los movimientos sociopolíticos ligados a las demandas de estudios negros y de otros estudios “nativos” o no blancos, secundados por la demanda de estudios feministas, fue claro que habíamos llegado al fin no sólo del “último punto de referencia” de las variantes secularizadas de la narrativa emancipatoria judeo-cristiana, sino que habíamos llegado al fin de una época específica de la historia humana. La hipótesis es que, debido a que las “formas de vida” humanas que conforman el tercer e híbrido bios/logos, genético/semántico nivel de existencia, (más que como organismos puramente naturales que son, en la “Palabra del Hombre”, representado como ser), no pueden crearse como tales “formas de vida” fuera del fundamento de significados unitarios específico de una cultura instituida narrativamente, el reto que arroja el movimiento de los condenados en conjunto fuera de los status internalizados y pre-determinados para ellos por las “categorías prescriptivas” específicas a nuestra presente y puramente secularizada variante de la gran narrativa judeo-cristiana, implica una ruptura que va más allá de la premisa de Frederic Jameson de la transición de una fase del “capitalismo” a otra. Es esta ruptura la que el discurso posmodernista (que como Eagleton lo ve es dualmente conservador y radical) (Eagleton 1980) busca mediar y salvar, para “salvar las apariencias”, por decirlo así, como la “última Palabra” generada en el fundamento unitario de significados, sobre cuya base narrativa el modelo de comportarse/ser “Hombre” fue primero instalado por la *intelligentsia* laica de Europa occidental, al final de su Edad Media.

Si la fijación de narrativas a las formas de vida humanas puede ser vista como el origen de los modos específicos del “idealismo trascendental” y de la “metafísica de la presencia” las cuales luego funcionan como los criterios del óptimo ser/comportarse (y, por lo tanto, como la analogía humana del código de aptitud inclusiva de la vida orgánica, o del principio sociogénico del título de este artículo), sobre cuya “definición descriptiva” (Bateson 1961) cada sistema humano cibernéticamente se ordena a sí mismo como una “unidad autopoietica” cuya intencionalidad de reproducción estable debe necesariamente trascender la de sus sujetos individuales<sup>30</sup>, en tal caso, cualquier reto a estos criterios, y a sus “manifestaciones descriptivas”, desafía necesariamente la dinámica del sistema o la “forma de vida” misma. De suerte que si, como más adelante propondremos, la categoría socio-empírica de los condenados, como la categoría liminar<sup>31</sup> cuya negación incorporada y su retro aprovechamiento negativo por sí solas hacen una “definición descriptiva” específica representable como un “criterio de valor” “bueno” en términos nietzscheanos<sup>32</sup>, y si, en el caso de nuestro sistema global

---

<sup>30</sup> Esta observación fue hecha por Maturana, H. y Varela, Francisco en el libro *The Biological Roots* (1987) y por Varela en su *Principles of Biological Autonomy* (1979), así como también, por implicación, en su artículo “Living Ways of sense-making” (1981).

<sup>31</sup> Asmaron Legesse desarrolla el concepto antropológico de lo *Liminar* como la categoría que incorpora el status no-humano en los términos en que la *humanidad* es definida por cada orden.

<sup>32</sup> En efecto, el “criterio-valor” del “buen hombre” de Nietzsche como la encarnación, en el nivel humano de las “formas de vida”, de lo que los biólogos definen como el “código de aptitud inclusiva”, en el nivel de la vida orgánica; el código, por lo tanto, o el principio sociogénico, el cual es regulatorio de los conductas específicamente humanas; y de cuya representación *performativa*

puramente des-supernaturalizado, este criterio, principio sociogénico o “código de aptitud inclusiva” ha sido trascendentalmente incorporado en una realidad empírica y en una red sistémica de relaciones diferenciales<sup>33</sup>, todas transformativamente generadas desde el “código rector” (Grassi 1981) de nuestros presentes redimidos/damnés (del hombre/sucio, del judío/sucio, del “nativo”, de la sucia antítesis “negra”), en tal caso, el reto hecho a la “objetividad” ostensiblemente a-cultural de nuestra realidad social global presente por el movimiento de los *sales damnés* fuera de sus “espacios” dualmente metafísicos y empíricos, nos ha traído hacia el fin no de una época en términos meramente económicos, sino en términos de todo un sistema humano.

Si por varias décadas pareció como si los *damnés* pudieran escapar de sus destinos con el mero fin del colonialismo político, y en el caso “interno” de los Estados Unidos con el fin de la dominación socio-política de un grupo de la población (los blancos) sobre todos los demás (los no blancos), ambos grupos como tales, se encontrarían ellos mismos atrapados en el puño de un sistema económico de dominación, en cuyo contexto habrían meramente intercambiado, como Latinoamérica y Haití lo habían hecho antes, el tér-

---

la categoría de los *condenados* (como la Falta de criterio) ha sido, hasta ahora, una función indispensable.

<sup>33</sup> Esta red sistémica de las relaciones diferenciales se relacionan entre sí como un *sistema signifiante comprensivo (overall signifying system)* identificado por Levi-Strauss en su ensayo seminal sobre *Totemismo* (1969) como *sistemas totémicos*. La propuesta aquí es el de sistema signifiante, y los mensajes que transmite, correlacionado con los recientemente descubiertos sistemas señalizadores del cerebro para asegurar la orientación y replicación estable de los comportamientos colectivos por medio de los cuales cada orden humano es replicado establemente.

mino condenatorio de *sales* por los de “subdesarrollados” de Desnoes o los de áreas de alto riesgo de Baldwin<sup>34</sup>. Por un tiempo, el éxito inicial de la revolución cubana de 1959, la cual había comenzado a desafiar y transformar el status “subdesarrollado” de satélite prescrito para ella por la narrativa humanista liberal y su “Palabra del Hombre”, pareció prometer que el escape de su nuevo status condenatorio podría lograrse por la variante cubana de la nacionalización marxista-leninista de los “medios de producción” y su partido de Estado, a través, en efecto, de una solución “economicista” más que sistémica.

En 1989, en su prefacio a la traducción inglesa de la colección de ensayos de Fernández Retamar, Frederic Jameson podía aún ver la revolución cubana como un alternativa utópica que había tenido éxito, según argüía él y los ensayos de Retamar afirmaban, en proveer un “sistema de socialismo” que, a causa de ser “diferente, vivo, saludable y no muy lejano de nosotros, y aún más por ser lingüística y socialmente accesible”, había llegado a alarmar a los intelectuales dominantes con las posibilidades de la realización de la utopía<sup>35</sup>. Empero, conforme se colapsaban una tras otra las sociedades comunistas de Europa del

<sup>34</sup> Véase su desarrollo de este concepto “gulag” de los ghettos del interior de las ciudades en los Estados Unidos, como si fueran literalmente un campo de “concentración” interno y cautivo dentro del cual los habitantes son encerrados por un desempleo producido sistemáticamente; con crimen, basado en la venta de las drogas como el único empleo alternativo. El ensayo de Baldwin, en su último trabajo antes de su fallecimiento, *The Evidence of Things not Seen* (1985), revela que su status internalizado es paralelo al del orden medieval del *leproso*, así como también al del codificado en las figuras del Mad/Calibán/Dulcanquellin, como los Otros “internalizados” del orden monárquico.

<sup>35</sup> Véase su “Prefacio a Calibán”, traducido por Will Corral, en *Nuevo Texto Crítico* (1990).

Este en los tumultuosos años de 1989 y 1990 junto con la “cultura narrativa” marxista-leninista en la cual, como Cuba misma, se habían basado, se puso de manifiesto que la postura “puramente comunista” de escape del status condenado de satelitismo “subdesarrollado” había conducido sólo a la dictadura de la *nomenklatura* de partido y a la asfixia intelectual y emocional generada por la Palabra del Hombre (proletario), sobre cuya base ideocrática había sido instituida el burocratismo de la “nueva clase” de C.L.R. James.

De manera paradójica, sin embargo, mientras que el disturbio en Europa del Este continúa, mientras que estas sociedades se encuentran buscando el camino de regreso a la democracia liberal, y a lo que inevitablemente serán sus estados “subdesarrollados” satélites en relación con las áreas altamente “desarrolladas” de Europa Occidental, el cierre de la alternativa utópica de la solución “economicista” del marxismo-leninismo, no sólo para Europa Oriental y eventualmente también para Cuba y el resto de las áreas del tercer y cuarto mundos ahora atrapados en el cuño “metafísico-epistemológico” del mecanismo de la Deuda<sup>36</sup>, es el Evento<sup>37</sup> que claramente nos ha traído al

---

<sup>36</sup> El mecanismo de la Deuda, en tanto que representado como un mecanismo puramente empírico en nuestro discurso económico positivista, puede también ser visto funcionando, desde la perspectiva de los *condenados*, como la expresión de la “fábula metafísica”, en cuyos términos narrativamente instituidos, las sociedades que son estigmatizadas como Otros y “subdesarrolladas” (porque no han dominado la *Escasez Natural*), deben necesariamente transferir algunos de sus recursos a la *desarrollada* como una función del mantenerse dentro del ser del “modelo metafísico-epistemológico del ser/comportarse, del hombre” y de la representación estable de su código rector.

<sup>37</sup> Al final de su *The Order of Things* (1973a), Foucault vislumbra una nueva época en ciernes, en la que algún *Evento* causará que el fundamento de nuestra episteme se desmorone. Este *Evento*, suponemos ha sido el movimiento de



final sin salida, al reconocimiento de lo que el discurso del posmodernismo busca tanto revelar como evitar. Ya que en efecto, es el fin de todos los procesos instituyentes, (hasta ahora no-conscientemente para sus sujetos humanos, y por ende heterogéneamente ordenados) de las “grandes narrativas” que por todos lados fundan nuestros “modos definitivos de vida”<sup>38</sup>, y por añadidura, de sus modos correlacionados de subjetividad (de los “yoes”) y de ultrasociabilidad (los “nosotros”). Instituyendo asimismo, sus modos de “unidad autopoiética” sistémica cuya intencionalidad autónoma de replicación estable, una vez puesta en su lugar, requiere de los modos heterónomos de intencionalidad, y por lo tanto, de los modos girardianos del deseo mimético, de la aversión mimética de Fanon, así como de los modos prescriptivos de los “sentimientos regulatorios”<sup>39</sup> de Darwin y Gniselin por parte de sus sujetos individuales.

---

los *nativos* y *negros* fuera de sus lugares sistémicos, junto con el de las mujeres de la *clase media* siguiendo su secuela.

<sup>38</sup> Engels señaló, después de la muerte de Marx, que aunque ellos habían colocado el énfasis en el modo de producción (para combatir el pensamiento idealista), siempre habían visto a éste en términos de un “modo de vida”. El punto central de este artículo es mostrar que lo que es primariamente *producido* por nuestros comportamientos colectivos es un “modo de vida”; de suerte que la contribución esencial de las clases trabajadoras al modo de la producción material es sólo una parte de sus contribuciones fundantes generales a la “generación” colectiva mundial de un modo de “vida”, y por lo tanto, del modelo de ser/comportarse incorporado en el grupo dominante sistémico/global, la burguesía.

<sup>39</sup> Véase de Ghiselin, *The Economy of Nature and the Evolution of Sex* (1974: 218-219), donde discute el razonamiento de Darwin sobre el hecho de que el odio de la reina abeja por sus hijas, que la induce a matarlas por ser rivales potenciales, era un “sentimiento regulatorio” que funcionó más allá del instinto subjetivo de la reina abeja, por el bien de la replicación estable de la colmena-como-un-sistema. El argumento de Frantz Fanon era también para señalar

La oposición heteronomía/autonomía es adaptada del intento de Cornelius Castoriadis por refutar las implicaciones, hasta donde concierne a la cultura contemporánea de Europa Occidental, de la hipótesis del “tercer mundo” de Fernando Varela<sup>40</sup>. Es decir, ya que todos los organismos

---

que el sentimiento reflejo de auto-aversión sentido por su paciente negro no era ni *natural* ni un asunto individual, sino por el contrario, uno *sistémico* y sociogénico, por ejemplo, un sentimiento con respecto al cual los pacientes habían sido socializados como una condición de su sociabilización como sujetos. En este contexto, el razonamiento igualmente seminal de René Girard sobre la naturaleza *mimética* de los modos humanos del deseo, puede ser extendido para aplicarse al modo mimético de la aversión, el de como los sujetos humanos son socializados para imitar un modelo del deseo incorporado en los grupos dominantes de su orden y un modelo de aversión incorporado en la categoría de los *condenados*. Esto entonces permite la inducción sistemática de los *tipos de sentimientos* (y por lo tanto, los *patrones* de las emociones) por parte de todos los sujetos, que cada orden humano necesita para su replicación estable. En este contexto, la perspectiva de los *condenados* claramente respalda los argumentos introducidos por C. Levi-Strauss (1973) con respecto a la naturaleza “culturalmente codificada” y convencional de los sentimientos humanos de las emociones, como contra el contra-argumento introducido por Renato Rosaldo en su libro *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (1989).

<sup>40</sup> Maturana y Varela proporcionan una convincente narración de la forma en que durante el levantamiento general de los años sesenta que experimentaron en Chile, fueron capaces de hacer una ruptura *con* el punto de vista ortodoxo y popular (*mainstream*) de la biología, la cual había presumido que los organismos “conocían” su medio-ambiente en respuesta a señales emitidas desde este ambiente; por el contrario, cada organismo *específica* como ese medio-ambiente y las señales que emite *pueden ser conocidas, como una función* de la habilitación de la replicación estable del organismo como un sistema autopoietico en su medio. Véase la introducción a su *Autopoiesis y cognición* (1980). La analogía para nosotros es que la institución del principio sociogénico de cada modo humano del sujeto y, por ende, de su modo de ultrasociabilidad (un principio codificado en la relación antitética entre el grupo dominante como una incorporación del código de la “vida” simbólica y la categoría de los *condenados*, como su Falta, de la “muerte” simbólica), funcionan como el ‘patrón interno’ que *específica* cómo la realidad social de cada orden puede ser conocido normativamente por los sujetos de cada orden colectivo; como el “patrón normativo” o “paradigma del valor y de la autoridad” (Pocock

vivientes están definidos por la autonomía de sus auto-poiesis auto-reguladoras, esta autonomía sistémica necesariamente toma precedentes, incluso en el caso de sistemas humanos “con lenguaje” (“*linguaging*”), sobre sus componentes instituyentes (por ejemplo, sobre sus sujetos individuales); prescribiendo, de tal modo, los parámetros de cómo estos sujetos conocerán el dominio social del cual son las “unidades co-ontogénicas” (Maturana 1987: 193).

Castoriadis se opuso, en primer lugar, al uso de Varela de la palabra “autonomía” para referirse tanto a los sistemas socio-históricos como a los biológicos, y que propone, por ende, que la auto-regulación autónoma de todos los sistemas vivientes depende, como sobre una condición a priori, de su cierre estructural, eso es, “organizacional, informacional y cognitivo” (“*The imaginary Creation...*” 1981). Tal uso aplicado a los “sistemas socio-históricos”, argüía Castoriadis, implicaría que el “funcionamiento del “yo” viviente y su correspondencia con los varios “ellos” o “cosas” exteriores, estaría gobernado por reglas, principios, leyes, y significados que están dispuestos por el ser viviente, pero una vez dispuestos lo están para siempre”.

Tal aserción implicaría además “lo que exactamente... llamaríamos ... heteronomía en el dominio humano social e histórico: el estado en que las leyes, los principios, las normas, los valores y los significados están dados de una

---

1971), de acuerdo a cuyas reglas pre-analíticas los discursos disciplinarios de nuestra episteme presente y su “Palabra del Hombre” son rigurosamente elaborados. Véase en este respecto, la introducción de J.G.A. Pocock a su *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History* (1971). Nótese que Maturana, Varela y Fanon trabajan desde la perspectiva liminar de la intelectualidad del Tercer Mundo.

vez y para siempre y donde la sociedad o el individuo, cual sea el caso, no tiene ninguna acción sobre ellos (Castoriadis 1981: 159).

Castoriadis propuso que mientras que tal heteronomía del pensamiento y de la acción puede ser vista en acto en las sociedades “primitivas”, religiosas y totalitarias -por ejemplo, en las “sociedades” en las cuales las “reglas, principios, leyes, significados, etc., están dispuestos de una vez y para siempre y su carácter no cuestionado e incuestionable se encuentra institucionalmente garantizado por la representación instituida de una fuente, fundamento y garantía extra social de la ley, el significado, etc”. (Castoriadis 1981: 160) tal no es el caso con “nuestro punto de vista”. Ya que mientras que en las otras tres<sup>41</sup>, la más completa “autonomía” posible (del sistema) requiere al mismo tiempo el “cierre de significado e interpretación” más completo posible (de parte de los sujetos humanos), éste no es el caso con “nuestro punto de vista” (el “punto de vista”, por lo tanto, de nuestra episteme presente y de su modelo humanista y liberal de ser/comportarse “Hombre”). Ya que este “punto de vista”, que Castoriadis discutía, pertenece a la tradición de la ruptura “que primero tomó lugar en la antigua Grecia y de nuevo en Europa occidental al final de la Edad Media”. Y en ambas rupturas “la autonomía en su sentido propio es revelada por primera vez; la autonomía no como cierre sino como apertura”.

Con estas sociedades, Castoriadis señalaba luego, la “autonomía” adquirió totalmente un nuevo significado:

---

<sup>41</sup> Tipos de sociedades (Nota del traductor).

La autonomía adquiere aquí el significado de una auto institución de la sociedad la cual es, de ahora en adelante, más o menos explícita: hacemos las leyes, lo sabemos, luego somos responsables por nuestras leyes y tenemos que preguntarnos a nosotros mismos cada vez, “¿Por qué esta ley y no otra?” Y esto, por supuesto, conlleva la aparición de un nuevo tipo de ser histórico en el nivel individual, esto es, de un individuo autónomo, quien puede preguntarse a sí mismo y también decirlo en voz alta: “¿Es esta ley justa?” (Castoriadis 1981: 160)

A causa de esto, estas sociedades pueden ser percibidas como representando:

Una nueva forma de ser socio-histórica-y, en verdad, de ser tout court: por primera vez en la historia de la Humanidad, de la vida y hasta donde sabemos, del Universo, tenemos aquí un ser que cuestiona su propia ley de existencia, su propio orden de existencia... (Castoriadis 1981: 160)

Por lo tanto, actuaron como sociedades que

“rompieron el cierre de la sociedad instituida prevaleciente hasta entonces y crearon un espacio donde las actividades del pensamiento y de la política condujeron a poner una y otra vez en duda no sólo las formas dadas de la institución y de la representación social del mundo, sino el posible fundamento de tales formas” (Castoriadis 1981: 160).

Contraria a la crítica “pragmática” de Richard Rorty, en su ensayo “Solidarity or Objectivity” (1984), de la “tradición objetivista” heredada de la filosofía griega, la “narrativa simbólica soterrada” de Castoriadis del “sujeto autónomo” y de la “autonomía de la tradición cultural del Occidente frente a la heteronomía de todos sus Otros”, prescribe lo que él mismo pasa por alto, que hubo un único asunto, como Maurice Godelier ha mostrado, una sola institución y representación

social que no pudo ser seriamente cuestionada<sup>42</sup> ni por el cuestionamiento teórico de la filosofía griega ni por la política de su democracia. Éste fue el problema de la “justedad” del fundamento mismo sobre el que la forma política de la democracia griega y las categorías conceptuales de su filosofía fueron solamente generables<sup>43</sup>. Tal “fundamento” fue el de la institución del esclavismo mientras que la cuestión de la “justedad” que no pudo ser seriamente formulada fue la de la “justicia” de la condenación sistémica de los no griegos (por ejemplo, los “bárbaros”), a su rol en la asignación de castas que proveían la fuerza de trabajo sobre cuya base dualmente material y sobre el status contra signifiicante de condenados, todos los griegos varones pudieron ser instituidos como ciudadanos “libres” e “iguales” de la polis; asimismo, el principio sociogénico o código de la aptitud inclusiva que igualó el ser óptimo con el status libre y no-dependiente según era encarnado por el ciudadano griego, varón y propietario de esclavos, (como la definición descriptiva por la cual el sistema de la polis griega se autoordenó a sí misma), fue representado dinámicamente y establemente replicado.

En este contexto, mientras que la visión retrospectiva de Castoriadis de la democracia y la filosofía griegas, cuando es vista dualmente a través de la perspectiva tanto del ciudadano griego de la polis, como desde dentro de la premisa

---

<sup>42</sup> Véase los capítulos “Politics as a Relation of Production” y “States and Classes” en el libro de Maurice Godelier, *The Mental and The Material: Thought, Economy, and Society* (1986).

<sup>43</sup> Véase Ellen Meiksins Woods. *Peasant, Citizen and Slave: The Foundation of Athenian Democracy*, donde ella relaciona el desarrollo de la filosofía griega a la situación política de la polis y a su dicotomía del ciudadano libre/esclavo. (1988: 145-180).

humanista liberal y contemporánea del sujeto autónomamente cognoscente, pudiera haber sido y puede ser posible, ya que como un miembro de la *intelligentsia* europea occidental del primer mundo, Castoriadis encarna a este “sujeto autónomo”, y su código de aptitud inclusiva fenomenológicamente experimentada como “verdadera”. Ahora bien, esta experiencia no es posible cuando es vista desde las perspectivas de las categorías de los condenados (de la polis griega, y de nuestro sistema global, humanista, liberal, contemporáneo) y desde el interés de su emancipación de sus status proscritos.

Desde esta perspectiva, es la hipótesis de Varela con respecto a la necesidad imperiosa del cierre organizacional, informacional y cognitivo al funcionamiento de la polis griega y a su intencionalidad de replicación estable una vez colocada como un sistema viviente autónomo, como lo fue y es a todos los otros sistemas humanos, incluyendo nuestro sistema global liberal-humanista, que puede ser existencialmente comprobado como “verdadero”<sup>44</sup>.

El segundo punto de Castoriadis con respecto a la ruptura epocal que indudablemente tuvo lugar en Europa occidental al final de la Edad Media, nos presenta la misma paradoja de perspectivas opuestas y la realidad de lo que Richard Rorty, desde una perspectiva pragmática y posmoderna, define como la “misma flexibilidad de la palabra ‘verdadero’”, del hecho de que “siempre se trata ya de un término de aprobación” (Rorty 1985: 6).

---

<sup>44</sup> La naturaleza invariante del status de los condenados como la condición del cierre organizacional del sistema y de Su “verdad” percibida como “firme, canónica y obligatoria”, también significa que cualquier cuestionamiento de su propio status invariante conduciría a cuestionar la naturaleza del “régimen de verdad” en cuya lógica su status se presume invariante.

Pues si uno de los resultados directos e inmediatos de la primera des-supernaturalización parcial de los modelos humanos de ser/comportarse (y por lo tanto de sus principios sociogénicos o criterios de aptitud inclusiva), había sido el surgimiento de las ciencias naturales, y con ellas la iniciación de los procesos inter generacionales por medio de los cuales el conocimiento humano del universo físico vendría a ganar su autonomía, gradualmente cesando de ser una función de lo que Rorty llama “nuestras maneras metafísico-epistemológicas de solidificar nuestros hábitos”, como una autonomía que sería, después de Darwin, extendida a nuestro conocimiento de la realidad, tal no es el caso, como Castoriadis cree, con nuestro conocimiento de las realidades socio-culturales de las que siempre somos sujetos ya narrativamente instituidos y “socializados” (por ejemplo, sociogénicos).

De modo que si, desde la perspectiva del sujeto autónomo primermundista “Hombre”, la autonomía de nuestra cognición de, y de nuestra acción sobre la realidad global socio histórica presente puede ser entendida como ya adquirida, y la que sólo requiere ahora ser completamente realizada<sup>45</sup>, desde las perspectivas de los condenados o categorías de los Otros humanos, del Muhammed, Dulcanquellin y Tacuana de Lope de Vega, al Calibán de Shakespeare, al Macho Camacho de Luis Rafael Sánchez con la “marca de la resignación a su ineludible negrura” (Sánchez 1976), a las “áreas subdesarrolladas” de Desnoes, a

---

<sup>45</sup> Tanto Castoriadis como Rorty pueden asumir esto desde su perspectiva socio-sistémica global como miembros de la intelectualidad del primer mundo. El cuestionamiento de Maturana, Varela y Fanon como miembros de una intelectualidad del Tercer Mundo es significante en este respecto.



las de “alto-riesgo” de Baldwin, y sobre la base de cuya condenación empírica y metafísica, la des-supernaturalización occidental de la existencia humana fue epocalmente efectuada, es la hipótesis de Varela la que permanece “verdadera”, existencialmente verificada, como *Memorias del Subdesarrollo*, e *Invisible Man*<sup>46</sup> de Ralph Ellison que tan incisivamente capturan.

Y es, precisamente, el constante cuestionamiento implícito en el continuo movimiento de las categorías de los condenados fuera de sus status que les están narrativamente prescritos, y el efecto desencadenante que tienen en la red de status diferenciales (y que, *inter alia*, había guiado los movimientos y los “marcos teóricos” en los Estados Unidos, del feminismo así como de la liberación gay y de varias teorías “étnicas” o de minorías), que alcanzaron su clímax por el fracaso de la alternativa utópica de la “cultura narrativa” del marxismo-leninismo, nos ha guiado al fin, a lo que podría ser llamado, en la terminología de Jameson, el inconsciente narrativo (Jameson 1981: 35).

Empero un inconsciente que no es por sí mismo, como Jameson propone, la “narrativización” de una historia de “causa ausente” (1981: 35)<sup>47</sup> sino que es, por el contrario, el fundamento de las “formas de vida” hasta ahora hete-

<sup>46</sup> Como el Narrador de Desnoes, el Narrador de Ellison en *The Invisible Man* también se encontró a sí mismo desamparado entre los “dos regímenes de verdad” del humanismo liberal y del marxismo-leninismo, entre las dos variantes de la “Palabra del Hombre”, así como también entre dos de las sub/versiones de la primera, el nacionalismo negro y la cuestión de la mujer. (Ellison 1972).

<sup>47</sup> El Inconsciente Narrativo extiende su concepto del Inconsciente *Político*, para sugerir nuestra hasta ahora no-conciencia de las narrativas fundantes en las cuales hemos “nacido” como modos específicos del sujeto.

rónomamente instituido (por ‘parte’ de sus agentes humanos); y por lo tanto, la “causa ausente” de los códigos rectores de la “aptitud inclusiva” o principios sociogénicos, sobre cuya “definición descriptiva” o modelos de ser/comportarse, una vez definidos, cada “realidad social” se instituye a sí misma como una “unidad autopoiética” y, por ende, como un sistema viviente autónomo.

De suerte que, dándose el proceso expansivo de empobrecimiento humano (efectuado por el constructo metafísico-epistemológico del mecanismo de la deuda), tanto como los procesos correlacionados del sobre-consumo, la sobrepoblación y la catástrofe ecológica acelerada que ahora amenaza nuestro hábitat como especie, como efectualidades conjuntas, los dos creados por nuestras conductas colectivas globales, (como estas conductas son inducidas y reglamentadas por la “causa ausente” de nuestro principio sociogénico narrativamente instituido) nos sentimos ahora obligados, por lo tanto, a efectuar una ruptura con, y una transición de, todos los procesos tradicionalmente no-conscientes de la hominización nietzscheana. Asimismo, con la “genealogía de la moral” concomitante, incluyendo las narrativas de los grandes monoteísmos religiosos así como los de la variante puramente secular de la “Palabra del Hombre” y de sus sub-versiones, la “Palabra del Proletario”, y la “Palabra de la Mujer”, por medio de la cual nos hemos instituido a nosotros mismos hasta ahora como modos representados simbólicamente de los “Yoes”<sup>48</sup> “ligados” o “aparejados estructuralmente como co-ontogénias (Maturana 1987: 214) sobre la base de las

---

<sup>48</sup> Véase de O. D. Creutzfeld “Neurophysiological Mechanisms and Consciousness” (1979).

modalidades específicas del parentesco inter-altruístico simbólico y, por lo tanto, del afecto o de los sentimientos morales “artificiales” sistemáticamente inducidos por la Narrativa fundante de cada “forma de vida”, y por el modelo de ser/comportarse que su cédula semántica (Maranda, 1980) codifica, y por el sistema autopoietico o la realidad social que este modelo de conducta y el principio sociogénico que expresa dan surgimiento.

### **Para reconceptualizar la “historia” en “términos más amplios”. Después del posmodernismo: Les damnés y los procesos de transición**

Debido a que la categoría transcultural y universalmente aplicable de *Condenados*, como el anti-tipo a través de cuyo retro aprovechamiento existencial negativo el “código de la aptitud inclusiva” o el principio sociogénico (la “economía de la grandeza” de Adam Smith)<sup>49</sup>, puede solamente ser “significado”, o fenomenológicamente experimentado, es una función imperativa de la institución sistemática de cada modelo de ser/comportarse, sobre cuyo criterio de “vida” simbólica (Winch 1964), cada sistema humano efectúa su autopoiesis como un sistema viviente autónomo, nos provee de una nueva clave explicativa con la cual podemos reconceptualizar la historia en una “escala más vasta” que hasta hoy, como nos ha instado a hacer en una entrevista reciente Frederic Jameson.

---

<sup>49</sup> La teoría de Adam Smith de los sentimientos morales como naturales puede ser vista como constituyente central de la ideología (en el sentido de Ricoeur del *humanismo liberal*). (Smith 1869: 162-63).

Jameson hizo su llamamiento en el contexto de su definición del posmodernismo como una etapa histórica en el desarrollo del modo de producción capitalista y, en los términos más amplios, de su posición frente a la problemática común de las transiciones en general - ya sea que ocurran entre modos de producción o entre las epistemes de Foucault u organizaciones del conocimiento; esto es, entre los modos nietzscheanos de la "verdad" cuyo "ejército de metáforas móvil" está hecho para parecer "firme, canónico y obligatorio"<sup>50</sup> y, por lo tanto, entre los procesos sistemáticos que los hacen fenomenológicamente experimentables como tales.

Sin embargo, la paradoja aquí es que mientras, como señala Jameson, el "misterio" de las transiciones en general es la cuestión más profunda que tenemos que confrontar y que demanda, en la secuela de los desafíos posmodernistas, la reinención de la noción de historia en una escala más vasta, esta noción de la historia no puede ya más ser reconceptualizada, tal como Jameson lo hace, dentro de los términos específicos de una historia que está en sí misma "narrativizada" como una "causa ausente". De manera tal que el "problema" de las transiciones, se encuentra dispuesto siempre como una cuestión tocante a una conceptualización apriorística de dichas transiciones, cuestión presente, en última instancia, en el paso de un modo de producción a otro; y por lo tanto, por extrapolación de un orden de conocimiento o episteme a otro, con el segundo siendo un efecto del primero; incluso si el proceso de causalidad ocurre en un sentido althusseriano no vulgar y no mediatizado, en el que, debido a que cada

---

<sup>50</sup> Véase de Friedrich Nietzsche "The Genealogy of Morals" (1966).

nivel tiene una autonomía relativa, los “actos cognitivos” del nivel epistémico están sólo determinados, en última instancia, por los procedimientos empíricos del “modo de producción”.

Por el contrario, debido a que los modos de ser/comportarse o los principios sociogénicos rectores (por ejemplo, el código de la “vida” y la “muerte” simbólicas como codificado en las categorías antitéticas del grupo dominante y de los condenados), están siempre “tejidos” por los órdenes narrativamente instituidos del discurso (conceptual, epistémico, imaginativo, y estético), la historia de lo humano puede ser ahora definida desde la perspectiva liminar de los *damnés*, como la historia de la institución narrativa de los “modelos humanos de ser/comportarse”, y por lo tanto, de los códigos rectores (Grassi 1981) de la “vida” y la “muerte”, o de los principios sociogénicos que estos modos expresan existencialmente. Sería así una nueva historia de nuestros modos de subjetividad y de sus modos correlacionados de ultrasociabilidad basados en cada modo narrativamente representado de parentesco simbólico interaltruístico (Como análogos a los modos específicos de parentesco genético interaltruístico de las especies que, como W. D. Hamilton ha mostrado, rigen regularmente la agregación de las especies orgánicas<sup>51</sup>).

---

<sup>51</sup> Véase una discusión reciente muy útil de la elegante teoría de W.D. Hamilton con respecto la correlación entre los grados de conductas altruistas avanzadas desplegadas por los miembros de una especie, y sus grados de relación o similitud genética en “The Queen and the Bouncers” de Mark Ridley en la reseña B. Holldobler y EO. Wilson, “The Ants” en el Suplemento Literario de Times (1990). El argumento también propone que, debido a los grados de conductas altruistas entre los grupos humanos pueden sólo ser inducidos por los grados de parentesco simbólico generados por nuestro modo de ser y

Dado que cada uno de tales modos de ultrasociabilidad o de “unidad autopoietica” una vez que son narrativamente instituidos, pueden ser sólo mantenidos por lo que Varela llama un “modo de conocimiento de orden entremezclado” cuyo cierre informacional y cognitivo se correlaciona con el de las jerarquías organizacionales o estructurantes del sistema, es la transición de cada una de dichas epistemes a la otra que la desplaza/remplaza, la que efectivamente instituye la historia como una “historia” re conceptualizada en una “más vasta escala”, desde la perspectiva sistémica de los condenados.

Más que la transición de un “modo de producción” a otro, lo que es efectuado constantemente en el nivel humano, es el desplazamiento/reemplazo de un sistema humano (experimentado fenomenológicamente como una “forma de vida” o modo de ser subjetivo/colectivo) a otro. Sistemas que, a fin de instituirse y replicarse a sí mismos como “unidades autopoieticas” ultra sociales cuyas jerarquías estructurantes se auto-ensamblan sobre el “rector” (o código de aptitud inclusiva) incorporado en el criterio conductual de cada principio específico de orden sociogénico (como en nuestro caso humanista liberal, el del criterio de capital móvil o acumulación de capital al nivel del sujeto individual, y al nivel de la “nación”, el de “desarrollo”), deben necesariamente inducir a sus sujetos colectivos para “conocer” su “realidad social” específica en términos prescritos reglamentariamente por la “norma

---

comportarse. El papel del condenado *ontológicamente* Otro, o *condenados*, es esencial también para asegurar el funcionamiento de la “lógica evolucionaría” de la agregación de grupo al nivel de la vida humana y por ende, a la inducción de los modos “falsos” de altruismo representado por las “culturas” humanas o “formas de vida”.

interna" (Varela 1979) del principio sociogénico mismo. Y por lo tanto, en términos del código rector de la "vida" (incorporado en el grupo dominante) y de la "muerte" (incorporado en el status-categoría de los condenados), por medio de cuya relación de diferencia primaria<sup>52</sup>, cada "código de aptitud inclusiva" regulador de la conducta y culturalmente específico (como análogo al código de aptitud procreativa común a todas las especies orgánicas) es dinámicamente realizado.

En el nivel de las especies puramente orgánicas, cada organismo necesariamente conoce su medioambiente en los términos que responden al *telos* de la aptitud inclusiva procreativa, y por lo tanto, a los requerimientos específicos de las especies para la realización de este *telos* "trascendental", y como una función de la orientación de las conductas óptimas necesarias para efectuar tal *telos*. En consecuencia, como los biólogos Riedl y Kasper indican, cada especie orgánica se define por un "modelo cognoscente" o aparato racionamórfico que es en sí mismo tan definidor de las especies como lo son el conjunto de conductas que estos aparatos orientan (Reidl; Kaspar 1984).

De manera análoga, en el nivel de las "formas de vida" humanas, a causa de que las conductas colectivas por sí solas pueden crear cada orden y replicarlo establemente como una unidad autopoietica (o como el agregado interaltruista del "Nosotros"), en efecto, dado que un sistema viviente sólo puede ser establemente inducido por los "signos directivos" rectores de los discursos (mitológicos,

---

<sup>52</sup> Es decir, como la diferencia establecida por su representación binaria de la "vida" y la "muerte" simbólica que luego constituye a los términos de similitud y diferencia, aprobación y oprobio, y de ellos la representación del *sistema* de diferencias de cada orden que es transformativamente generada.

teológicos, o como en nuestro caso, ideológicos pero en sentido de “conciencia sistemática” de Ricoeur/Geertz más que en el sentido puramente marxista de “falsa conciencia”<sup>53</sup>, y que son instituyentes de cada “régimen de verdad” o episteme, cada episteme puede ser redefinida como la forma humana sistémica de los aparatos de los raiomórficos o mecanismos cognoscentes específicos a cada especie en el nivel de la vida orgánica. En consecuencia, la distinción aún ptolemaica de Marx entre la “base material” y la superestructura puede ahora ser dejada de lado. Ptolemaica por la analogía de la distinción precopernicana entre los reinos celestial y terrestre (que originalmente da pie a la distinción platónica entre el conocimiento y la opinión episteme/doxa que Rorty pone en duda) (Rorty 1979: 3-5).

Además, ya que cada episteme, puede ser habilitada para orientar las conductas colectivas de cada orden sólo si su “verdad” puede ser fenomenológicamente experimentable por sus sujetos como si fuera “firme, canónica, obligatoria” y sobre-humanamente garantizada (más que

---

<sup>53</sup> Ricoeur (1989) generaliza el concepto de *ideología* de Marx como el proceso por el que un grupo dominante establece su propia perspectiva de grupo en la realidad como si fuera una perspectiva total y objetiva, a lo que él define como el proceso de excedente o sobre-representación (*surplus or over-representation*) por medio del cual un horizonte compartido de entendimiento, que es la vinculación de cada grupo humano, ha sido hasta ese momento resguardado. La *Ideología* en este caso, debe ser vista como la conciencia sistémica o la conciencia integrativa conservadora-del-sistema, a la vez que los grupos dominantes son los agentes de esta conciencia y los grupos dominados los portadores potenciales del reto de la utopía, por ejemplo, el reto a esta conciencia conservadora-del-sistema, la cual está hecha necesariamente para “parecer firme, canónica y obligatoria” como *condición* para el establecimiento dinámico y la replicación estable del sistema.



culturalmente construida y simbólicamente codificada como se efectúa siempre)<sup>54</sup>, entonces, se puede ver la ocurrencia de la transición de una episteme a otra cuando las condiciones por medio de las cuales su “verdad”, que está hecha para parecer “firme, canónica, y obligatoria”, no se logran más; ya no son más viables. El factor estimulante (*trigger*) de esta no-viabilidad, y por ende de los procesos del desplazamiento/reemplazo o transición, es siempre socio-político. Es decir, realizado como esos grupos sociales que hasta ahora han sido excluidos de ser el “buen hombre” de Nietzsche (y por lo tanto de ser la incorporación óptima del principio sociogénico o código de la “vida” simbólica), sino que han sido por el contrario asimilados a la categoría de los condenados (incorporados en las figuras “internalizadas” de los esclavos griegos, el leproso del medioevo, el loco salvaje/indio y el negro irracional del orden estatal monárquico, y los “*sales negres*”, “*sales natives*”, “*salesjuifs*”, así como de los “pobres y los desempleados” y los “subdesarrollados” de nuestro sistema contemporáneo mundial); asimilados, por lo tanto, a la categoría de “muerte” simbólica de Falta de Ser.

En este contexto, el concepto marxista de “lucha de clases” redefinido como la lucha entre las categorías sistémicas, es repetido como la dinámica central de la reconceptualización de historia y la transición- mientras que

---

<sup>54</sup> En este sentido, el descubrimiento Feminista de la naturaleza genérica (*gendered*) de nuestro presente sistema de conocimiento, puede ser redefinido como un aspecto parcial de la codificación simbólica general de todos los sistemas de “auto-conocimiento” social (societal) hasta entonces. Su sobre-representación de este aspecto genérico como uno total, así como el del papel sistémico de la diferencia sexual, como una diferencia primaria y en sí misma, funciona clásicamente, por ende, en el sentido de Ricoeur, como *ideología* (1989).

el concepto metafísico-epistemológico de “modo de producción” es reemplazado por la hipótesis científica de las “formas de vida”; y por lo tanto, de las “ultrasociabilidades” y sus modos de “unidad autopoiética” o los modos inducentes de altruismo de parentesco simbólico (vgr. narrativa y discursivamente instituidos).

No obstante, un nuevo imperativo funciona ahora de manera análoga al de “modo de producción”, imperativo del discurso marxista. Un imperativo en el que el rol de la categoría de los condenados puede ser visto como sistemáticamente central. Este imperativo, que es común a las “formas de vida” orgánicas como a las humanas, y el cual ha sido definido por Robert Wright, el escritor de ciencia, como el imperativo de la “coherencia orgánica” o agregación grupal es en efecto, el imperativo de salvaguardar la “unidad autopoiética” de Maturana y Varela.

Los humanos, señala Wright, a causa de que vivimos constantemente preocupados por lo cotidiano de nuestra realidad social específica “no nos detenemos con frecuencia a apreciar este misterio” de la “lógica evolutiva” que nos une como individuos, y por lo tanto, como “discretas unidades orgánicas”, dentro de diferentes modos de cohesión social.

“No nos damos cuenta”, continúa Wright, “cuán inexplicable parecería nuestra conexión colectiva a un científico marciano con un telescopio poderoso, quien sólo podría sospechar acerca de los patrones de fotones y ondas de sonido que orquestan nuestras asociaciones diarias”<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> En *Three Scientists and Their Gods: Looking for Meaning in An Age of Information*. (Wright 1988: 197-198).

Wright hizo este comentario después de que había discutido el caso análogo de la “coalescencia periódica” del mantillo de lodo que, como un “caso límite (*borderline*)... establece la frontera entre la sociedad y el organismo” y había mostrado que esta cohesión periódica, que parecía ser de “origen misterioso” había resultado que “se apoyaba sobre hilos de información físicos como pedazos de carbón y carburantes”. Pues el mantillo de lodo, como añadió más adelante, aunque compuesto por entidades individuales al nacer y normalmente durante toda su vida, se liga como una colonia cuando la comida escasea (vgr., “la bacteria nutritiva que se encuentra entre los restos de las hojas y la madera podrida del suelo del bosque”). Y el proceso por el cual los vínculos se materializan es el de la comunicación efectuada por medio de una señal química.

Las pocas primeras células (escribe Wright), al sufrir inanición envían estallidos vaporosos de una sustancia llamada acrasina (*acrasin*). Cerca de quince segundos después de sentir una de estas pulsaciones, una célula compañera emitirá a su vez una pulsación, transportando el mensaje a otras células a lo largo de toda la línea, y luego se mueve hacia la fuente de emisión de la primera pulsación. Mientras tanto, su propia transmisión es recibida por esta fuente y es correspondida recíprocamente, de esa forma se produce mayor guía en la línea. (Wright 1988: 196)

Como resultado de este sistema de señales de intercomunicación química (o “señales directivas” rectoras), “millones de células se agrupan y forman una pequeña babosa (slug), tan larga como el grosor de una moneda de diez centavos que luego comienza con gran lentitud su camino hacia cualquier fuente lumínica o calórica. Horas más tarde, al llegar a su destino, la babosa se detiene y se mueve hacia “arriba como si tratara de convertirse en la primera

babosa vertical del mundo. Mientras este esfuerzo continúa, una cabeza bulbosa aparece; una vez que la babosa ha completado su extensión vertical, parece como una especie de flor grotesca en miniatura. Las células que forman el tallo pronto mueren y se endurecen, pero las células de arriba, habiéndose tornado en esporas, se convierten en la siguiente generación de las células del mantillo de lodo (*slime mold*); cientos de miles caen sobre el suelo del bosque y comienzan un nuevo ciclo vital, dividiéndose y subdividiéndose con naturalidad. La autonomía celular ha sido restaurada y durará hasta la siguiente serie de penurias (*hardship*)” (Wright 1988: 197-195)

La señal de la acrasina, a causa de que es disparada por la experiencia de Falta, esto es por la Carencia de comida que también implica la amenaza de la extinción, de la no satisfacción de los fines (*telos*) de la potencia procreativa, por lo tanto, significa Falta, al mismo tiempo que desencadena/orienta las respuestas conductuales, agregantes y colectivas necesarias para redimir dicha Carencia. Lo que significa es por lo tanto inseparable de lo que hace, a la vez que ambos, su significado y su papel significante son específicos a la “forma de vida del mantillo de lodo”. Además, el hecho de que pueda funcionar para inducir el tipo de conductas coherentes en el que las células que forman el tallo se endurezcan y mueran sin “procreación” propia, depende, como Wright nota, del hecho de que la similitud genética (o de parentesco) de las células que fallan en procrear con aquellas que no, significa que el sacrificio altruista que es el precio de la cooperación pagada por las células que son asignadas al papel de formar el tallo, es lógicamente hecho dentro de los términos rectores de la teoría de la selección de parentesco. Dado que la ventaja

de la cooperación puede ser existencialmente verificada como la ventaja procreativa general por incrementar las oportunidades de transmisión de la misma información genética o modo de ser. Como Wright afirma más adelante, “ya que los mantillos de Iodo son genéticamente idénticos, la cooperación altruista” (en respuesta a la señal de la acrasina de Carencia), tendría claramente sentido. Así que la “voluntad de las células en el tallo del mantillo de lodo por morir sin reproducirse sería más difícil de explicar si su información genética no fuera transportada por las esporas a la siguiente generación” (Wright 1988: 198).

**Hacer que la “Verdad” parezca obligatoria y la cooperación como una ventaja para todos: el papel de los *damnés* como el factor estimulante de la Falta, y del “bufón” para el logos**

En el contexto del nuevo imperativo de los modos narrativa y discursivamente instituidos de agregación “altruista”, y por lo tanto del “falso” parentesco simbólico específico a las “formas de vida” humanas, (y por ende, a las “coontogénias de acoplamiento estructural” por medio de los procesos de trofalaxis lingüística como analogía de la trofalaxis química de las colonias de insectos)<sup>56</sup> es central el papel de la episteme por medio de la cual los sujetos agregados de cada orden pueden “conocer” su realidad en términos de una experiencia colectiva compartida de la

---

<sup>56</sup> H. Maturana y F. Varela sostienen que hay una analogía directa entre los mecanismos de agregación química de las sociedades de los insectos y aquéllos de las sociedades humanas, inducidos por el lenguaje. (Maturana; Varela 1987: 211).

Falta, capaz de estimular la “lógica evolutiva” de su coalescencia sostenida. Y no meramente como co-ontogénias sino, por el contrario, siempre como sujetos sociogénicos ya socializados en tal modo simbólico de parentesco del Sujeto por los “signos directivos” de un “régimen de verdad” hecho para ser fenomenológicamente experimentado como “firme, canónico y obligatorio”.

Porque es sólo sobre la base de estos “falsos” sistemas de similitud simbólica (capaz de desplazar y reemplazar el impulso instintual de los modos estrechos y exclusivos de la similitud “genética” relacionada al sustrato fisiológico de los humanos), que los modos específicamente humanos de co-espaciación son afectados. El régimen de verdad por medio del cual los modos de similitud simbólica son experimentados, debe ser hecho parecer como si lo fuera, fenomenológicamente “firme, canónico, obligatorio”, así como también extra-sistémicamente (por ejemplo, trascendentalmente) ordenado.

Por lo tanto, el argumento propone en este punto, que este parecerse a todos los sujetos del orden tanto al orden del “régimen de verdad” (lo epistémico) como al de su régimen correlacionado de los “sentimientos morales” o modo del afecto, (lo ético-estético), como si fueran “firmes, canónicos, obligatorios” y trascendentalmente ordenados, haciendo absolutos, con ello, los “signos directivos” reguladores de la conducta a la cual dieron origen, se efectúa no sólo por el “ejército móvil de metáforas” nietzscheano en el nivel del discurso, sino correlacionadamente también, en el nivel empírico, por la función de significación del status internalizado, fijo e invariante de la categoría de los condenados. Tal es, por ejemplo, la categoría de los “esclavos bárbaros” (los cuales incluían como Aristóteles de

manera prescriptiva los clasificó, los entonces habitantes nómades de la Europa occidental no griega, considerados “deficientes en inteligencia”)<sup>57</sup>.

Si, por lo tanto, redefinimos la función de la episteme, incluyendo la nuestra como aquella que necesariamente provee del sistema regido por reglas (*rule governed*) y leyes (*law-like*) de intercomunicación de significados que es análogo, en el nivel de las “formas de vida” humanas, al sistema de señalización de la acrasina en el nivel límite del mantillo de lodo, luego, la categoría de los condenados puede ya ser identificada como la incorporación significativa del modo representado de Falta específico a la cultura, que funciona como análogo del factor estimulante de las células del mantillo de lodo en la experiencia de la inanición; y por lo tanto, como el factor estimulante de los comportamientos agregantes de los sujetos colectivos de cada orden. Y debido a que, por su inclusión de una experiencia compartida de la Falta representada (como hace la señal química de la acrasina), la categoría de los condenados permite entonces que la “verdad” sustentadora del Orden sea experimentable como “firme, canónica y obligatoria”, el proceso transicional de una episteme a otra - como mostraremos en la segunda parte en el ejemplo de Desnoes -*Memorias del subdesarrollo*-, es necesariamente concomitante con, y afectado por, la deconstrucción discursiva de un modo narrativamente instituido de los condenados, el cual hasta ahora, ha sido llevado a cabo en los términos específicos que permiten a ese modo ser des-

---

<sup>57</sup> Aristóteles sostuvo que los habitantes todavía nómades de Europa Occidental (contrastados con los habitantes de la polis griega, es decir, la gente de estirpe griego) eran bárbaros deficientes-en-inteligencia quienes podrían, por lo tanto, ser legítimamente esclavizados por los griegos.

plazado y al mismo tiempo reemplazado por otro específico instituido contra-narrativamente. Esta es la lógica que subyace al comentario hecho por Nietzsche con respecto al “ojo maligno” por medio del cual el “buen hombre” del orden anterior (como el narrador originalmente capitalista de Desnoes quien ahora comienza a experimentarse a sí mismo como existencialmente condenado en términos del nuevo logos del marxismo-leninismo y su fundante contra-narrativa de la revolución), puede por ende estar ligado a la categoría marxista de “lucha de clase” así como al concepto de Ricoeur de los agentes de cambio, o los portadores de la utopía frente a los agentes de la ideología del grupo dominante estabilizador del orden (Ricoeur 1989). Dado que, hasta ahora, ha sido siempre un grupo asimilado a la categoría signifiante de los condenados, y por lo tanto, al status ontológica y relativamente condenado en los términos del oprobio o de la Falta incorporada en los condenados, quienes, al buscar la emancipación de su grupo del status asimilado narrativamente prescrito de condenados, han sido los agentes efectivos del proceso por el que el Anterior “régimen sistemático de verdad” es forzado a cesar de parecer “firme, canónico y obligatorio” a sus sujetos; y la categoría de los condenados cambia de un signifiante a otro. Como en el caso del cambio que ocurrió de la categoría internalizada de Leproso y el signo de la *lepreidad* al final de la Edad Media, como Foucault señala, al de *loco* y al signo internalizado de la *locura*, (Foucault 1973b) con la estabilización efectiva del orden monárquico en Europa; así como del orden colonial monárquico en las Américas, en el que el status internalizado de *Loco* fue tomado por el de *Salvaje*, es decir, de un Otro Humano Irracional o indio internalizado en el sistema de la encomienda o del repartimiento (por ejemplo, por Calibán, Dulcanquellin y Tacua-



na), así como también el de “negro” “sambo” irracional o esclavo incapaz de gobernarse a sí mismo/a racionalmente; y que con su Falta de racionalidad reclamaban ser esclavizados para ser “gobernados” por el europeo racional o “gentes humaniores”, de lo que fue ahora, en efecto, una cultura o raza dominante<sup>58</sup>.

El comentario de Derrida sobre el libro *Folie et deraison: Histoire de la folie a l'age classique*, en su ensayo *Cogito and the History of Madness* (Derrida 1978), contiene la valiosa observación de que la “locura” y el “loco” constituyen sólo una forma de algo más vasto; y que por lo tanto, la intención manifiesta de Foucault, de “dejar que la locura hable por sí misma”, no era realmente el punto. El punto era, proponemos aquí, descifrar, por implicación, la función del discurso por medio del cual la “locura” fue “convertida en un objeto y exiliada como el otro de un lenguaje y de un significado histórico que ha sido confundido con el logos mismo”. La función, por ende, por la cual la categoría de los condenados del “loco” fue hecha para significar que la “verdad” sistémicamente relativa del orden estatal era ahora “firme, canónica y obligatoria” ya que era el Logos mismo. A la vez que, al final de su ensayo, Derrida también sugiere que la transición de un modo de “verdad” representada como el Logos mismo, a otro, puede sólo ser, o ha sido hasta ahora, efectuada por el proceso en el cual la

---

<sup>58</sup> La realidad de los grupos de población dominante, que funcionan todos juntos como una casta dominante (como en el caso de los arios invasores de la India, y de los europeos occidentales invasores de América) ha sido oscurecido por la sobre-representación que incluye este modo de dominación basado en la raza y la cultura, como un subconjunto de la clase y, cada vez más, un aspecto del género.

liberación de un condenado o Falta incorporada del Logos, es seguida por el encarcelamiento de otro.

Debido a esto, (escribe Derrida), la crisis o el olvido quizás no sean accidentes, sino el destino del hablar-filosofía-la filosofía que vive sólo por el encarcelamiento de la locura pero la cual moriría como pensamiento, y por una aún peor violencia, si un nuevo discurso no liberara a cada instante una locura previa mientras se cierra sobre sí mismo, en su existencia presente, el loco de cada día. Es sólo por la virtud de esta opresión de la locura que el pensamiento, es decir, la historia, puede reinar. Extendiendo esta verdad a la historicidad en general, sin adherirse estrictamente a un momento histórico determinado, uno podría decir que el reino del pensamiento finito puede ser establecido sólo sobre la base de una reclusión mayor o menormente disfrazada, una humillación, encadenamiento y burla del loco dentro de nosotros, del loco que sólo puede ser el bufón de un logos que es el padre, el maestro y el rey" (Derrida 1978: 61).

De modo que, si en el caso del régimen marxista-leninista de la verdad el status "internalizado" de los Zeks del Archipiélago Gulag (ya sea el de la unión Soviética o el del narrador de Desnoes de la Cuba revolucionaria), puede ser identificado como el "bufón" por medio del cual el logos de la "verdad científica" del Marxismo-leninismo está hecho para ser fenomenológicamente experimentable como "firme, canónico y obligatorio", igualmente el "status internalizado" de las áreas económicamente "subdesarrolladas" del sistema global, así como de las áreas de alto riesgo de Baldwin en los ghettos del interior de la ciudad, y sus áreas correlacionadas de alto riesgo de las favelas, tugurios, barriadas, villas miseria del tercer y cuarto mundos en el nivel de la sub-unidad de la nación-estado, tienen la función principal (con su signo de la pobreza ahora como el "bufón" para el logos), de hacer que nuestra "verdad objetiva" presente

parezca a nuestros sujetos “firme, canónica y obligatoria” así como ordenada trascendentalmente.

En este contexto, la aceptación de Richard Rorty de su modo cultural humanista-liberal de auto-entendimiento (como el auto-entendimiento sobre el que la “solidaridad” está basada), como el nuevo criterio de la “verdad” (Rorty 1979)<sup>59</sup> puede ser identificado como una función esencial del motivo de su “cultura” de resguardar su continua auto-reproducción en el contexto del orden poscolonial y crecientemente post-industrial y por lo tanto como la última palabra del “Hombre” y de su orden. Pues si, como Godelier señala, la fuerza armada nunca ha sido suficiente para engendrar sistemas sociales estables, así que el “más fuerte componente en el poder poseído por un estado o casta particular en su dominación de otros no es la fuerza física o la violencia armada” sino que “surge del consentimiento de los dominados a su dominación”, luego los mecanismos por los que este consentimiento es asegurado e inducido, son funciones esenciales y primarias de cualquier orden humano (Godelier 1986: 238-243). La estabilidad de cualquier orden por lo tanto, depende de la reproducción de su estructuración de “distinciones y jerarquías” (o redes de diferencias sistemáticamente determinadas<sup>60</sup>, las “situaciones específicas” de Jameson),

---

<sup>59</sup> Véase *Political Criticism* (Shapiro 1990) para una crítica penetrante de la posición de Rorty que revela el funcionamiento de una metanarrativa de la cual este es ajeno.

<sup>60</sup> Tanto Jameson como Eagleton han sido profundamente críticos de los recientes intentos post-modernistas de soslayar la naturaleza sistémica, y por ende, *totalmente* determinada de las “diferencias” y las “particularidades”. Esta reificación de la *diferencia* ha sido crucial a la “contra-reforma” del pos-modernismo, así como también a la crítica literaria “multicultural” basada

como las que son “generadas con el consentimiento de los miembros de una sociedad” y especialmente de aquéllos quienes deben como el Calibán de Shakespeare y el Dulcanquellin de Lope de Vega, ser más fuertemente inducidos a “considerar su exclusión mutua de varias actividades materiales y no-materiales a las cuales diferentes valores e importancia social son impuestos por ser una ventaja para todos y no solamente para los grupos que permanecen en la cima de la jerarquía social”. Lo que Godelier también llama el “rol del pensamiento en las génesis de las nuevas relaciones sociales”, esto es, su papel en la “producción de las interpretaciones de la realidad que traen en su orden el consentimiento de los dominados a su propia dominación” (Godelier 1986: 242), puede ser ahora redefinido por lo tanto, como un papel centralmente sistémico, en el contexto de una re-conceptuación de los procesos de la transición que va más allá de la relación hermenéutica, que aún funciona, a pesar de los penetrantes discernimientos de Jameson, dentro de los términos de la variante “Proletaria” de la Palabra del modelo de ser y comportarse “Hombre”, a uno basado en una hipótesis científica. Es decir, en una en que, en palabras de Heinz Pagels -en su libro *The Dream of Reason; The Computer and the Rise of the Sciences of Complexity* (1988), puede borrar “las barreras tradicionales entre las ciencias naturales y las humanidades” a fin de poner los órdenes narrativos de

---

sobre esta noción reificada de diferencia. Tanto la gama de obras de H. L. Gates, como la mayoría de la crítica feminista y un reciente estudio de Ramón Saldívar, *Chicano Narrative: The Dialectics of Difference* (1990), ejemplifican brillantemente las estrategias por las cuales la “Última Palabra del Hombre” está siendo ptolemaicamente reciclada en una deslumbrante secuencia de subversiones finales.

nuestros mundos contruidos e instituidos culturalmente y sus órdenes de “sentimientos y creencias” bajo la “descripción científica en una nueva forma” (Pagels 1988).

### **Hacia una descripción científica del proceso de transición: de la palabra del cristiano a la del “Hombre”**

La centralidad del papel del Pensamiento, esto es, de nuestros modos de conocimiento narrativo, o de lo que J.G.A. Pocock llama nuestro modo de conocimiento de “lenguaje público” (cuyo objeto de “indagación” es nuestra realidad social como distinta a la del “lenguaje separado” de las ciencias naturales cuyo objeto de indagación es la realidad física y orgánica) (Pocock 1971) puede ser identificada en este punto. Ya que este papel no sólo instituye y transforma cada red de relaciones diferenciales del sistema, y por consecuencia, a la misma vez instituye y legitima la estructura ordenada no-genéticamente de la asignación de roles específica al cierre organizacional de cada orden, al tiempo de servir a, (en el punto del concepto correlacionado con el de la estética en el nivel de lo psicoafectivo) inducir el consentimiento de los miembros de la sociedad a su propia subordinación; y hacer esto a través de la inducción de su propia percepción de que tal subordinación es para “ventaja de todos” y “por el bien común (*commonwealth*)” (Godelier 1986: 241).

Como mostraremos en la segunda parte, en el caso del Calibán de Shakespeare, del de Dulcanquellin y Tacuana de Lope de Vega y del Narrador de Desnoes, (como figuras del Nuevo Mundo así como también de los pueblos “subdesarrollados”), los procesos por medio de los cuales

poblaciones específicas tal como éstas están hechas para “someterse a otros”, es decir, al grupo de población europea que ingresa al país (como éstos son configurados tanto en las obras de Shakespeare y de Lope de Vega, así como en la evocación de Hemingway y de los turistas rusos en la novela de Desnoes), son procesos efectuados no sólo a través de la “fuerza armada” de los grupos dominantes, sino también por medio de la episteme generada narrativamente de la cual ellos son los donantes de la teoría; y en cuyos términos la sumisión de la categoría subordinada de “indígena” puede ser hecha de manera tal que aparezca a ambas partes, como “una forma de cooperar a fin de reproducir una realidad que les trascienda y les permita vivir”. Es decir, puede ser hecha parecer a ambas partes como “una forma de cooperar a fin de reproducir una realidad de una comunidad ordenada extra-humanamente, y por lo tanto, “comprendida” y vivida según su “bienestar común”. Con esta comprensión compartida del auto-sistema se encauza la presteza de los sujetos colectivos “para consentir a una división aparentemente ventajosa para todos” y que funciona, en tanto como el mecanismo inmediato por medio del cual la “formación y mantenimiento” de las jerarquías estructurantes de cada sistema humano y el principio sociogénico o “forma de vida” que expresa, es reproducido establemente.

En el contexto anterior, la verdad “pragmatista” de Richard Rorty, después de William James, de que “lo que es bueno creer para nosotros” (por ejemplo, la auto-comprensión de cada cultura), puede ser identificada en este contexto, como funcionando para beneficio de lo que el modo del nosotros (es decir, el sistema como una unidad autopoiética) necesita que crean sus sujetos colectivos, si es que

ellos van a ser inducidos a continuar consintiendo, tanto aquéllos que son ontológicamente dominantes en términos de clase, raza, anglo-etnicidad, cultura, preferencia sexual y, complementariamente género, como aquéllos que son dominados (o sea, en términos de clase, raza, etnicidad, cultura, y correlativamente, género), con el sistema de asignación de roles y de la institución de jerarquías estructurantes de cada “forma de vida” como un sistema viviente.

Si vemos el orden del discurso narrativamente instituido en sus formas imaginativas o teórico-conceptuales (por ejemplo, lo epistémico y lo estético) funcionando en los términos de Rorty, como los medios “metafísico-epistemológicos” de solidificar nuestros hábitos, y por lo tanto, de inducir nuestro consentimiento a los términos de instituir la cooperación de cada orden humano, podemos proponer en este contexto, el reemplazo de la historia hermenéutica de Marx-Jameson<sup>61</sup> basada, como lo está, en el “significado trascendental”, transcultural de los “modos de producción” (y por ende de su representación de la historia humana como la historia de los modos de producción, dentro del motivo “económico ilusorio común a ambos, al marxismo y al capitalismo liberal), por el de un concepto científico de la historia. Esto es, de la historia humana basada en la definición de la “vida” humana como un tercer e híbrido bios/logos nivel de existencia,

---

<sup>61</sup> “Hermeneútico” en que está basado como un concepto de la historia dependiente de la premisa de los “modos de producción” como la “base material” de los seres humanos definidos como organismos puramente naturales; y es incapaz de cuestionar estas premisas pre-analíticas. En este contexto, el uso de Hillis Miller de un enfoque decontruccionista del concepto “metafísico-epistemológico” de “base material” es particularmente notable.

que se produjo sólo a través de la ruptura que efectuó con los programas regulatorios de conducta genéticamente ordenada de la vida orgánica e hizo, por consecuencia, la primera transición epocal a una nueva forma de programas directivos de conducta narrativa y discursivamente instituidos, programas que llamamos, antropomórficamente, culturas.

La Historia en esta “noción más vasta” es, por lo tanto, la historia de estos programas directivos de conducta y los “modos definitivos de vida” a los que dan surgimiento dentro del contexto del medio-ambiente ecológico y geopolítico en el que emergen. “Modos de vida” y sus principios sociogénicos o códigos de aptitud inclusiva, de los que cada modo específico de producción es un medio próximo, inclusive si es una función necesariamente primaria de la “base material” que sirve como la condición de la representación estable y la replicación de cada “forma de vida” específica, y por lo tanto de la unidad autopoietica de su sistema viviente; como una función, en fin, de su modelo de comportarse/ser, así como del mantenimiento en el ser de la auto-comprensión sistémica de cada cultura o de las “formas metafísico-epistemológicas de solidificar” los hábitos/conductas de sus sujetos colectivos.

En este punto, el rol del pensamiento puede ser percibido que funcionando de manera semejante, desde una perspectiva no-antropomórfica a la señal de acrasina del mantillo de lodo, en que su representación comunicada como una Falta compartida, y por lo tanto, de un caos potencial o Falta de orden que sólo puede ser evitado dentro de las estructuras del orden, como un caos potencial que sería una desventaja para todos, como en el caso del estado



natural político hobbesiano, es una pre-condición material de cada realización del orden de unidad autopoiética como un sistema dinámico y una “forma de vida”.

El rol de los condenados como el “bufón” del logos, el cual produce la “verdad” de éste, mediante la representación de los efectos deplorables de su Falta, parecer “firme, canónico y obligatorio”, está correlacionado, por ende, con su rol como el significante de la “muerte” simbólica (o la Falta de ser); y por lo tanto, con su papel como el anti-tipo de reaprovechamiento empírico negativo que hace posible la representación dinámica del código de la “economía de la grandeza” o el principio sociogénico. Por lo tanto, es tan esencial su función en la “producción” colectiva de una “forma de vida”, como lo es la de la episteme (o modo de pensamiento) de cuyo modo gobernado por reglas de “auto-entendimiento”, cada orden humano se asegura de que las vidas negadas de su categoría de condenados sirvan como una verificación empírica. Dado que, la categoría de los condenados, como la incorporación del Caos transgresivo fuera de la “lógica” del orden, funciona también análogamente a la amenaza de la extinción genética para el mantillo de lodo, así como también de la naturaleza ostensible y trascendentalmente ordenada (por ejemplo, lo extra-humano, lo extra-sistémico) del esquema del “castigo y recompensa” por medio del cual las jerarquías de asignación de rol, y su red totémica y correlacionada de relaciones diferenciales han sido arregladas. Como el signo, por lo tanto, de la incuestionable justedad del orden.

El papel de la categoría de los condenados (como en el caso del Loco de Foucault a cuya categoría la “naturaleza sensoria”, Calibán de *The Tempest*, y el engañado por-la-

falsa-creencia-de-su-religión-idólatra-irracional, Dulcanquellin, de *El Nuevo Mundo* de Lope de Vega, etc. son asimilados) puede por lo tanto ser identificada en su función significante primaria como el “bufón” derridiano del logos, por medio de cuyos signos directivos los comportamientos colectivos instituyentes de cada sistema humano son inducidos establemente.

La realidad existencial de la categoría de los condenados (del leproso internalizado del sistema feudal-cristiano, al loco/indio/negro de lo monárquico, a los *sales negres*, al nativo, al judío, a las áreas de alto-riesgo de los “pobres y desempleados”, a las regiones instintivas/subdesarrolladas de nuestro sistema mundial contemporáneo) es por lo tanto una función indispensable de la realización de todos los modos humanos de vida.

En este contexto, el comentario general que Julia Kristeva hizo en su análisis de la fenomenología de la “abyección”, no sólo nos permite asir la correlación clara entre la categoría de los condenados y el proceso por el que cada episteme es articulada y regulada (*rule-governedly*) como un “modo de conocimiento de orden entremezclado” hecho parecer “firme, canónico y obligatorio” a sus sujetos sistémicos, sino también para ver la forma en que el proceso de transición de una episteme a otra (y por lo tanto de un principio sociogénico o código de adaptabilidad inclusiva o criterio de ser/comportarse al otro), ha sido efectuado, hasta ahora, por el “ojo maligno” nietzscheano y su psico-dinámica del “resentimiento”. También nos permite identificar como el agente de esta transición, los grupos anteriormente asimilados a la categoría los *damnés*, y quienes, en una coyuntura específica, buscan deconstruir el código de la aptitud

inclusiva que se expresa en la actividad de vida del grupo dominante hegemónico y recodificar en términos de su propia actividad de vida como grupos dominantes, un nuevo, definitivo “modo de vida” o “cultura”.

Kristeva definió la categoría de Abyecto (común a todas las culturas) como aquello que provoca náusea, (Kristeva 1982) el-no-yo propio del cual el “Yo” (y su “Nosotros”) debe separarse por sí mismo, (dentro de los términos de la red de interacciones lingüísticas que instituye su “definición descriptiva”<sup>62</sup>), la condición de su propia realización tal como un Yo-Ego/Grupo-Ego. Con el surgimiento de la judeo-cristiandad, ella arguye, (y de su narrativa “universal”), todas las anteriores formas religioso-culturales de lo Abyecto (y por lo tanto, en nuestros términos, de los condenados de Rouman/Fanon) estaban incluidos bajo el topos de la esclavitud de la humanidad al pecado original; y por consecuencia, bajo su codificación narrativa de una Falta-de-Ser heredada conferida a toda la humanidad por el acto transgresivo original de Adán y Eva, y su caída. Y fue esta nueva representación narrativa del Génesis de una Falta ontológica ahora común a toda la humanidad, dispuesta para funcionar, como Kristeva con gran percepción lo nota, como la premisa pre-analítica (el “paradigma del valor y la autoridad” de Pocock)<sup>63</sup> sobre

<sup>62</sup> Gregory Bateson usa este término para definir el criterio-manifestación que actúa entonces como el “rector” sobre el que las sociedades humanas se auto-organizan a sí mismas, cibernéticamente, para decirlo así. Véase su ensayo “Conscious Purpose vs. Nature” (1989).

<sup>63</sup> Pocock usa este concepto para diferenciar el término “paradigma” cuando se usa en las humanidades y en las ciencias sociales, de cuando se usa en las ciencias naturales. En este segundo, el término pertenece a un “lenguaje separado”, es decir, al lenguaje de la ciencia. Mientras que en el primero se usa en el contexto del “lenguaje público” que provee el sistema inter-comunicante de cada

cuya base la episteme feudal-cristiana (y su orden de conocimiento escolástico), elaboraría y desarrollaría, regida por reglas, su régimen de “Verdad” y su modo razón “de orden entremezclado”. La historia nueva y única de nuestro sistema mundial moderno iba a ser erigida como el modo de verdad/razón narrativamente instituido, como la base de posteriores variantes, la primera aún híbrida entre lo religioso y lo secular, la segunda, puramente des-supernaturalizada y de los procesos de “transición” entre ellas.

Si relacionamos lo Abyecto de Kristeva con la distinción Naturaleza/Cultura de Levi-Strauss, y lo generalizamos a partir del Reconocimiento de Sherry Ortner del papel jugado por las mujeres como el significante de la vida biológica “al natural” (*raw*) en relación con los “hombres” como el significante de la “verdadera” vida simbólica (o cultura “ya preparada”) (Ortner 1974: 67-87) al concepto de Lucien Scubla de los procesos de “nacimiento simbólico” por medio del cual todos los modelos humanos de identidad y los modos de ser se instituyen, luego la categoría sistémica de lo Abyecto/los condenados (como una categoría de la que las “mujeres” fueron originalmente los significantes primarios en las sociedades sin estado tradicionales), por medio de la cual sólo las formas primarias del parentesco genético y por lo tanto de la agregación altruista y el ser ontogenético son desplazados/reemplazados por los modos de cultura específicos de parentesco simbólicos y de ser sociogénico los cuales son instituyentes de las “formas de vida” humanas como un tercer híbri-

---

orden; y es, por ende, generado, según reglas, del paradigma del valor y la autoridad misma fundante de cada orden humano. (Pocock, “Introducción” 1971).

do bios/logos modo de existencia entonces, ambos modos narrativamente instituidos de “Verdad” y razón (es decir, de la Palabra del Hombre) pueden ser vistos como los que aportan la base sobre la cual las primeras formas des-supernaturalizadas (*desupernaturalized*) o “secularizantes”<sup>64</sup> del “nacimiento simbólico” en la historia humana iban a ser creadas.

Esta nueva historia secularizante iba también a ser creada por un proceso de transición de una categoría de los condenados a otra. Esto es de la figura internalizada del leproso, primero identificada por Michel Foucault (1973b) y más tarde explorada enteramente por Jacques Le Goff [en su libro *The Medieval Imagination* (1988)] hasta la figura del Loco/Calibán/Sambo (por ejemplo, las poblaciones indias y negras como análogas a la categoría de esclavo bárbaro de la polis griega), a las formas contemporáneas de *sales* de Roumain, o sea, los nativos coloniales, los judíos, los negros, el archipiélago de pobres y desempleados de Baldwin (el signo de la pobreza en lugar de los precedentes signos de insanidad/irracionalidad y de lepra/incontinencia sexual).

Como en el caso de la primera donde el topos de la esclavitud al Pecado Original, empíricamente codificado en la figura internalizada del leproso, funcionó como la premisa pre-analítica sobre cuya base tanto la episteme del orden de conocimiento escolástico como su modo tam-

---

<sup>64</sup> El análisis de Scubla de los procesos del “nacimiento” simbólico en acción en todas las sociedades humanas revela la constante de la distinción negativa de todos los atributos asociados con la mera “vida biológica” ya sea como status de la pre-clitorectomía de los sistemas tradicionales africanos, o como en nuestro caso, la pobreza y el desempleo.

bién de orden entremezclado de la estética feudal fue y es regularmente articulado.

Jacques Le Goff, ha dejado en claro la correlación entre el status empírico de la figura de lo Abyecto/los *damnés*, (si bien no en estas palabras) y el orden feudal de la razón, así como el papel jugado por esta correlación en inducir al campesinado (cuyo papel tipo Calibán y de “clase trabajadora”, en ese orden, fue el de proveer de labor manual agobiante (*back-breaking*) sobre cuya base la forma de vida “feudal” y el modelo del ser ideal fue habilitado para representar y realizarse a sí mismo como tal “forma de vida”) a aceptar su propia subordinación de grupo-categoría como si fuera ventajosa para todos, y por lo tanto, de compartir en ese modo de consenso habermasiano que Lyotard crítica (Lyotard 1984: 65).

Le Goff señala que el status proscrito e internalizado del leproso sobre los márgenes del orden fue legitimado por el “discurso especializado” (*learned discourse*)<sup>65</sup> del orden y por su atribución obsesiva de la causa de la lepra al exceso carnal de los padres del leproso, a su incontinencia y sobre indulgencia en los placeres de la carne, en desafío de las reglas prescriptivas de la iglesia contra tal repetición de la Caída Adánica re-interpretada en términos sexuales así como también en los términos de un pecado transgresivo de la desobediencia a los mandatos de Dios. La presencia empírica proscrita del leproso como la marca y el signo del castigo divino sirvió para “verificar” la

---

<sup>65</sup> En la traducción de *Nuevo Texto Crítico*, que es la que utilizamos aquí, se lee “discurso académico”. Hemos preferido usar el término “especializado” porque desancla la noción de una sola referencia, como lo es la noción de academia, para la elaboración de discursos especializados. (Nota del Editor).

“verdad” del “discurso especializado” y del “proceso mágico del pensamiento”<sup>66</sup>, el cual mal-atribuye la “causa” natural de la lepra a un proceso supernatural de castigo y recompensa Divina, y permitió así al rol de asignaciones jerárquicas del orden feudal ser percibido fenomenológicamente por sus sujetos como reflejando los grados de Falta de continencia; cuya “completitud” fue incorporada en el celibato del clero así como en la casta de guerreros ostensiblemente “ascéticos”, y cuya “virtud” se representó ligada a la capacidad de mantener su conducta sexual dentro de las reglas prescriptivas de la Iglesia (Le Goff 1988: 100).

Es claro que el “consentimiento del dominado a su dominación” fue inducido por los “signos directivos” de los “discursos especializados” del orden y por el status existencial proscrito de los condenados-como-leprosos, ambos en su funcionamiento complementario, no sólo permitieron todas las categorías del orden feudal para aceptar sus respectivas asignaciones de rol en el orden como el efecto de sus grados de continencia/incontinencia, sino más que nada, permitió al campesinado, como el grupo más asimilado a la categoría de los condenados, para ver, interpretar y fenomenológicamente experimentar su propia asignación de rol “condenado”, como un rol que era tan justamente merecido tal como estaba

---

<sup>66</sup> Girard (1986) generalizó el proceso del *pensamiento mágico* que define la brujería (la cual desplaza la causalidad natural de los eventos específicos a la causa de la intervención de fuerzas místicas) a los sistemas modernos de pensamiento como en el caso del orden medieval donde la causa de la lepra está representada como castigo (divino) por el exceso carnal de los padres del leproso.

representado en el “discurso escolástico” de la episteme del orden como ser -esto es, como una asignación del rol pre-asignado por el sistema Divino de la recompensa y el castigo como consecuencia de (en el caso del campesinado) sus propios “deseos lujuriosos y perversos” (Le Goff 1988: 100). Y, al hacerlo así, para experimentarse a sí mismos como un “Nosotros”, simbólicamente co-identificado, si bien verticalmente, con sus más “continentes” señores feudales (como la encarnación de mayores grados de redención espiritual), más que horizontalmente entre ellos mismos. De suerte que, como en el caso del mantillo de lodo, ellos podrían aceptar, por ende, el rol de tallo estéril para la fértil “flor” de la nobleza, con su deseo mimético<sup>67</sup>, estimulados por la falta ontológica que la figura tipo-acrasina del leproso, y su anti-tipo de retroalimentación negativa, significaba.

En consecuencia, no sólo son las “epistemes” y los “discursos especializados” de cada orden una función central en la inducción de los modos de consentimiento y por lo tanto de consenso, sobre cuya base cada orden humano puede sólo ser agregado, sino que, como el biólogo Danielli señala, su sistema de significados debe funcionar literalmente como los mecanismos de un tipo-marxista, “discurso del opio del pueblo”, por medio del cual el sistema de recompensas opiáceo (sistema de recompensa interno o I.R.S.) recientemente descubierto, es disparado para asignar una “endorfina alta” a los tipos de conductas de cohesión y agregación social requeridos por el

---

<sup>67</sup> Véase el desarrollo de René Girard de este concepto en su *Deceit, Desire and the Novel* (1965).



“programa social” de cada orden<sup>68</sup>. Por extensión, deberemos especular en este punto, se asigna una ausencia de euforia-endorfina “baja” a la representación de Falta incorporada en la categoría-significante de los condenados, con la cual regular metaprescriptivamente todas las conductas específicas de la cultura, sus deseos miméticos de recompensa/y castigo (preferencia) y aversiones (no preferencias)<sup>69</sup>.

Podemos especular más allá que la función de todas las narrativas, ya sean nuestras grandes narrativas únicas, o las pequeñas y múltiples de los indios Casashuina de Lyotard<sup>70</sup>, debe de ser la de constituir, por su codificación de una Falta Original, y consecuentemente, de modos de cultura específicos del “bien y del mal” nietzscheano, el

---

<sup>68</sup> J.F. Danielli sostiene que las sociedades humanas están agregadas sobre la base de “*programas sociales*”. Estos “programas” son mantenidos por los “discursos-del-opio-del-pueblo” que desencadenan el sistema interno de recompensa-opiácea del cerebro, con sus sistemas positivos/negativos de significados (1980: 87-94).

<sup>69</sup> El concepto girardiano de *deseo mimético* y el fanoniano de un modo de comportamiento opositor socialmente inducido, pueden por lo tanto, ser ligados al funcionamiento del I. R. S. (sistema interno de recompensa, por ejemplo, el sistema opiáceo endógeno) del cerebro. Las narrativas fundacionales o “fábulas metafísicas” de cada orden pueden ser definidas como funcionando de acuerdo al “buen hombre” del bien /mal nietzscheano y su Falta condenada, o a su “muerte”, cuyo sistema de significados (y sus sistemas señalizadores), necesariamente se correlacionan con el sistema opiáceo/recompensa/falta de recompensa opiácea del cerebro mamífero por medio del cual cada conjunto específico (o en el caso de los humanos, sociogenio-específicas) de conductas óptimas de la especie es establemente inducido y regulado.

<sup>70</sup> Lyotard propone que una multiplicidad de pequeñas narrativas, como las utopías alternativas para las “Grandes Narraciones,” aún grandes o pequeñas *deben* necesariamente funcionar de acuerdo a las mismas reglas metaprescriptivas y las “reglas de significado” de Habermas (1984: 21-22).

análogo del sistema de recompensa y castigo del narcótico alto y el narcótico bloqueado “bajo” por medio de los cuales, el primero correlacionado con el segundo, todos los modelos humanos de ser/comportarse fueron y son instituidos. Así que tradicionalmente, todas las codificaciones de una falta general (o lo Abjecto) específicas a cada cultura, tanto como las estrategias retóricas que las correlacionaban con el nivel bioquímico del sistema de recompensa y castigo orgánico de un lado, y con el nivel socio-empírico por el otro -como el caso de la figura condenada del leproso, lo cual funcionó como el signo ejemplar de un modo de castigo ostensible y supernaturalmente infligido - fueron estabilizadas por la representación narrativa de su origen mitológico/teológico, divino, y por eso, de la supernaturalización correspondiente de los modelos del ser y sus asignaciones reglamentarias coordinadas- como el caso de las asignaciones de rol de las castas estratificadas y jerárquicas del orden feudal a las cuales ellas mismas (es decir, las codificaciones de la Falta), dieron origen.

La revolución política y cultural del humanismo, guiada por el desafío de las monarquías europeas y sus juristas e intelectuales laicos a la hegemonía de la iglesia, así como por la revolución comercial, las cuales condujeron a la emergencia del estado moderno junto con su nueva ética política razón-de-estado des-supernaturalizada que desplazó y reemplazó el absolutismo teológico del orden feudal instituido narrativamente, con el absolutismo político maquiavélico·hobbesiano, fue por ende la revolución que efectúa la primera transición epocal sobre cuya base la entonces actual “historia única de los humanos” se iba a iniciar. Y por medio de la cual, la ética reguladora del comportamiento de la moralidad “mágico-religiosa” y la

teológico-religiosa, común hasta ahora a todas las “formas de vida” humanas, comenzó a ser reemplazada por la ética ideo-política cuyo *telos* fue el de la replicación estable de lo “universal” del estado y, consecuentemente, por el ideal trascendental del interés estatal (Blumenberg 1983).

Es esta ética ideo-política la cual es magnificientemente configurada en *The Tempest* de Shakespeare así como en *El Nuevo Mundo* de Lope de Vega, aunque de forma un poco más híbrida en términos religiosos e ideo-políticos.

Fue aquí que emergió la “figura del Hombre” de la que habla Foucault, en su primera forma de naturaleza racional; y con ella, la primera forma de su Palabra generada desde una forma transformada de la narrativa judeo-cristiana, en la cual lo Abyecto o la categoría de los condenados (el “bufón” del Logos de Derrida) se hizo para incorporar el signo o la marca de la esclavitud humana a su naturaleza sensoria (o, en términos Hobbesianos a su estado Natural pre-político), el modo de cuya “deficiencia de orden”, tal como es representada en la incapacidad de Calibán para gobernarse o “dominarse” a sí mismo, por lo tanto prescribió la necesidad imperativa del Estado Absoluto en Europa (Blumenberg 1983: 218); y del orden estatal colonial en las Américas, en la que las “gentes humaniores” o gente de razón de los colonizadores europeos (o de los ingleses en Irlanda) (Waswo 1988: 557) habían sido ordenados teleológicamente para gobernar los “homunculi” o gente sin razón de las Américas (Pagden 1982). Se trataba del “Nativo” irracional quien era entonces, junto con el Loco, la incorporación del Otro a un nuevo modo de lo humano cuyo criterio óptimo de ser fue definido, no más en términos supernaturales sino en términos de una “naturaleza humana, racional” ostensiblemente universal.

La recodificación de la narrativa fundadora y la “liberación” del Leproso (y del signo de la Lepra) de su status proscrito sistemáticamente constituido (ordenado) fue efectuada por nuevos grupos de juristas, pensadores, teólogos así como por dramaturgos como Lope de Vega y Shakespeare y novelistas como Cervantes, para quienes el desplazamiento del estado monárquico del orden feudal y su “forma de vida”, era la condición esencial de la realización de su propia energía creativa y del deseo de salirse del status condenado ontológicamente al que su nacimiento no-nobiliario y su status “laico” los habían relegado.

Ellos fueron, por lo tanto, parte de la revolución trascendente del humanismo/humanismo cristiano (Hubner 1983) que daría también surgimiento a las ciencias naturales comenzando con el viaje de Colón y el *De Revolutionibus* de Copérnico; parte, entonces, de la transición a un nuevo modelo de pensamiento (la episteme) y del afecto (lo estético) instituido sobre el modelo de ser/comportarse “Hombre” y sus axiomáticas metaprescriptivas o código de la “vida” y la “muerte”. Un modelo que fue completamente realizado en su primera forma, e instituido sobre el principio sociogénico de la propiedad de la riqueza hacendaria (por ejemplo, las bienes raíces) en el contexto de la revolución agrícola comercial, el surgimiento de la doctrina del mercantilismo y su modo correlacionado de “auto-entendimiento” instalado por el discurso ideopolítico del humanismo cívico. Y como un modo de auto-entendimiento cultural cuya verdad se hizo para parecer “firme, canónica y obligatoria” por la categoría empírica de los nuevos condenados (el loco y el signo de la locura, el indio/negro y sus diferencias en su forma de vida re-

vestidas por el signo de lo irracional)<sup>71</sup>, quienes ahora encarnan el modo ontológico de la Falta sobre cuya premisa pre-analítica de la potencial esclavitud de la Humanidad a su propia naturaleza sensoria tipo Calibán y sobre los discursos eruditos del orden (como el obsesivo discurso de Próspero sobre Calibán y el discurso obsesivo, analizado por Foucault, de la “razón-sobre-la-locura”) (Foucault 1973b) se elaboraron. Ellos representaron la asignación de roles del nuevo orden como determinado por grados de Naturaleza Racional y su Falta pre-asignada por la Ley Natural, si bien circularmente, al mismo tiempo que legitimó el status proscriptivo internalizado de la nueva categoría de los condenados.

Si la episteme clásica de Foucault iba a realizarse a sí misma como el “modo de conocimiento de orden mezclado” del sistema de la nobleza monárquica poseedora de tierras (*monarchical cum landed Gentry*) (en el que la propiedad de la riqueza hacendaria como significante del código de la aptitud inclusiva, o de la “economía de

---

<sup>71</sup> René Girard ha definido estos discursos obsesivamente estigmatizantes como “textos de persecución” (en *Scapegoat*) por ejemplo, los ásperos discursos de Próspero y de Miranda con respecto a Calibán guardan un paralelismo con el “discurso especializado” de la Edad Media hacia el leproso, como observa Le Goff. Estos discursos son, por lo tanto, una función de la distinción negativa de los *condenados*: como lo son los “discursos especializados” en los sectores deprimidos en el interior de la ciudad y en las regiones “sub-desarrolladas”.

En la obra contra-reformista de Lope de Vega, *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, empero, el discurso especializado/aprendido sobre la “irracionalidad” no es directamente el de Dulcanquellin, sino el de sus ídólatras (y por lo tanto, “irracionales”) religiones, las cuales deben ser prescriptivamente reemplazadas por la religión católica en el contexto de la soberanía del estado absolutista español.

la grandeza” mediante la representación del interés de la nobleza hacendada como si fuera el único interés particular isomórfico con el bienestar “común”), circunscribió a dicha nobleza los procesos efectivos de toma de decisiones, con la ascendente burguesía mercantil e industrial y su propiedad de riqueza móvil (por ejemplo, el capital) estigmatizada como la negación del “buen hombre” de Nietzsche que fue entonces incorporado conceptual, imaginativa<sup>72</sup> y empíricamente en la vida comercial-agrícola de la nobleza “racional”.

Racional en tanto sus decisiones eran representadas como si hubieran sido tomadas en el interés del “bien común” del estado en contraposición al interés privado particular, irracional y egoísta de los propietarios de la riqueza móvil (capital), tal como estos últimos fueron representados dentro del modo del “autoentendimiento” cultural generalizado por el orden del discurso del humanismo cívico, en su expresión imaginativa y teórica<sup>73</sup>.

La exploración de Foucault del desplazamiento/reemplazo de la episteme clásica por la episteme humanista liberal que hemos heredado, puede, por lo tanto, ser vista como inseparable del esfuerzo de la burguesía por escapar de su

---

<sup>72</sup> Como muestro en el desciframiento de *El Nuevo Mundo*, etc. de Lope de Vega, *Calibán* de Shakespeare y *Memorias del Subdesarrollo* de Desnoes, la transición de una episteme a otra paralela a aquella transición de un imaginario y su estética a otro. Véase Castoriadis (1981) para el concepto de lo imaginario. Véase también Sylvia Wynter, *Beyond Miranda's Meanings*, (1990) en donde la “figura del hombre” y su nuevo modelo de ser y comportarse es incorporado conceptualmente en la oposición Próspero/Calibán en el nivel imaginativo, como está incorporado teóricamente en el discurso del *humanismo cívico*. Véase el ensayo de J. G. A. Pocock sobre el Humanismo Cívico (1971).

<sup>73</sup> Ver “Generic Transformation and Social Change: Rethinking the Rise of the Novel” (McKeon 1985: 159-182)

status ontológico, que ha sido asimilado al de los condenados, dentro de la analógica del discurso del humanismo cívico; y por ende, de la primera forma de “Hombre” definido óptimamente por los grados de lo Racional Natural (pre-asignado a los individuos y grupos que por Ley Natural eran los agentes de Dios en la Tierra) y dentro de los términos todavía de una jerarquía estructural legitimada, en última instancia, por el argumento del Diseño Divino (como la fuente de la físico-teología de la Ley Natural).

La intelectualidad de la burguesía fue excluida ontológicamente, en el contexto de la revolución industrial emergente, (y por ende, de la hegemonía empírica creciente de la riqueza móvil como-el-medio-de los nuevos modos industriales de producción), para que, con un “ojo maligno” desplaze/reemplace totalmente el sistema significativo “buen/hombre” del modo “cívico-humanista” de auto-entendimiento cultural, al efectuar la transición específica que guió a la episteme del mundo de hoy.

Ya que reemplazaron, y más completamente aún en la secuela de la revolución darwiniana y el surgimiento de las ciencias biológicas que deconstruyeron totalmente el “argumento del Diseño Divino”, la génesis de la Narrativa del Origen con una variante transformada, en la cual el proceso infracultural de la evolución y su nueva narrativa del origen<sup>74</sup> tomó entonces el lugar del anterior proceso dualmente trascendente/inmanente de la Ley Natural; mientras que la analogía de los procesos competitivos de la selección natural evolutiva, transferidos del nivel de la

---

<sup>74</sup> Véanse los ingeniosos dibujos proporcionados por Glyn Issacs (1983) para ilustrar la tesis que la narrativa científica de la evolución funciona como una historia ejemplar de los orígenes cuando es aplicada a los seres humanos.

vida orgánica a la del humano (que fue entonces definida como la de un organismo natural isomórfico con los otros organismos naturales), hizo posible una nueva “moralidad definitiva”<sup>75</sup> en la cual los descubrimientos científicos con respecto a las reglas que gobiernan los procesos de la vida orgánica fueron representados como un modo de conocimiento puramente denotativo, el cual, sin embargo, prescribió, cuando se aplicó a la vida humana, conductas apropiadas para los humanos. Y, específicamente, incluyendo la nueva ética ideo-económica de la “supervivencia del más apto” en la que el interés tanto del sujeto ostensiblemente ontogénico, y por lo tanto, autónomo, individual, burgués, (cuyas decisiones subjetivas y ejecuciones eran ahora “mágicamente” representadas como el agente causal “subjetivo” de los procesos de oferta y demanda, y por lo tanto, de la Mano Invisible auto-reguladora del mercado, en lugar del estado) fue entonces igualado el “bienestar común”, dentro de los términos humanistas liberales del auto-entendimiento del nuevo orden.

Si el estado pre-político de la Naturaleza, y su esclavitud a la naturaleza sensoria incorporada en las figuras internalizadas del loco/indio/negro-esdavo (Calibán/sambo), había efectuado el pasaje del absolutismo teológico del orden feudal al absolutismo político del estado, la nueva variante de la codificación feudal cristiana original de lo Abyecto como aquélla de la esclavitud al Pecado Original de la carne, efectuaría su pasaje del absolutismo político del orden humanista civil a los absolutismos estético

---

<sup>75</sup> Blumenberg traza la introducción de Descartes de una nueva “moralidad definitiva” basada en la “adaptación de la conducta humana a la realidad de una natura que es sojuzgada por la teoría” (1983 :209).



y económico de su propio orden liberal-humanista<sup>76</sup>. Esto fue posible por medio de la representación de la nueva variante de la Falta ontológica (lo abyecto o “muerte simbólica”) como aquella de la posible esclavitud humana dual, por una parte, a su “gusto del sentido”<sup>77</sup> no desarrollado (como contrastado con el óptimamente desarrollado “gusto de la reflexión” de las clases medias selectas)<sup>78</sup>, y, por otra, a una “escasez natural” como la nueva transformación del “Pecado Original”. Y con esta nueva representación de la “esclavitud” recodificó una amenaza, redefiniendo el caos hobbesiano de un estado natural pre-político en el cual “la vida del hombre” siendo “sucía, bestial y breve”, había dado surgimiento, con ello, al imperativo del orden de la soberanía política absoluta.

Esta nueva amenaza recodificada, como Blumenberg señala, era ahora la de la sobrepoblación. O sea, una en que, en términos malthusianos, la capacidad procreativa humana, guiada por su naturaleza sensual, constituyó una progresión geométrica contrastada con el desequilibrio

---

<sup>76</sup> Para un análisis de la “transición” de un discurso al otro, por ejemplo, del absolutismo político a lo que puede ser definido como el absolutismo económico, ver: (Blumenberg 1983: 220-224).

<sup>77</sup> La crítica de Bourdieu del discurso filosófico kantiano sobre la estética revela el funcionamiento de la “fábula metafísica” evolutiva que también subyace al topos de la esclavitud-a-escasez natural (como la forma transportada de la esclavitud al Pecado Original de la narrativa judeo-cristiana fundacional del origen) y al “cierre” efectuado por ambos discursos.

<sup>78</sup> En su libro *Reading Lacan* (1985) Jane Gallop emplea el término *genérico* para referirse a la auto-presentación masculina como la de ser el sexo *normal*. La misma estrategia es empleada por académicos quienes representan el gusto estético de las clases medias como el gusto más evolucionado de la humanidad en general. El esquema kantiano de la estética trabaja para permitir esta representación.

de la progresión aritmética de la producción de alimentos, la cual, con ello, demandaba el imperativo de un absolutismo económico<sup>79</sup>. Absolutismo en que, el interés de la economía de la nación-estado a causa de su funcionamiento competitivo en un sistema de intercambio comercial global de mercado libre, debería ser permitido para funcionar irrestrictamente y sobre los términos analógicos de las anteriores “razones de estado”, en donde, el interés del individuo sociogénico burgués y su estado nación, tomó el lugar previo trascendental de la preservación del estado.

De suerte que, donde el *telos* de la redención espiritual había sido codificado metaprescriptivamente (para usar los términos de Lyotard) tanto en los “discursos especializados” y en la existencia empírica de la categoría internalizada del leproso de los condenados, y con eso representada como el único modelo de comportamiento por medio del cual el destino del leproso podría ser evitado, ganado ahora el *telos* puramente secular e invertido de la redención material (Blumenberg 1983: 225) iba a ser codificado metaprescriptivamente, en el “discurso erudito” de nuestro orden presente, o sea la episteme, así como en la gama de discursos imaginativos generados por, y generativos de, estas metaprescripciones (es decir, el reino de la estética); y, en el nivel empírico por el status de categoría invertida, tanto en el nivel de la sub-unidad del esta-

---

<sup>79</sup> El imperativo del crecimiento económico trabaja para nuestro orden presente de la nación-estado, (vgr. las razones de crecimiento económico) como el imperativo de asegurar la estabilidad del estado (razones-de-estado), como funcionó para el orden pre-industrial de la nobleza hacendada. Véase Blumenberg (1983: 222-225).

do-nación como en el nivel sistémico-global de los nuevos “condenados”.

Es decir, de una categoría que, ahora definida en términos de su incorporación ostensible de los efectos del proceso de eliminación y condenación evolutivas naturales como la categoría de los no-adaptados genéticamente subordinada a la vez a su “gusto del sentido”<sup>80</sup> tosco y no desarrollado, así como también a los efectos de una escasez natural representada, empíricamente verificaba la “verdad” de la “fábula metafísica” por medio de la cual el *telos* tecno-industrial y de conducta-reguladora de nuestro orden (el “principio de performatividad” de Lyotard, nuestro principio sociogénico) es sistemáticamente mantenido vivo y regulado establemente.

La institución de la “verdad” de la “fábula metafísica”, no tanto ya del modo cristiano del sujeto (de la sociogenia) y su Palabra y Orden del conocimiento escolástico, sino su variante actual puramente secular, es decir, del “Hombre” y su palabra, su episteme correlacionada u orden del conocimiento, y por ende de su modo de condenados, como el bufón de su logos.

---

<sup>80</sup> El esquema de la subordinación al “gusto del sentido” debería ser visto como la variante kantiana del Pecado Original, o sea, la forma estética secular del esquema teológico.

## Bibliografía

- Andreopoulos, Spyros. "New Brain Discovery: Scientists Find Evidence of Brain Signalling System". *Stanford Observer*, 1990, April-May.
- Adomo, Theodor. *Negative Dialectics*. Trad. E. B. Ashton. Nueva York: The Seabory Press [A Continuum Book] 1973.
- Alea, Tomas Gutierrez y Edmundo Desnoes. *Memories of Underdevelopment and Unconsolable Memories*. Con una intro. De Michael Chanan, Rutgers Films en Pt. Nueva Brunswick and Londres: Rutgers University Press, 1990.
- Arthur, Brian. "Positive Feedbacks in the Economy". *Scientific American*, February, 1990, 92-99.
- Baldwin, James. *The Evidence of Things Not Seen*. Nueva York: Henry Holt & Co., 1985.
- Bateson, Gregory. "Conscious Purpose vs Nature". En D. Cooper (ed.). *The Dialectical Liberation*. Harmondsworth: Penguin, 1969.
- Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of /he Modern Age*. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Trad. Richard Nice. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1989.
- Campbell, Donald. "The Two Distinct Routes beyond Kin selection to ultra-sociality. Implications for the Humanitics and Social Sciences". En Bridgeman, Diane L. (ed.) *The Nature of Pro-Social Development: Interdisciplinary Theories and Strategies*. Nueva York: Academic Press, 1982.
- . "On the Genetics of Altruism and the Counter-Hedonic Components in Human Culture". *Journal of Social Issues*, 1972, Vol. 28, Número 3, 21-38.
- Castoriadis, C. "The Imaginary: Creation in the Socio-Historical Domain". En Paisley Livingston, (ed.). *Disorder and Or-*

- der: Proceedings of the Stanford International Symposium. (Stanford Literature Studies I. Anma Librí, 1981, 14-18).*
- Creutzfeld, O.D. "Neurophysiological Mechanisms and Consciousness". Ciba Foundation Symposium 69 (New Series). *Symposium on Brain and Mind*. Amsterdam/Nueva York: Excerpta Medica, 1979.
- Danielli, James P. "Altruism and the Internal Reward System of Opium of the People". *Journal of Social and Biological Structure: Studies in Human Sociobiology*, 1980, Vol. 3, Número 2, 87-94.
- Derrida, Jacques. "Cogito and the History of Madness". En *Writing and Difference*. Trad. Alan Bass, Chicago: Chicago University Press, 1978.
- . *Of Grammatology*. Trad. Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press, 1974.
- Desnoes, Edmundo. *Memorias del Subdesarrollo*, Cuba, 1962. Trad. al inglés por el autor como *Inconsolable Memories*. Nueva York: Nueva American Library, 1967.
- Eagleton, Terry. *The ideology of the Aesthetics*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Ellison, Ralph. *The Invisible Man*. Nueva York: Vintage Books, 1972.
- Erickson, Erik. *Toys and Reason*. Nueva York: W. W. Norton, 1977.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove Press, 1964.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Nueva York: Random House, 1973a.
- . *Madness and Civilization*. Nueva York: Random House, 1973b.
- Ghíselin, M. T. *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*. Berkeley, Londres: University of California Press, 1974.

- Girard, Rene. *The Scapegoat*. Trad. Y. Freccero. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1986.
- . *Deceit, Desire and the Novel: The Self and Other in Literary Structure*. Trad. Y. Freccero. Baltimore, The John Hopkins Press, 1965.
- Godelier, Maurice. *The Mental and the Material: Thought, Economy and Society*. Trad. Martin Thom. Londres: Verso Press, 1986.
- Godzich, Wlad. *Afterward to Samuel Weber. Institution and Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Goldberg, Jeff. *Anatomy of a Sciendjic Discovery*. Nueva York: Bantam Press, 1988.
- Grassi, Ernesto. *Rhetoric and Philosophy: The Humanist Tradition*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1980.
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Hubner, Kurt. *Critique of Scientific Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Hunter, Ian. *Culture and Government: The Emergence of Literary Education*. Londres: Mac Millan, 1988.
- Isaacs, Glyn. "Aspects of Human Evolution". En D. S. Bendall (ed.). *Evolution from Molecules to Men*. Cambridge, Nueva York: E.U. Press, 1983.
- James, C. L. R. *Notes on Dialectics: Hegel, Marx, Lenin*. Westport, Connecticut: Lawrence Wishart & Co., 1980.
- Jameson, Frederic. "Conversación con F. Jameson". (Entrevista) por Horacio Machín. Traducción de Santiago Colás. 8 de Abril de 1990. Ver *Nuevo Texto Critico*, 1991, Vol. IV, Número 7: "Prefacio a Caliban". [Foreword to Roberto Fernandez Retamar, *Caliban and Other Essays*. Trad. del español por Edward Baker. Minneapolis, University of Minnesota Press 1989). El prefacio traducido

- por Will Corral, fue publicado en *Nuevo Texto Crítico*, Vol. III, Número 5, 1990.
- . "Entrevista". Conducida por L. Oreen. *Diacritics*, 1982, Otoño, 73.
- . *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca y Londres, 1981.
- Kristeva, Julia. *Power of Horror: An Essay on Abjection*. Trad. por León S. Roudiez. Nueva York: Columbia University Press, 1982.
- Kuntz, Paul G. (ed.). *The Concept of Order*. Seattle: The University of Washington Press, 1968.
- Legesse, Asmarom. *GADA: Three Approaches to the Study of an African Society*. Nueva York: The Free Press, 1973.
- Le Goff, Jacques. *The Medieval Imagination*. Trad. A. Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.
- Levine, Lawrence, W. *Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988.
- Levi-Strauss, Claude. *Totemism*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1969.
- Lope de Vega, Félix. *El Nuevo Mundo Descubierta por Cristóbal Colón*. Ed. J. LeMartinel y C. Minguet. Presses Universitaire de Lille.
- Lyotard, Jean Francois. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Trad. al inglés por G. Bennington y B. Massumi. Prefacio de F. Jameson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Mayr, Ernst. *Evolution and the Diversity of Life: Selected Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Maturana H. R. y F.J. Varela. *The Biological Roots of Human Understanding*. Boston y Londres: Nueva Science Library, 1987.
- . *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Prefacio de Sirafford Beer. Vol. 42. Boston Stu-

## DESPUÉS DEL HOMBRE, SU ÚLTIMA PALABRA: SOBRE EL POSMODERNISMO

- dies in the Philosophy of Science: Dordrecht/Londres, 1980.
- Miller, Hillis. The M.L.A. Presidential Address, "The Triumph of Theory, the Resistance to Reading and the Question of the Material Base". *PMLA*, 1987, Vol. 102, Número 3.
- Miller, J. O. "The Slave Trade in Congo and Angola". En Martin L. Kilson and R. L. Rothberg. *'/he African Diaspora: Interpretive Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.
- Mosse, George L.. *Towards the Final Solution: A History of European Racism*. Nueva York: Pertig, 1978.
- Nietzsche, Friedrich. "The Genealogy of Morals". En *Basic Writings of Nietzsche*. Trad. y ed. por Walter Kaufman. Nueva York: The Modern Library, 1966.
- Ortner, Sherry B. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". En M. Z. Rosaldo and Louise Camphere, (eds.). *Woman Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974, 67-87.
- Pagels, Heinz. *The Dreams of Reason: the Computer and the Rise of the Sciences of Complexity*. Nueva York: Simon and Schuster, 1988.
- Pandian, Jacob. *Anthropology and The Western Tradition: Towards an Authentic Anthropology*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc., 1985.
- Pattee, Howard. "Cell Physiology: An Evolutionary Approach to the Symbol-Mater information Problem". *Cognition and Brain Theory*, 1982. Vol. 5, Número 4, 323-341.
- . "Clues from molecular Symbol Systems". En U. Bellugi and M. Studdert-Kennedy (eds.). *Signed and Spoken Language: Biological Constraints on Linguistic Forms*. Berlín: Verlag Chemie, 1980, 261-274.
- . "Laws and Constraints, Symbols and Languages". En C. H. Waddington (ed.). *Towards a Theoretical Biology*. Edinburgh, University of Edinburgh Press, 1972, 248-258.



- Piaget, Jean. *Structuralism*. Nueva York: 1970.
- Pocock, J. G. A. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. Nueva York: Athenaeum, 1971.
- Reidl, R. and J. Kaspar. *Biology of Knowledge: The Evolutionary Basis of Reason*. Nueva York: John Unley & Sons, 1984.
- Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa, 1989.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- . *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972-80*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- . "Solidarity or Objectivity?" *Nanzan Review of American Studies*, 1984, Vol. 6, 1-19.
- Rosaldo, Renato. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press, 1989.
- Roumain, Jacques. "Sales Negres". En *La Montagne ensorcelée*. Paris: Editeurs Français Réunis, 1972, pp. 246-247.
- Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*: Chicago y Londres: Chicago University Press, 1976.
- Said, Edward. *The World, The Text and The Critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Saldivar, Ramon. *Chicano Narrative: The Dialectics of Difference*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1990.
- Sánchez, Luis Rafael. *La guaracha del Macho Camacho*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1976.
- Scubla, Lucien. "Contribution a la théorie due sacrifice". En *René Girard et le problème du mal*. Textos reunidos por Michel Deguy y Jean Manel Dupuy. Paris: Demard Grasset, 1982.
- Sebeck, Thomas. Review essay "The Domain of the sacred". *Journal of Social and biological Structures*. 1980, Número 3, 227-229.

## DESPUÉS DEL HOMBRE, SU ÚLTIMA PALABRA: SOBRE EL POSMODERNISMO

- Shakespeare, William. *The Tempest*.
- Shapiro, Ian. *Political Criticism*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Siskin, Charles. *The Historicity of Romanic Discourse*. Nueva York, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Smith, Adam. *Theory of Moral Sentiments*. En *The Essay of Adam Smith*. Londres, 1869.
- Smith, Maynard. "Game Theory and the Evolution of Cooperation". En D. S. Dendall (ed.). *Evolution from Molecules to Men*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Steams, Peter y Carols. "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards". *The American Historical Review* (American Historical Association), 1985 Vol. 90, Número 4.
- Taylor, Clyde. "Report from Beyond the Aesthetic Zip Code Zane". *Art Papers*, 1990, Vol. 14, Número 6.
- . "Black Cinema in a Post-aesthetic era". En Jim Pines and Paul Willeman (eds.). *Questions of Third Cinema*. Londres: British Film Institute, 1989.
- . "We don't need another hero: Anti-Thesis". En Mbaye Cham y Andrade Watlans (eds.). *Block frames: Critical Perspectives on Black Cinema*. Cambridge y Londres, MIT Press.
- Turner, F. "Kalogenetics". *Journal of Social and Biological Structures*.
- Varela, Francisco. *Principles of Biological Autonomy*. Nueva York: North Holland Series in General Systems Research, 1979.
- . "Living Ways of Sense-Making: A Middle Path for Neuro Science". En Paisley Livingston (ed.). *Disorder and Order Proceeding of the Stanford International Symposium* (Sept. 14-18) 1981.
- Waswo, Richard. "The History that Literature Makes". *New Literary History*, 1988, Vol. 19, Número 3, 541-565.

- Wheeler, Samuel. "Wittgenstein as Conservative Deconstructor". *New Literary History*, 1988, Vol. 19, Número 2.
- White, Hayden. "Foucault Decoded". *History and Theory: Studies in The Philosophy of History*, 1974, Vol. XIII, Número 3.
- Winch, Peter. "Understanding a Primitive Society". *American Philosophical Quarterly*, 1964.
- Wright, Robert. *Three Scientists and Their Gods: Looking for Meaning in An Age of Information*. Nueva York: Times Books, 1988.
- Wynter, Sylvia. Rethinking "Aesthetics": Notes Towards a Deciphering Practice". En Mbaye Cham (ed.). *Critical Perspectives on Caribbean Cinema*. Nueva Jersey: Africa Press, 1991.
- . "Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourses of the Antilles". En Special Issue on Eduard Glissant. *World Literature Today*, 1989.
- . 'Beyond Miranda's Meanings: Un/Silencing the 'Demonic Ground' of Caliban's Women.'. Carole Boyce Davies and Elaine Savory Fido (eds.) *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature*. Trenton: Africa World Press, 1990: 355-372.
- . *On Disenchanted Discourse: Minority Literary Criticism and Beyond*. En *Special Issue*, "The Nature and Context of Minority Discourse", En Abdul Jan Mohamed y David Lloyd (eds.). *Cultural Critique*, 1987, Número 7.
- . "The Ceremony Must Be Found: After Humanism". En W. V. Spanos (ed.), *Humanism and the University 1: The Discourse of Humanism. Special Issue*, 1984 (Primavera-Otoño), boundary 2, Vol. XII, Número 3, Vol. XIII, Número 1.



## FANON Y EL DESARROLLO: UNA MIRADA FILOSÓFICA

*Lewis R. Gordon*

Al reflexionar sobre las condiciones económicas y sociales del África contemporánea, Olufemi Taiwo se encontró a sí mismo en los trazos de los análisis de Frantz Fanon de hace poco más de cuatro décadas atrás.

*Les Damnés de la terre* (*Los condenados de la tierra*) fue publicado originalmente en 1961, el mismo año en que Fanon murió...[Ese] año tiene una significación adicional cuando lo yuxtaponemos con la importancia histórica del año precedente, 1960, ya que fue cuando muchos países colonizados obtuvieron la independencia del dominio colonial. La misma dio sustento a la eufórica declaración de Harold Macmillan acerca de un viento de cambio que estaba soplando a través de África. Tal declaración fue sintomática del entusiasmo y el optimismo casi universal que marcó el advenimiento de los estados independientes de África. Ese optimismo no era infundado. Dada la violencia del colonialismo y su papel concreto en el retraso del crecimiento y el desarrollo de los territorios coloniales, no fue una sorpresa que muchas y variadas personas pensarán que la independencia sería un período de desarrollo en estados nación autogobernados. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, especialmente aquellos

que se habían asegurado para sí mismos un vínculo con los frutos de la independencia, Fanon fue una voz disidente en el coro entusiasta que saludó el advenimiento de la bandera y la independencia (independencia nominal) y uno de los que tempranamente señalaron los límites del fenómeno. ¿Como un profeta? Fanon, el discordante, ha hurgado en el futuro y nos dejó su legado de pronósticos acerca de lo precario que aquél futuro- nuestro presente- podría ser (Taiwo 1996: 257).

Aunque a Fanon con frecuencia se lo ajusta a sus dichos de no ofrecer supuestamente *verdades sin tiempo* (cf. Gates 1991; Masolo 1998), el despliegue de la historia y el pensamiento parece ser tal que su afirmación no se queda corta de ironía. La forma no necesita flotar sobre la materia, tal como Aristóteles lo mostró tanto tiempo atrás, pero se puede encontrar en ese poderoso vínculo que todos nosotros conocemos como *realidad* y, al hacer esto, someter a nuestros pensamientos a la presión de su peso. Fanon fue muy consciente de esto en su trabajo clásico, *Piel negra, máscaras blancas*, donde su talento quedó en evidencia. En aquél trabajo presentó un juego complejo de ingenuidad intratextual con perspicacia metatextual de manera tal que, como en el *Inferno* de Dante, invitó al lector a seguirlo a través de cada círculo de una condición infernal y claustrofóbica. El negro es una construcción blanca, admite Fanon, aquello es la consecuencia del mundo social que se yergue entre fuerzas filogenéticas y ontogenéticas (Fanon 1952/1967: “Introducción”). Crear construcciones alternativas no es tan fácil cuando tomamos seriamente la complejidad de los signos y los símbolos que constituyen el lenguaje de su transmisión. Los signos y los símbolos colonizantes no están simplemente en el nivel de lo que

ellos afirman sino en el nivel de cómo se afirman a sí mismos. Así, la colonización epistemológica debería ser entendida como algo acechando en el corazón del método (Fanon 1952/1967: capítulo 1). Un problema epistemológico mayor es el atolladero degradante estimulado por la dialéctica del reconocimiento.

Allí, la negritud (blackness) se yergue como una imitación antes que como una fuente u originalidad. Todas las imitaciones enfrentan el original como el estándar, lo cual vuelve un sueño elusivo la obtención del lenguaje nacional prometido. El vínculo entre el lenguaje y la observación sociogénica de Fanon es que el lenguaje es en principio comunicable, lo cual significa inherentemente *público* y, por lo tanto, eso significa que encuentra sus fundamentos en el mundo social. La falla del nivel lingüístico y semiótico significa que hay problemas en el mundo social, y problemas en el mundo significa que uno debería continuar ligado a su incompletitud, a su legitimidad inherente, que debería retroceder, hacia el interior del amor, de una afirmación del valor de uno mismo, para el santuario<sup>81</sup>. Aún allí, también, la falla espera mucho tiempo, bajo el disfraz del amor, tanto como el deseo deseado no es ser amado no como negro sino como blanco por medio del regalo narcisista de palabras vacías. Aquellas palabras blancas (whiteness), palabras de reconocimiento blan-

---

<sup>81</sup> No retomaré aquí las numerosas críticas hechas a Fanon por este tratamiento bajo la taxonomía de la mujer de color y el hombre blanco, del hombre de color y la mujer blanca. El error de esperar un tratamiento simétrico de estas categorías abunda en la literatura crítica. Por ejemplo, ver las distintas antologías de estos ensayos en Gibson 1998; Allesandrini 1999; y el comentario crítico en Sharpley-Whiting 1998. Proveo una discusión detallada de este argumento en un trabajo en prensa.

co en tanto blanco, dentro de la privacidad del amor son una resistencia insuficiente contra el mundo social que llama por una retirada más extensa hasta el punto de la fantasía constitutiva. Él, entonces, ensaya la retirada autobiográficamente a través de sus propios encuentros con las palabras de lo *negro* (niggrerness), para reír, para las palabras de ciencia, para los ritmos de la *négritude*, para desgarrarse y entonces luchar con ansiedades psicopatológicas en un mundo privado de normalidad ¿Por qué Fanon toma este camino sinuoso en su trabajo? Porque sabía que la realidad era difícil de soportar; esto es para lo cual la preparación es necesaria. Enfrentar tales dificultades despierta la conciencia crítica e interrogativa, la que, en el tributo que señala la conclusión del libro, es atraída a la carne del autor.

La filosofía de Fanon puede ser reseñada por una simple convicción: la madurez es fundamental para la condición humana, pero no se puede alcanzar la madurez sin ser accional, lo cual para Fanon es lo más cercano a la libertad. La mayoría de sus escritos subsecuentes exploran esta tesis. En *Los condenados de la tierra* esta marcha a través de círculos concéntricos del infierno, que hace eco de la referencia a los condenados en el título, retorna, pero ahora en el contexto de la cuestión política más amplia de un reino geo-constituido. Recordemos que Fanon empieza con la observación provocadora de que la descolonización es un proceso violento. Muchos comentaristas ignoran sus rechazos críticos de los valores occidentales del Pedestal Greco-Latino. ¿Por qué si aquellos valores fueron instrumentos de colonización pueden legitimarse a sí mismos como algo que no sea su salvación? ¿Qué pasa en un mundo de valores suspendidos, tantos los viejos como los



nuevos? ¿En el caso de un mundo sin valores no está todo permitido? Y, ¿qué podría ser más violento que tal mundo, un mundo sin límites?

Yo he escrito acerca de un mundo sin valores como aquél en el cual no hay esperanza para nadie ni de comer ni de tener el pan (Gordon 1995: capítulo 4). Cuando comunidades opuestas intentan resucitar valores haciendo el reclamo por derechos desde el sistema de valores que los vuelve naturales y absolutos, la escena no es sino una escena trágica. Fanon nos conduce dentro del mundo enfrentado al momento de descolonización. Su argumento – que en ausencia de una infraestructura en el momento de descolonización, tanto en el nivel de la idea como del territorio, conduce a una situación neocolonial a través de la afirmación de las metrópolis bajo los auspicios de las élites del Tercer Mundo, en respuesta para lo cual se necesita de la movilización revolucionaria del campesinado y del lumpen proletariado – estimuló protestas que lo señalaban como *marxismo herético*<sup>82</sup>. Al haber construido su pensamiento sobre la importancia de asegurar la propia libertad y tomando la responsabilidad de los propios valores, Fanon es cuidadoso en levantar la cuestión acerca de cómo podría producirse la transición desde el neocolonialismo hacia un genuino poscolonialismo. Vuelve a criticar la *négritude*, por ejemplo, sobre la base que ella no es más que un momento negativo de una dialéctica histórica pero también una forma de reduccionismo parecido al nacionalismo, al racismo y a todos los modelos auto centrados de organización de grupo, a diferencia de aquellos fundados sobre el bien común. Aquí, Fanon vuelve concreto el vie-

<sup>82</sup> Ver, especialmente, Jack Woddis (1972).

jo problema de la participación política, donde la política puede fundarse sobre un colectivo de intereses o sobre los intereses del colectivo. Tal como Jean Jacques Rousseau lo formuló en *Du Contrat Social*- entre la voluntad en general y la voluntad general. Fanon proveyó los estudios de caso del nacionalismo que colapsó en conflictos étnicos y ofreció la opción de una conciencia nacional donde la tarea, tal como la formuló, sería construir la nación. En el curso de su crítica de los valores neocoloniales avanzó tanto en una crítica de clase como geopolítica. La crítica geopolítica desafió la necesidad de la ciudad capital como el sitio de la residencia y la organización de la vida social. La ciudad moderna africana, por ejemplo, enfrenta la realidad de demandas complejas de las áreas rurales. La élite urbana que emerge en esta estructura, señala Fanon, no posee el capital material pero descansa sobre la capital política en la función de mediadora con las metrópolis coloniales. El resultado es la falta de infraestructura, el desmanejo de las finanzas nacionales y la emergencia de lo que podría ser llamado la *lumpen burguesía*, una élite que, Fanon concluye, no sirve a ningún propósito (Fanon 1961/1991. 217; 1963: 175-176).

Fanon vuelve a los momentos coloniales y descolonizadores para ilustrar los puntos álgidos. La situación colonial fuerza al colonizado, argumenta, a cuestionar su humanidad. Esta interrogación produce alienación del espíritu en vista de la pérdida de la tierra y el desencanto, son procesos teleológicos indígenas. El proceso de descolonización despliega un haz de fuerzas violentas que trae a la superficie los dobles discursos de los sistemas coloniales y la contingencia en un mundo que una vez pareció ser absoluto, necesario y legal. En el corazón de este *infer-*

no está la clásica dirección del odio consumado. Tal como Virgilio que mostró los dos adversarios del protagonista de Dante, aquél que está tan consumido por el odio que roe la cabeza de sus enemigos mientras los inmoviliza por el cuello, Fanon presenta las implicaciones horribles de consumirse en y por el odio. El mensaje es claro: hay algunas cosas, algunos valores, que debemos dejar partir y, al hacer eso, encontraremos un camino afuera en el cual habrá un conjunto sorprendente de posibilidades ofrecidas por las estrellas en el cielo nocturno. Esta es lo que en última instancia Fanon significaba con «...il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf » (Fanon 1961/1991: 376; 1963: 316)<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> '... haz un nuevo comienzo, desarrolla nuevos pensamientos y establece un hombre nuevo'. En el *Inferno* de Dante (Canto XXXIII, líneas 127-139), la reflexión redentora es planteada así:

Sitio hay allí de Belcebú remoto  
Tanto como su tumba se dilata;  
No lo indica la vista, el son lo advierte

De un arroyuelo que en el sitio cae  
Por el hueco de un canto, perforado  
Con el curso que mueve la pendiente.

El guía y yo por esa senda oculta  
Iniciamos la vuelta al claro mundo;  
Y, sin cuidarnos de ningún reposo,

Subimos, él primero y yo segundo,  
Hasta que columbré las cosas bellas  
Que lleva el cielo, por una abertura:

Y nuevamente vimos las estrellas.

Si volvemos a *Piel negra, máscaras blancas*, debería sumarse a esta reseña una consideración adicional. El Fanon metatextual permanece en una relación especial con la investidura ingenua del Fanon intratextual en las promesas epistémicas y políticas de la sociedad europea. Al fallar en ver que el mundo social en sí mismo estaba sufriendo por una maldición racista y colonizadora, el sujeto/Fanon negro ingenuo falló en ver que fue aquel sistema en sí mismo el que requería transformación. Así relacionó a este sistema con una actitud propia de una teodicea. La teodicea es la racionalización teológica de la divinidad de Dios en presencia del mal, dada la omnipotencia y omnisciencia de Dios. Para este relato, las acciones de Dios son todas buenas, entonces el mal debe ser una función de nuestra limitada habilidad de ver las relación entre Dios y sus actos, actos de justicia ulterior, de ahí el término teodicea (theo [dios] dik [justicia]). Otro *relato* es que Dios, habiendo dado a los hombres el libre albedrío, significó que el mal y la injusticia en el mundo están en función de la humanidad, que es la fuente del pecado original. No hay, en otras palabras, nada malo con Dios, pero hay mucho de malo con la humanidad. El mundo moderno está, sin embargo, supuestamente gobernado por las racionalizaciones seculares. Aunque los términos divinos pueden no haber avanzado en los procesos de racionalización modernos, no se da siempre el caso que la gramática o la forma de lo divino hayan sido eliminadas. Dos ídolos que toman lugar de lo divino son la ciencia y la política. Allí donde la ciencia cierra la brecha, ella trabaja como una forma de *ciencia-dik*, una forma de racionalización ulterior de la realidad. El contradecir los postulados científicos significa, entonces, simplemente estar equivocado y ser una forma de racio-

nalidad que se sitúa por afuera de los límites de la razón. Allí donde la política cierra la brecha, el resultado es la afirmación de un sistema político completo. El resultado es la emergencia de personas que contradicen tal sistema. Ya que el sistema es completo, y por lo tanto justo, tales personas deben ser incompletas e injustas. En 1903, W. E. B. Du Bois formuló la situación de tales personas como la situación de ser un problema<sup>84</sup>.

El dilema que enfrentan las personas problemáticas es cómo ser accional. Esas personas viven en un mundo donde la afirmación de su humanidad se estructura como una contradicción del sistema. Afirmar su humanidad, entonces, es ya estructuralmente violento, injusto, malo, inmerecido y no liberal ¿Cómo dar entonces un paso hacia una nueva humanidad cuando el *status quo* de la noción de humanidad es concebido como algo justo? Tanto Fanon como Du Bois vieron este problema como un problema de doble conciencia. La relación metatextual sobre la cual he escrito es también la segunda mirada, el lugar detrás del

---

<sup>84</sup> 'Entre mí y el otro mundo está siempre en juego una pregunta no formulada: no formulada por algunos a través de sentimientos de delicadeza; por otros a través de la dificultad de enmarcarla firmemente. Todos, sin embargo, se sacuden a su alrededor. Ellos se acercan a mí de un modo un tanto dubitativo, me miran curiosa o compasivamente, y entonces, en vez de decirlo directamente, ¿cómo se siente ser un problema?, dicen conozco en mi pueblo a un hombre de color excelente; o, yo peleé en Mechanicsville; o, ¿las violaciones de los sureños no te hacen hervir la sangre? A estos yo sonrío, o estoy interesado, o reduzco el hervor a fuego lento, de acuerdo a la ocasión. A la pregunta real, cómo se siente ser un problema, yo raramente digo alguna palabra como respuesta' (1903/1969: 43-44). Du Bois es irónico aquí ya que, en efecto, su carrera completa como cientista social y teórico estuvo dedicada a responder esta pregunta. Para una mayor discusión ver Gordon 2000: capítulo 4 y Gordon en prensa, 2004.

velo de la falsa conciencia. Ella es la que la gente vive frente a un mundo que la acosa para simular que no existe. Es el mundo vivo del esclavismo bajo el slogan de la *libertad* declarada. Es el mundo de los límites raciales en cada lugar que pretende ser ciego al color; es sabido que la normativa siempre beneficia los reclamos de *neutralidad*. Es sabido que palabras como *desarrollo* y *modernización* suenan mucho mejor que su práctica en varias partes del mundo fuera de Norteamérica, Europa y Australia. Este señalamiento conduce a un conjunto de reflexiones que puede ser llamado crítica de la razón desarrollista. Aunque hay muchos, me enfocaré en tres académicos, dos de los cuales han sido influenciados por Fanon y uno que continúa manteniendo la fe intratextual: Sylvia Wynter, Irene Gendzier y Amartya Sen. Después, ofreceré mi propia concepción filosófica alternativa, postcolonial, fanoniana y existencial.

## II

### “Nosotros los subdesarrollados”: Sylvia Wynter

*Desarrollo* es un término relacional y teleológico. Apuntar al desarrollo implica no estar desarrollado aún. Estar desarrollado implica un fin que debe ser alcanzado, más que alcanzar un fin. En términos de un organismo, el ejemplo obvio es la maduración de ese organismo o el hecho de que alcance su forma adulta. En la idea de no estar desarrollado se haya implícita la condición de inmadurez, es decir de la niñez como lo peor y de la adolescencia como algo mejor, pero en ninguna instancia está presente la condición de responsabilidad total, por decirlo de este modo, de la adultez. Sin responsabilidad no hay agencia, y sin agencia los patrones familiares de dependencia continúan. En “Is

“Development” a Purely Empirical Concept or also Teleological?” Sylvia Wynter se hace cargo de la demanda de Fanon de desarrollar nuevos pensamientos, nuevas ideas. Ella argumenta que tal proyecto requiere el rechazo del *desarrollo* (Wynter 1996:299)

El argumento de Wynter es el siguiente. El mundo moderno ha definido la civilización occidental y su normatividad blanca concomitante como el estándar del desarrollo. La normatividad blanca emerge a través del despliegue de Europa como una fuerza global que contrasta la humanidad europea con aquellas que constituyen sus límites, sus *más allás*, donde no hay, supuestamente, formas humanas de existencia. Ella refiere a esto como *liminaridad u otredad conceptual* (Wynter 1996: 305). Tal otredad conceptual surge como una función de los procesos culturales formados nuevamente que centraron las prácticas judeo cristianas como la base de la vida religiosa contra la cual la modernidad secular emergió. En efecto, porque de la ausencia aún de una práctica de legitimación premoderna semítica, tales poblaciones fueron doblemente removidas de lo moderno, de las concepciones normativas de los humanos como blancos y seculares. Aunque Wynter no hace referencia a Hegel, una versión de este argumento puede ser vista en la infame introducción a sus lecciones sobre la historia, donde niega a los africanos haber tenido, incluso, un momento religioso<sup>85</sup>. El resultado de este doble movimiento – de no tener un presente moderno ni un pasado religioso- es la designación de la ausencia

---

<sup>85</sup> Este pasaje sobre los africanos de la introducción a la *Filosofía de la Historia* ha recibido mucha discusión, de manera que no volveré sobre él aquí; ver, por ejemplo, D.A. Masolo (1994).

de una vida subjetiva que pueda correlacionarse con la vida subjetiva europea, lo cual elimina las condiciones de analogía orientada a la intersubjetividad y la empatía. En lenguaje filosófico, lo liminar es privado de un correlato epistémico<sup>86</sup>. Wynter escribe:

La paradoja aquí es que la categoría de liminaridad u otredad conceptual funciona como un segundo mecanismo por medio del cual el occidente es capaz, en palabras de la Dama real, de conquistar sin tener el derecho, como se concibió tradicionalmente y por lo tanto religiosamente, sino más bien en términos de un sentido puramente secular del derecho. Esto funciona políticamente en otra dimensión de reconocimiento. Tal como la antropóloga eritreana Asmarom Legesse señala, la categoría liminar es la categoría sistémica desde cuya perspectiva solamente, como la perspectiva de los que forzosamente incorporaron y significaron la falta-de-ser, aquellos miembros, al buscar escapar del estatus que los condenaba, son capaces de plantear el cierre instituyente del orden, y por lo tanto, la “ceguera” necesaria de su normativa, en este caso, los sujetos “desarrollados” (Wynter 1996: 305).

Si la normatividad blanca requiere la liminaridad negra, y el desarrollo se basa en la normatividad blanca, entonces, éste también requiere lo liminar. El desarrollo, en otras palabras, al menos en su instanciación histórica, constituye personas liminares. ¿Qué pasa cuando lo liminar arriba al proyecto del desarrollo? Empieza también a producir sus propios sitios de liminaridad. Recordemos el punto de Fanon acerca del nacionalismo en el momento neocolonial, donde la protección racista y xenofóbica de recursos limitados conduce a la falla de no construir una concien-

---

<sup>86</sup> Para una discusión más desarrollada sobre este problema ver el ensayo sobre Fanon de Wynter (2001).



cia nacional genuina. El argumento puede extenderse a la violencia que marca una característica de liminaridad que es, en cualquier perspectiva, no demasiado capturada por la formulación de Wynter de la otredad conceptual. En el capítulo siete de *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon desafía la dialéctica del reconocimiento en el esclavismo racializado. El esclavo racializado no es considerado el yo o el otro normativo. Él o ella, o en muchas instancias, eso, es considerado por el amo anti negro racista como algo por debajo del reino de la intersubjetividad humana y de las relaciones éticas. En efecto, como lo he dicho en otro lado (Gordon 1995; 1997; 2000), el objetivo del esclavo racializado y el negro en una sociedad anti negros es alcanzar otredad, allí donde hay una genuina intersubjetividad y una problemática ética. Si esta tesis es correcta entonces una consecuencia del racismo es que todo está permitido en tal *objeto* racializado<sup>87</sup>.

Los temas de la condena eterna vuelven.

Esta nueva forma representa la falla metafísica, aquella de la subordinación potencial de la humanidad a aspectos genéticos defectuosos descartados de su propia naturaleza humana por un lado; y por otro, a aquello de su potencial material superador

---

<sup>87</sup> Aunque los conflictos en Africa frecuentemente tienen causas políticas y económicas, el número de muertes causados por ellos no reportados en los medios dominantes no puede ser ignorado. Es como si el *enemigo*, invariablemente racializado, no fuera humano. Lo que sí es mirado con frecuencia, sin embargo, es cómo esta visión es parte de una realidad global más amplia. Un ejemplo infame de esto es la fuga de diciembre 12 de 1991 del memorandum de Lawrence H. Summers, por entonces jefe de economistas y vice-presidente del Banco Mundial y ahora presidente de la universidad de Harvard: industrias 'Sucias': esto entre tú y yo, ¿no debería el Banco Mundial alentar más migraciones de las industrias sucias a los PMD [Países menos desarrollados]? Puedo pensar en tres razones:

definido por Ricardo como la amenaza de una escasez natural externa. Porque del mismo modo que la categoría de lo liminar de los leprosos, proscriptos y segregados fuera de las murallas de la ciudad, significados por el orden cristiano feudal como la *massa damnata*, condenados a su destino concebido como incurable, entonces, la categoría del caballero, de nosotros los subdesarrollados funciona igualmente para la forma actual de la *cultura local* raramente secularizada y para la forma global original judeo cristiana de la Europa Occidental. Los subdesarrollados, proscriptos como los leprosos medievales en las puertas de la *civitas* materiales de los enclaves desarrollados, funcionan como las pruebas empíricas de la subordinación natural de la sociedad y por lo tanto de la aflicción de las *leyes de hierro* maltusianas de la naturaleza. En consecuencia, su estado de *subdesarrollo* es una función indispensable de la proyección de nuestra conducta orientada. La única *cura* es aquella de los caminos conductuales prescriptos por el representado telos supraordenado del desarrollo y del crecimiento económico; de, por lo tanto, la redención material y la *civitas* materiales vista

---

1) Las mediciones de los costos de salud a causa de la polución dañina dependen de las ganancias provenientes de la mortalidad y la morbilidad crecientes. (Desde este punto de vista una cantidad dada de daños a la salud por la polución debería ser hecha en el país con el más bajo costo, el cual será el país con los salarios más bajos. Pienso que la lógica económica detrás de verter una carga de basura tóxica en el país de salarios más bajos es impecable y nosotros deberíamos enfrentar aquello).

2) Los costos de la contaminación son tal vez al inicio no lineales, de manera tal que los incrementos de contaminación probablemente tengan bajo costo. Siempre pensé que los países poco poblados de África están muy POCO contaminados, su calidad de aire probablemente es ineficientemente baja comparado con Los Ángeles o Ciudad de México. Sólo los hechos lamentables de que mucha contaminación es generada por industrias no trasladables (transporte, generación eléctrica) y que la unidad del costo de transporte de basura sólida es tan alta, hacen que no mejore el bienestar del mundo en comerciar la polución del aire y la basura.

como la forma transformada de la redención espiritual de la *civitas dei*, como el telos que instituye nuestro orden contemporáneo global (Wynter 1996: 306-307).

Los elementos de la teodicea retornan allí donde la vida ha sido devastada, la seguridad, las instituciones sociales y el ambiente en África son tratado por el orden global actual como una indicación de las fallas, de la inferioridad de los africanos. El esfuerzo por repararnos a nosotros mismos, sin embargo, de los africanos y de los africanos de la diáspora en los términos materiales de Europa, Norteamérica y Australia nos encierra en procesos de redención que no son los nuestros y es consecuentemente una afirmación, en vez de una negación, de nuestro daño (*damnation*). Evocando a Fanon Wynter concluye: “Desde aquí lo que se propone es que la “estrategia” que debemos elaborar es epistemológica (y por lo tanto sistémico cultural) más que meramente económica” (Wynter 1996: 309).

---

3) La demanda por un ambiente limpio por razones estéticas y de salud tiene probablemente una elasticidad de alto ingreso. El efecto de un agente que causa un cambio en un millón en la probabilidad de cáncer de próstata es obviamente más alta en un país donde la gente sobrevive cuando tiene cáncer de próstata que en un país donde 5 de mortalidad es 200 por mil.

También, mucha de la preocupación sobre las descargas de la atmósfera industrial es acerca de las partículas dañinas visibles. Estas descargas pueden tener muy bajo impacto directo en la salud. Claramente el tráfico de mercancías que engloban la preocupación por la polución estética podría ser una mejora del bienestar. Mientras que la producción es un consumo móvil, el consumo de aire limpio (*pretty*) no es negociable”.

El problema con los argumentos contra todas estas propuestas por más contaminación en los países de bajos ingresos (derechos intrínsecos para ciertas mercancías, razones morales, preocupaciones sociales, falta de adecuación de los mercados, etc.) podría ser revertido y usado más o menos efectivamente contra cada propuesta de liberalización del Banco Mundial.

### III

#### Democracia y desarrollo

Irene Gendzier

Aunque Sylvia Wynter precisa sus conclusiones al recordarnos que deberíamos trabajar por medio de categorías epistemológicas y no *meramente económicas*, su discusión se enfoca en la cuestión de las condiciones conceptuales, lo que hace difícil determinar de qué manera aquellas consideraciones económicas se configuran en el análisis. Irene Gendzier, autora de uno de los primeros estudios de la vida y el pensamiento de Fanon, se dio a esta tarea, además de elaborar la dimensión política asociada también, en su historia del campo de los estudios del desarrollo de 1995, *Development against Democracy: Manipulating Political Change in the Third World*. Gendzier señaló en primer lugar que los estudios del desarrollo surgieron de una élite, las universidades del primer mundo, como un intento de ofrecer su visión de la modernización por sobre las visiones marxistas de la Unión Soviética, China comunista y Cuba. Su modelo fue resolutivo: una economía capitalista y una democracia de élite (oligárquica). Vemos aquí el telos normativo desplegado ampliamente de manera formal: Estados Unidos. Aunque Gendzier no presenta esto como el argumento de una teodicea, aquellos elementos son inconfundibles. La fase inicial de los estudios del desarrollo otorgó a Estados Unidos el status de utopía, lo cual significa que tanto sus contradicciones como aquellas que surjan de su aplicación afuera deben ser funciones de las limitaciones de los pueblos que las manifiestan. En efecto, el estudio de Gendzier es una validación empírica de muchos de los argumentos de Wynter y de Fanon. El regis-

tro de aquellas políticas de desarrollo es universalmente malo, si bien parece no haber ningún ejemplo que pueda pasar cualquier prueba de falsificación que convenciera, por ejemplo, a los miembros del Consejo de Relaciones Exteriores, muchos de los cuales son del ala neoliberal y conservadora de las academias de élite de Norteamérica. Gendzier usa un término apto para describir el trabajo de tales políticas: maldesarrollo.

Para muchos, términos como desarrollo y modernización han perdido su significado. Han devenido en palabras códigos. Refieren a las políticas seguidas por los gobiernos y las agencias internacionales que enriquecen a las élites gobernantes y a los tecnócratas, mientras que a las masas se les dice que esperen los beneficios del efecto “trickle down”<sup>88</sup>. Para muchos, desarrollo y modernización son términos para referirse a una política de reformas destinada a preservar el *status quo* mientras promete alterarlo. Y para muchos, los científicos sociales que han racionalizado los intereses de los gobiernos comprometidos con tales políticas son cómplices en la decepción (Gendzier 1995: 2).

Los estudios norteamericanos y europeos del desarrollo configuraron la fundación de las políticas de Estados Unidos que apoyaron regímenes antidemocráticos con el fin de preservar la hegemonía económica de las élites de negocios americanas, y el dilema supuesto que surgió, en muchos países bajo el yugo de los dictados del desarro-

---

<sup>88</sup> Este efecto hace referencia a una noción de mercadeo en el que el precio de productos que en una primera fase son muy caros y están al alcance de unos pocos con el correr del tiempo y su difusión se vuelven accesibles para la mayoría. El caso de las nuevas tecnologías es el ejemplo clásico al respecto (Nota del Traductor).

llismo del Primer Mundo, fue si había que reducir las desigualdades sociales, las cuales, por un lado, con frecuencia condujeron al declive económico o, por otro, incrementar la prosperidad económica, lo cual conduce a las desigualdades. El problema, por supuesto, es que este es un falso dilema ya que ninguna nación intenta girar en un vacío. ¿Cómo responden otros países a una política social y económica de una nación que impacta sobre sus productos? No es, en otras palabras, como si cualquier nación verdaderamente funcionara como una isla autoabastecida. Un buen ejemplo es la pequeña isla de Antigua. Para *normalizar* las relaciones con Estados Unidos, aquella isla fue forzada a crear leyes de inmigración que estimularon la creación de una subclase, la cual los consejeros de Estados Unidos decían que crearía una fuerza laboral barata para activar las inversiones económicas y un incremento en la producción y la prosperidad. No hay tal clase en Antigua pero ha habido en efecto un declive de la prosperidad. La razón es obvia: no había una infraestructura de capital en necesidad de tal fuerza de trabajo en primer lugar. La isla de Antigua tiene una buena base educativa que hace que el tipo de trabajo disponible para esta economía sea el de una clase de profesionales entrenados ligados con la economía del turismo y otras profesiones orientadas a ciertos servicios de alto nivel tales como bancos y comercio, con todos los cuales, con la excepción del turismo, los Estados Unidos no tiene asociación en un país predominantemente negro. La creación de una subclase sin educación o sistema de bienestar social para proveer entrenamiento y alivio económico, juntamente con la ausencia de inversiones extranjeras, ha creado una situación política y económica nociva y la calidad de vida en Antigua ahora enfrenta

un declive<sup>89</sup>. Esta historia es sin duda familiar en naciones africanas que cuentan con una modesta prosperidad.

Ha habido un conjunto de respuestas críticas a la teoría del desarrollo, la más influyente ha sido la de los teóricos de la dependencia<sup>90</sup>. La obvia situación de dependencia epistemológica emerge al colocar a los Estados Unidos como el estándar de desarrollo económico y cultural. La consecuencia económica es una función de las instituciones internacionales que forman relaciones usurarias con países que están en una condición de servidumbre y que dependen de préstamos que ya no es posible creer que algún día pagarán. Fanon agregaría, sin embargo, que debemos tener en mente que en el caso de muchos países africanos que reciben tales préstamos, la situación puede haber sido diferente si aquellos fondos hubieran sido usados en recursos infraestructurales en vez de ser una fuente de riqueza para las élites políticas neocoloniales. Que los bancos americanos y europeos mantengan cuentas abiertas para líderes que de hecho han robado a sus países y han dejado a los ciudadanos en una casi perpetua deuda con el Banco Mundial revela la gravedad de las advertencias de Fanon cuarenta años atrás. Una advertencia fanoniana adicional ha sido actualizada por Paget Henry, quién

---

<sup>89</sup> Ver los Reportes del Eastern Caribbean Community Documentation Center Reports hecho por el Caribbean Development Bank en los 90, el cual es discutido en el trabajo de Paget Henry, 'Globalization and the Deformation of the Antiguan Working Class', presentado en la UWI Country Conference on Antigua, Noviembre 13-15, 2003.

<sup>90</sup> Para una retrospectiva reciente sobre la teoría de la dependencia, ver el simposio especial sobre el desarrollo editado por Paget Henry y José Itzigsohn en *Radical Philosophy Review* 5, nos. 1-2 (2002-2003): 26-95, el cual incluye las discusiones de Giovanni Arrighi (75-85) y Samir Amin (86-95).

nos dice que la lucha epistemológica también incluye luchar “para salvar a las ciencias de la *commodificación*<sup>91</sup> extrema y la instrumentalización” (Henry 2002–2003: 51).

Para estas críticas Gendzier propone las siguientes consideraciones. Los críticos del desarrollo han señalado lo que está mal con los estudios del desarrollo, particularmente sus proyectos de modernización, pero su deficiencia fue que muchos de ellos no han presentado una concepción alternativa acerca de cómo responder a los problemas endémicos de la mayor parte de África y gran parte del Tercer Mundo. Pensemos, por ejemplo, en el llamado de Wynter a un nuevo orden epistemológico. Llamar no es lo mismo que crear. Este es uno de los aspectos irónicos del proyecto epistemológico. Aunque es necesaria una reflexión, es un llamado impráctico para una respuesta práctica.

Gendzier considera que el problema fundamental de la teoría del desarrollo está ligado a su inversión casi religiosa en una unión de democracia liberal y capitalismo. Este compromiso ha conducido, argumenta, a un debate sin fin acerca del significado del desarrollo.

Dadas las premisas que condujeron a apoyar la interpretación elitista de la teoría de la democracia, las implicaciones de apoyar el desarrollo capitalista como una fuerza motora detrás del cambio social y político parece ser paradójico. El antiguo énfasis en la teoría de la élite llevó a condiciones controladas que la última generó sistemáticamente.

¿Qué debió hacerse? La confrontación con esta paradoja y los dilemas en las teorías del desarrollo que ella produjo condu-

---

<sup>91</sup> *Commodification* en el original. (Nota del Traductor)



jo a cierto debate permanente sobre el significado del término ¿Implica el desarrollo político democracia, igualdad, participación? ¿O refiere principalmente al cambio económico? ¿Y cuáles fueron las consecuencias de elegir una u otra definición? Lejos de reflejar una confusión sobre el significado del desarrollo político, estos debates circularon alrededor de la opción imposible claramente entendida por los teóricos del desarrollo. Definir el desarrollo político en términos de democracia y participación significa aceptar la contradicción implícita en la interpretación del cambio político en las teorías del desarrollo. Rechazar tal definición significa separar la conexión con la democracia, lo cual haría de las teorías del desarrollo político nada más que instrumentos para el manejo del cambio político. Desenmascarados, tales instrumentos representaron una forma de ingeniería social y política que escasamente hubiera podido esperar atraer el tipo de apoyo implícito en el primer proyecto (Gendzier 1995: 156).

He citado este largo párrafo debido a la agudeza de su observación ¿No es acaso la actual política exterior de Estados Unidos de apropiación sino una instancia *desenmascarada* de una consecuencia lógica de tales formulaciones desarrollistas?

Gendzier señala que la respuesta de los teóricos del desarrollo a la crítica del proceso de desarrollo se ha enfocado sobre actores o agentes de cambio en el Tercer Mundo. Y esta respuesta ha tomado, siguiendo el argumento de la teodicea mencionado antes, la forma de la nada extraña variedad de *culpe a las víctimas*. A través de la carnicería de los análisis de Max Weber sobre el impacto del calvinismo en el desarrollo del espíritu del capitalismo, la conclusión arrojada contra la gente en África es que ella simplemente carece del espíritu del capitalismo (Gendzier 1995: 165; cf. Eisenstadt 1968). La conexión de tal argumento

contra los africanos y el infame *argumento de la cultura de la pobreza* contra los americanos de origen africano es inconfundible. Lo que oculta es el papel que desempeña la política al configurar las condiciones para la emergencia y los límites del liderazgo en comunidades *subdesarrolladas* y el problema de si tal liderazgo es representativo de las realidades culturales de las comunidades que supuestamente conduce. El análisis histórico de Gendzier está afirmando, al fin y al cabo, al menos la observación de Wynter acerca del desarrollo como un síntoma ulterior del narcisismo occidental el cual "...es más revelador de una dimensión particular del pensamiento político americano que de las sociedades en transición del Tercer Mundo. Desde esta perspectiva, entonces, aquellos que se han apoyado en los paradigmas de los estudios del desarrollo para entender la naturaleza de las sociedades del Tercer Mundo habrán aprendido, por el contrario, algo de su propia tradición política" (Gendzier 1995: 197).

#### IV

#### **El liberalismo ataca de nuevo: La defensa del desarrollo como *libertad* de Amartya Sen**

Wynter y Gendzier ejemplifican respectivamente lo que Paget Henry (2000) describe como las críticas poéticas e históricas. La primera pacta con la semiosis del desarrollo, la segunda, con sus límites histórico materiales. En ambas instancias, el veredicto es feroz. Sin embargo, Amartya Sen (1999) ha intentado rescatar el proyecto del desarrollo a través de la lucha por su definición y presentar un caso para ser usado en la economía política de la deshumanización, la cual la describe como *falta de libertad* (unfree-

dom). Argumenta que si la falta de libertad es el problema, entonces, la transición buscada deberá contener la libertad como su telos. Ser desarrollado es ser libre. La tarea entonces, tal como él la ve, es organizar la sociedad de tal modo que se maximice la libertad y, a partir de allí, en un modo muy aristotélico, uno no podría vivir libremente sin ciertas cosas materiales tales como alimentos, agua, cobijo y ciertas garantías tales como seguridad, educación y valores afirmativos. El rol de la teoría del desarrollo es presentar el caso más fuerte para tales bienes<sup>92</sup>. El problema es el conjunto de condiciones sociales que regula la distribución del alimento. Sen también toma el punto de Gendzier acerca de los actores, señalando que la libertad como un modelo requiere no impedir la agencia de los pueblos. En otras palabras, los actores deben ser tomados en cuenta, pero los actores debe incluir a cada miembro de la sociedad (cf. Sen 1999: 4).

Sin embargo, el problema inmediato con la proposición de Sen se encuentra en el uso que hace de la palabra libertad. Considérese por ejemplo la *guerra contra el terror* de Estados Unidos. El presidente Bush repetidamente ha vendido que su política exterior es de defensa de la libertad, término que hace equivalente con el de Estados Unidos. Aunque Sen está deseando decir que Estados Unidos no es la libertad o una nación de libertad, porque hay mucha gente no libre viviendo allí, enfrenta el problema de formular la libertad a la luz de su premisa inicial sobre la falta de libertad. Bush podría definir a Estados Unidos como libre precisamente porque él piensa en el modo de la teodicea: la falta de libertad, para él, está fuera del sistema. Es

<sup>92</sup> Me refiero a la discusión de la vida ética en *Ética a Nicómano*.

clave para este argumento entonces el lugar de la falta de libertad. Aunque Sen desea mirar la falta de libertad como intra-sistémica, encuentra problemas en el uso del término, el cual ciertas veces es incoherente. Aquí hay un ejemplo de ello: “Muchísima gente a través del mundo sufre de formas variadas de falta de libertad. Las hambrunas continúan ocurriendo en regiones particulares, negando a millones la libertad básica de la supervivencia” (Sen 1999: 15). ¿De qué modo la supervivencia puede ser una libertad? La supervivencia es una condición de base para la libertad, ya que no tiene ningún sentido hablar sobre lo que uno tiene cuando uno ya no está vivo ¿Más aún, cuán coherente es hablar acerca de una libertad?

En el análisis de Sen llegamos a unos de los problemas centrales del pensamiento del desarrollo, y esto es, su adherencia solipsista a una concepción del pensamiento político que puede ser incompatible con las metas por las que aboga. Sen está intentando, después de todo, hablar del problema de la falta de libertad en el mundo dentro del lenguaje filosófico que nutre la falta de libertad en primer lugar – para decirlo más claramente, la filosofía política liberal moderna y la economía política<sup>93</sup>. Tomaría demasiado tiempo elaborar las dinámicas aquí, de manera tal que quiero resumirlo del siguiente modo. Hay tradi-

---

<sup>93</sup> Debido a las limitaciones de espacio, no puedo elaborar la teoría de la decadencia disciplinaria que está en el fondo de la discusión aquí. La decadencia disciplinaria emerge de la ontologización de una disciplina o un área particular dentro de una disciplina. Pensemos en los físicos, por ejemplo, quienes critican otras áreas de pensamiento que no presentan sus ideas en términos de la física, o los filósofos, quienes hacen colapsar la filosofía dentro de la epistemología. Esto mina la relación de pensamiento para ser. Para alguna discusión ver Gordon 1995: capítulo 5 y Gordon 2003; y Gyekye 1995: capítulo 1.

ciones filosóficas alternativas cuyo enfoque en la cuestión de la libertad sugeriría una dialéctica en la cual el movimiento es desde la libertad a la falta de libertad y de allí a la liberación. La razón sería, para empezar, porque la falta de libertad tiene sentido como una disminución de la libertad (lo cual, en este caso son agentes/adultos quienes son sujetos que deben tomar control de sus vidas y de la sociedad), y la liberación tiene sentido como una derrota de la falta de libertad ¿Por qué liberación versus falta de libertad? Porque un movimiento desde la libertad a la falta de libertad y hacia la libertad nuevamente sugiere la capacidad de *retornar* a una condición previa. La realidad histórica señala que nunca puede retornarse pero debe encontrar un camino para construir algo positivo y nuevo sobre la miseria que constituyó el período de dominación. Aún más, el problema con el análisis es que también pone de cabeza la relación entre economía y discursos de la libertad. La economía es un discurso que se centra en la racionalidad, y la racionalidad descansa en la consistencia y en el pensamiento instrumental. Un acierto de la amplia tradición a la cual me estoy refiriendo (una en la que, de paso digamos, el pensamiento de Fanon abrevó) es que la libertad es una categoría más amplia que la de racionalidad; ella está enraizada en la incompletitud fundamental de la condición humana. Así entonces, poner la libertad bajo un modelo formal o sistema que la subyugue de tal modo que conduzca a hablar de una libertad es domesticarla o colonizarla por un orden racional particular. Aunque podría haber un buen caso en vincular libertad a razón, el problema aún emerge por virtud de la razón al ser una categoría más amplia que racionalidad. Uno de los proyectos mayores de la ciencia moderna, por ejemplo, ha

sido elevar la racionalidad como el modelo de la razón. El problema, sin embargo, es que la consistencia funciona bien para sistemas lo suficientemente poco sofisticados como para evaluarse a sí mismos. Para los problemas más complejos de evaluación, incluida la autoevaluación, es necesario un modelo más radical de razón, uno que no puede ser completo<sup>94</sup>.

La tradición existencialista toma la cuestión de la libertad de modos que la vinculan con su incompletitud fundamental y la tradición fenomenológica existencial toma muy seriamente las dimensiones sociales de la libertad. A los efectos de este artículo, voy a delinear mi acercamiento africano fenomenológico existencial, el cual ha sido conocido también como fenomenología postcolonial. Todo esto está fuertemente basado en el pensamiento de Fanon, como es sabido y reconocido (ver Gordon 1995, 1997, 2000; Paget 2000). En muchos sentidos, mi aproximación simpatiza con la opción de Sen de enfocarse en la libertad pero proviene de una tradición que rechaza la dependencia implícita del pensamiento de Sen del marco neoliberal.

### **Una mirada fenomenológica poscolonial a la libertad**

De muchas maneras, el término *fenomenología postcolonial* es redundante. La fenomenología es una forma de in-

---

<sup>94</sup> La versión europea de las tradiciones a las cuales me estoy refiriendo encuentra sus bases en *Crítica de la razón pura* de Kant y en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y su crítica en existencialistas que van desde Kierkegaard y Nietzsche hasta Jaspers, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty. En la tradición de la filosofía africana, estos problemas han estado luchando no solamente con los encuentros modernos con el esclavismo, como lo vemos en Cugoano, sino también con el pensamiento existencial de la filosofía africana. Para más discusiones, ver Gordon (1997, 2000), Henry (2000) y Bogues (2003).

quisición que suspende los compromisos ontológicos en bien de la investigación de características significativas del mundo. En la fenomenología se toma muy seriamente que todos los objetos de pensamiento son precisamente eso – lo cual significa que hay elementos intencionales de cada empresa epistemológica u del conocimiento. Es raro que algunos sistemas de investigación intenten eliminar la dimensión investigativa en busca de la objetividad. Lo que la fenomenología admite es que la objetividad solamente puede ser planteada como un problema por una subjetividad pre-dada. De manera similar, la subjetividad solamente puede ser propuesta como un problema a condición de que no sea subjetividad solamente. A estos argumentos se los llama argumentos trascendentales; ellos pactan con las condiciones para los conceptos bajo investigación. Una característica importante del trabajo fenomenológico es la cuestión de fundamentar la fenomenología. El acercamiento fenomenológico demanda que tal proyecto sea lo más radical posible, lo que significa que todos los métodos deben estar sujetos a suspensión ontológica (por ejemplo, el rechazo de su presupuesta legitimidad). Esta posición crítica debe ser tomada contra la lógica en sí misma, porque si no se hiciera esto, la fenomenología devendría subordinada a la lógica sin que la lógica haya pasado por el proceso crítico de legitimación (y por supuesto, esta cuestión crítica se aplica también al proceso de legitimación que uno intente). Traigo esto a colación para puntualizar el espíritu de resistencia a la colonización epistémica que marca el modo fenomenológico de pensar. Esta es la razón por la que hay cierta redundancia en la noción de fenomenología poscolonial. La fenomenología ya significa una forma de pensamiento poscolonial.

La aproximación poscolonial/fenomenológica sugiere, entonces, que aún la historia de la fenomenología debe comprometerse con el ojo cauteloso de la suspensión ontológica. Lo que eso significa es que su historia, ya sea en forma europea, asiática o africana, debe ser vista como una instancia fáctica y no como lo que legitima el trabajo fenomenológico<sup>95</sup>.

El elemento existencial pasa al frente cuando pensamos en el significado dual de la existencia. La palabra latina *sistere* significa revelarse o emerger. Es otro modo de decir que si uno no se revela, aún para el yo de uno, es como si no estuviera ahí. Entonces, existir es vital para cada ser humano; es lo que significa vivir.

Revelarse o vivir significa que uno es, en una palabra, inestable. Ello significa que cada acto de completa contención falla en presentar un ser vivo. Porque tal vida requiere emergencia, mostrarse, o, en un lenguaje más grandioso, trascendente, ella es vida – siempre más, siempre incompleta. Entonces, cómo podría tal realidad no ser libre, cuando es la libertad.

La respuesta está en el mundo social. El mundo social es el reino del significado y de la creatividad. En puros términos físicos (en auxilio del argumento), el mundo material continúa para ser su contenido exacto de la relación de la energía con la materia. Sin embargo, el mundo social, el

---

<sup>95</sup> Para una discusión acerca de las variedades de las tradiciones fenomenológicas, ver Henry (2000). Para una discusión explícita de los límites de las prácticas de legitimación historicista (y naturalista) ver Edmund Husserl (1910–1911).



mundo de la intersubjetividad, es aquel en el que muchas cosas nuevas se crean cada día. Estas cosas son significativas en aquellos términos y proliferan cosas tales como instituciones y formas de vida. Esto es lo que Fanon quiso significar por sociogénesis.

Un problema surge, sin embargo, en la relación de intenciones individuales con el marco de intenciones que constituye el mundo social o, en un lenguaje más familiar, en la relación entre individuos y estructuras. Los primeros enfrentan a las segundas en una relación raramente secularizada y global particular que llamaremos elección para las opciones. Una característica peculiar del mundo social es que algunas prácticas e instituciones pueden convertirse en algo tan calcificado que funcionan de una manera no muy distinta de cómo funcionaría una pared de ladrillos. Es decir, del mismo modo que no podemos pasar a través de una pared de ladrillo sin aplicar fuerza, hay instituciones sociales que operan de manera similar. Aquellas son opciones. Ellas son una realidad material o trabajan como características materiales de la realidad.

Los seres humanos viven en relación con las opciones como la trascendencia de opciones. Hay elecciones que son isomórficas con las opciones, pero cuando las opciones se agotan, las elecciones pueden continuar sobre cómo relacionar el agotamiento de opciones. Tales elecciones tienden a ser acerca de quién elige. Uno puede elegir cómo pacta con sus propios límites –por ejemplo, felizmente, amargamente, reluctamente, estúpidamente, etcétera. Adviertan la naturaleza adverbial de estas *elecciones*. Con tiempo suficiente, uno podría empezar a hacer tantas elecciones dirigidas a su interior que las opciones

se volverían completamente acerca de la constitución del yo (self). Llamo a esto *implosividad*<sup>96</sup>.

La implosividad es una función de la opresión. Las palabras de Fanon iluminan esta observación:

Parce qu'il est une négation systématisée de l'autre, une décision forcenée de refuser a l'autre tout attribut d'humanité, le colonialisme accule le peuple dominé a se poser constamment la question: «Qui suis-je en réalité»? (Fanon 1961/1991: 300; 1963: 250)<sup>97</sup>.

El «Qui suis-je en réalité»? (¿Quién soy yo?) al cual Fanon vuelve perversa por el adverbio *constamment* (constantemente). El cuestionamiento constante del yo, del valor de uno mismo, es una función de la pérdida de esperanza en las opciones exteriores. En el lenguaje fanoniano, es la falla en devenir accional. Como lo hemos visto, esta falla no es accidental. Si nosotros fuésemos a configurar el número total de opciones en una sociedad, por ejemplo,  $n$ , y fuésemos a hacer que un  $x$  número de miembros de la sociedad tengan  $n$ , pero que los miembros  $y$  de la sociedad tengan varios  $n$ - números al azar de opciones, encontraremos a los miembros  $y$  gastando su opciones exteriores más pronto que los miembros  $x$ . Ahora supongamos que  $n$  deviene lo que de cada miembro de la sociedad se espera para ejercer opciones mientras que las “ $n$ -...” son negadas. El resultado inmediato es que los  $y$  miembros

---

<sup>96</sup> Una versión más detallada de esta discusión puede encontrarse en Gordon (1995: capítulo 3; 2000: capítulo 4).

<sup>97</sup> ‘Porque es una negación sistemática del otro, una irrazonable decisión de rechazar en el otro todos los atributos de la humanidad, el colonialismo fuerza al pueblo al que domina a hacerse constantemente la pregunta, “en realidad, ¿quién soy yo?”’.

serán vistos como la “causa” de su falla para ejercer elecciones que sean isomórficas con  $n$ . Y cuando empiezan a implementar una auto-inquisición o una auto-reparación, algunos de los miembros y jamás pueden llegar a hacer eso. El cómico americano de origen africano Chris Rock lo puso de este modo: “para los blancos el cielo es el límite; para los negros, el límite es el cielo”. El habla aquí de dos percepciones de las opciones societales.

Una consecuencia de la disparidad de opciones es el alcance del poder. En los casos de las opciones agotadas, las elecciones con dirección al interior están al alcance del cuerpo. Por eso, la gente con opciones limitadas es frecuentemente asociada con la fuerza y la violencia. Ellos no pueden tener un efecto sobre el mundo más allá de lo que sus cuerpos pueden contactar. Eso hace limitado el campo de sus acciones. La gente que tiene opciones es aquella cuyas elecciones pueden afectar el mundo social. Esta habilidad de tener un efecto sobre el mundo social es poder. El poder es la habilidad de vivir hacia el exterior, de hacer opciones que iniciarían una cadena de efectos en el mundo social que podrían constituir un conjunto de normas e instituciones que afirmen la pertenencia de uno en el mundo en vez de estimular un vuelo desde él a lo infinitesimal, hacia el sendero de la dirección interior de la locura y la desesperación.

En efecto, lo que Sen en última instancia buscó argumentar es algo con lo que Fanon, Wynter, Gendzier y yo acordaríamos. Que el objetivo es incrementar las opciones disponibles para que la gente viva bien en un mundo en el que tiempo y espacio están crecientemente presurizados por lo social y por las abrumadoras demandas de cada

nueva generación. La realidad de este objetivo es que es una forma de globalidad por el cual todos tenemos que luchar, ya que las políticas hegemónicas contemporáneas de Estados Unidos, Europa y Australia sugieren un modelo alternativo bajo la premisa de maximizar tales opciones para cada vez menos gente a expensas del resto.

### Conclusión

Está en juego, por supuesto, la pregunta que resuena desde hace un siglo atrás: ¿qué hacer? En el contexto de esta discusión se hace filosóficamente presente el rol del intelectual. Dada la naturaleza de los problemas que enfrentamos, sería una locura presumir un sólo rol para los intelectuales. La tradición intelectual Africana (*Africania*), por ejemplo, ha sido guiada por una saludable tensión entre temas de la identidad y de la liberación –entre preguntas de ser y devenir (cf. Gordon 2000: capítulo 1-4). Es la tarea de algunos intelectuales trabajar las cuestiones del ser, cuestiones acerca del *qué* y del *cómo*. Y entonces, habrá aquellos que se enfoquen en los *por qué* y otras cuestiones referidas a los propósitos. Algunos harán ambas cosas. Todos deberán tomar en cuenta su trabajo con las siguientes consideraciones en mente.

Cada época es una realidad viviente. Esto es así porque ellas son funciones de las comunidades humanas vivas, las cuales, también son funciones del mundo social. Como realidades vivientes, vienen a la existencia y se van de la existencia. Lo que esto significa es que las sociedades atraviesan procesos de nacimiento y decadencia. Una característica errónea de la mayoría de las civilizaciones que alcanzan status imperial es la tonta creencia que tal status

asegurará su inmortalidad. Pero nosotros sabemos que ninguna comunidad viviente permanece por siempre, salvo, quizás, en la memoria histórica de otras comunidades. La decadencia llega. El reto de cada comunidad subordinada, sin embargo, es cómo se preparó para el momento en que las condiciones para su liberación estén maduras. Cuando el pueblo esté listo, la cuestión crucial será de qué manera muchas ideas estarán disponibles para la reorganización de la vida social. Las ideas, muchas de las cuales se despliegan a través de los años de trabajo político comprometido, no necesitan ser perfectas, porque al final, será esa la dura tarea creativa de las comunidades que las tomen. Ese trabajo es la manifestación concreta de la imaginación política.

Fanon describió este objetivo como la formación de una nueva humanidad. El sabía cuán horroroso es tal esfuerzo, porque vivimos en tiempos donde tales cortes radicales aparecen nada menos que como el fin del mundo. Mientras tanto, la tarea de construir infraestructura para algo nuevo debe ser planeada y, allí donde haya espacio, intentada, porque, dada la dimensión sociogénica del problema, no tenemos otra opción sino construir opciones en las que el futuro de nuestra especie se respalde.

## Bibliografía

- Anthony C. Alessandrini (ed.). *Frantz Fanon: Critical Perspectives*. Nueva York : Routledge, 1999.
- Amin, Samir. 'Globalization and Capitalism's Second Belle Epoque', *Radical Philosophy Review*, 2002-2003, Vol. 5, Números 1-2, 86-95.
- Aristotle. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Traducida (con una introducción histórica) por Christopher Rowe; introducción filosófica y comentarios por Sarah Broadie. Nueva York: Oxford University Press, 2002.
- Arrighi, Giovanni. 'Global Inequalities and the Legacy of Dependency Theory', *Radical Philosophy Review*, 2002-2003, Vol. 5, Números 1-2, 75-85.
- Bogues, B. Anthony. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. Nueva York: Routledge, 2003.
- Cugoano, Quobna Ottobah. *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery' and Other Writings*. Con intro. y notas de Vincent Carretta (ed.). Nueva York: Penguin Books, 1999.
- Dante Alighieri. *La divina comedia*. Traducción, prólogos y notas de Angel Battistessa. Buenos Aires: Carlos Lohé, Soc. Anón. Ind. y Com, 1972.
- Du Bois, W.E.B. *The Souls of Black Folk*. Con introducción por Nathan Hare y Alvin F. Poussaint, bibliografía revisada y actualizada. Nueva York: Signet Classic/Nueva American Library, 1969. Originalmente publicado en 1903.
- Eisenstadt, Harry (ed.). *The Protestant Ethic and Modernization*. Nueva York: Basic Books, 1968.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1952.
- . *Les Damnés de la terre*. Prefacio de Jean-Paul Sartre, presentation de Gérard Chaliand. Paris: Gallimard. (Originally Maspero.), 1961/1991.

- . *The Wretched of the Earth*. Trad.. Constance Farrington. Nueva York: Grove Press, 1963.
- . *Black Skin, White Masks*. Trad. Charles Lam Markmann. Nueva York: Grove Press, 1967.
- Gates, Jr, Henry Louis. 'Critical Fanonism', *Critical Inquiry*, 1991, Vol. 17, 457–478.
- Gendzier, Irene L. *Frantz Fanon: A Critical Study*. Nueva York: Pantheon Books, 1973.
- . *Development Against Democracy: Manipulating Political Change in the Third World*. Hampton, CT: The Tyron Press, 1995.
- Gibson, Nigel C. (ed.). *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*. Amherst, NY: Humanity Books, 1999.
- Gordon, Lewis. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York: Routledge, 1995.
- Gordon, Lewis, T. Denean Sharpley-Whiting y Renée T. White. *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- Gordon, Lewis. *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*. Nueva York: Routledge, 1997.
- . *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. Nueva York: Routledge, 2000.
- . 'A Questioning Body of Laughter and Tears: Reading Black Skin, White Masks through the Cat and Mouse of Reason and a Misguided Theodicy', *Parallax*, 2002, Vol. 8, Número. 2, 10–29.
- . 'The Human Condition in an Age of Disciplinary Decadence: Thoughts on Knowing and Learning', *Philosophical Studies in Education*, Vol 34, 105–123.
- . En prensa. 'Philosophical Anthropology, Race, and the Political Economy of Disenfranchisement', *Columbia Human Rights Law Review*, 2004.

- Gyekye, Kwame. *An Essay on African Philosophy: The Akan Conceptual Scheme*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1995.
- Hegel, G.W. F. *The Philosophy of History*. Prefacio por Charles Hegel y el traductor, J. Sibree, y una nueva intro. por C. J. Friedrich. Nueva York: Dover Publications, 1956.
- Henry, Paget. 'African and Afro-Caribbean Existential Philosophies'. *En Existence in Black*, ed. por Lewis R. Gordon. 11-36. (Ver Gordon 1997.)
- . *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Nueva York: Routledge, 2000.
- , con José Itzigsohn (eds). 'Introduction: Special Symposium on Development', *Radical Philosophy Review*, 2002-2003, Vol. 5, Números 1-2, 26-27.
- . 'Cultural Dependence in the Age of Informatic Capitalism', *Radical Philosophy Review*, 2002-2003, Vol. 5, Números 1-2, 28-53.
- . No publicado. 'Globalization and the Deformation of the Antiguan Working Class', presented at the UWI Country Conference on Antigua, November 13-15, 2003.
- Husserl, Edmund. 'Philosophie als strenge Wissenschaft', *Logos*, 1910-1911, Vol. I, 289-341.
- Itzigsohn, José. 'Dependency and Beyond: Elements for an Analysis of Social Change in Latin America', *Radical Philosophy Review*, 2002-2003, Vol. 5, Números. 1-2, 54-74.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. al inglés y ed. por Paul Guyer y Allen W. Wood. Nueva York: Cambridge University Press, 1998.
- Kopytoff, Igor (ed.). *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.



- Masolo, D.A. *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994.
- . 'Sartre Fifty Years Later: A Review of Lewis Gordon's Fanon and the Crisis of European Man', *American Philosophical Association Newsletter on Philosophy and the Black Experience*, 1998, Vol. 97, Número 2 (Spring), 24–29.
- Mbiti, John. *African Religions and Philosophy*. Segunda edición revisada y ampliada. Oxford: Heinemann, 1990.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*. Editado por Claude LeFort y traducido Alphonso Lingis. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968.
- Mudimbe, V.Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat social*. Facsimil inédito, edición original comnetada por Voltaire. Paris: Serpent à plumes, 1998.
- Sen, Amartya. *Development as Freedom*. Nueva York: Anchor Books, 1999.
- Sharpley-Whiting, T. Denean. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.
- Shaw, Thurston, Paul Sinclair, Bassey Andah y Alex Okpoko (eds.). *The Archaeology of Africa: Food, Metals, and Towns*. Nueva York: Routledge, 1993.
- Schutz, Alfred. *Collected Papers, vol. 1, The Problem of Social Reality*. Ed. con una intro. por Maurice Natanson y un prefacio por H. L. Van Breda. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- . *The Phenomenology of the Social World*. Trad. George Walsh y Frederick Lehnert, con una intro. por George Walsh. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

- Taiwo, Olufemi. 'On the Misadventures of National Consciousness: A Retrospect on Frantz Fanon's Gift of Prophecy'. En *Fanon: A Critical Reader*, compilado por Gordon et al. Pp. 255–271. (Ver Gordon 1996.)
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism and Other Writings*. Editado, traducido y con una introducción de Peter Baehr and Gordon C. Wells. Nueva York: Penguin Books, 2002. (Originalmente publicado en 1905.)
- Woddis, Jack. *Nueva Theories of Revolution: A Commentary on the Views of Frantz Fanon, Régis Debray, and Herbert Marcuse*. Nueva York: International Publishers, 1972.
- Wynter, Sylvia. 'Is "Development" a Purely Empirical Concept or also Teleological?: A Perspective from "We the Underdeveloped"'. En Aguibou Y. Yansané (ed.). *Prospects for Recovery and Sustainable Development in Africa*. Westport, CT: Greenwood Press, 1996, 299–316.
- . 'Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be "Black"'. En Mercedes F. Durán-Cogan y Antonio Gómez-Moriana (eds.). *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*. Nueva York: Routledge, 2001, 30–66.



