

## Introducción

### La voluntad de pensamiento (crítico) para Latinoamérica

La utilización y superexplotación de fuerza de trabajo esclava de origen africano durante la colonización de América —práctica generalizada para toda la región de las islas del Caribe y las más productivas zonas del Brasil, pero también en las actuales Honduras, Panamá, Costa Rica, Venezuela, Colombia, Ecuador o Perú, y en menor cuantía pero no con menor significación cualitativa en México y en el Río de la Plata— fue uno de los etnocidios (y genocidios) más horribles e incalificables de la historia de las sociedades humanas, solamente comparable, en el mismo período histórico, al genocidio (y etnocidio) de las culturas indígenas de la así llamada América, y desde luego íntimamente ligado a éste. Vale decir: es parte, y una parte sustantiva y en varios sentidos decisiva, de la propia *conformación* de la Modernidad, del modo de producción capitalista centrado en Europa, de la emergencia de las formas propiamente modernas del *racismo* (o tal vez, según se mire, del racismo *tout court*, en tanto las formas imperiales pre-modernas *no fueron* particularmente “racistas” en el sentido en que se entiende modernamente este concepto), y de una planificación *técnica y racional* del dominio despótico y cruel del poder establecido sobre millones de seres humanos inermes.

La plantación esclavista americana —lo veremos— es la mejor condensación *avant la lettre* entre los horrores de la explotación del trabajo en las primeras fábricas industriales, y ese otro invento moderno, el *campo de concentración* —no casualmente surgido en Sudáfrica a fines del siglo XIX—. En un sentido lato, pero para nada excesivo, se puede decir que sin los antecedentes del esclavismo “afroamericano” y el semi-esclavismo “amerindio” cosas como el nazismo y las posteriores —y en algún caso anteriores, como en el de Armenia— guerras de exterminio de poblaciones enteras (desde Hiroshima hasta el Líbano, desde Vietnam hasta Bosnia, desde Rwanda hasta Irak, des-

de Palestina hasta Darfur, y cada lector tendrá sus propios ejemplos, entre los que *deberían* estar, con su propia especificidad, los sangrientos golpes militares que asolaron al Cono Sur de nuestro continente en la década del setenta), esos igualmente “racionales” planes de exterminio que han hecho del siglo XX el más comparativamente violento y despiadado de la historia, hubieran sido infinitamente menos *concebibles*: es como si los siglos de colonialismo esclavista hubieran creado una suerte de “colchón” de tolerancia para lo intolerable, de siniestra posibilidad de deslizamiento (¿hasta dónde?) de los límites entre lo posible y lo imposible, lo verosímil y lo increíble. O, en otra jerga: entre lo inimaginable y lo *real*. Lo expresa muy bien Fernando Mires:

Los terribles holocaustos del siglo XX, el siglo de la modernidad total, encuentran sus orígenes en el genocidio cometido, en nombre de “razones superiores”, incluso “revolucionarias”, en contra de los indios americanos (y nosotros agregamos: y de los negros africanos)<sup>1</sup>.

En suma: aún sin detenernos ni tomar como punto específico de comparación el “detalle” de las plantaciones *qua* campos de concentración, el control planificado, racional y despótico, el régimen de “administración total” –y de exterminio cuando fuera necesario, como en el caso de las rebeliones incontrolables– autorizan asimismo a ver en el sistema esclavista moderno en América los fundamentos *lógico-políticos* de lo que el siglo XX dio en llamar *totalitarismo*, tal como en su momento lo hiciera Hannah Arendt para el colonialismo en general<sup>2</sup>. Cinco siglos de *naturalización* de ese proceso (“naturalización”, inclusive, de las *críticas* a ese proceso, que se han vuelto una suerte de ritual rutinario del pensamiento “progresista”) han operado como una *anestesia* de la conciencia –y de las palabras– que permitirían dar cuenta de cuán *descendientes* somos del Horror por él representado. Este libro –ni ningún otro, por sí solo– no podría pretender subsanar ese *olvido*: ninguna *voluntad de palabra* logrará sustituir lo que sólo podría ser el efecto de construcción de *prácticas* materiales y sociales. Sin embargo, y es su máxima aspiración, tal vez contribuya, modestísimamente, a una *protesta* frente al silencio cómplice de gobiernos, instituciones de todo tipo (incluyendo las académicas), y por supuesto –no cabía esperar menos– los *mass media*, voceros semiinconscientes de la “ideología dominante” mundializada, ante la cuestión del rol de la esclavitud en la conformación de la Modernidad, en general, y en particular el rol, prematura y radicalmente cuestionador de las contradicciones internas e irresolubles de esa Modernidad, que tuvo la Revolución haitiana.

La sintomatología actual más palmaria de aquel silencio cómplice puede condensarse en un hecho muy sencillo, y aparentemente banal: los preparativos del “bicentenario” de “los movimientos independentistas en América Latina”, con las controversias alrededor de esa fecha emblemática, incluyendo el intento local (estamos escribiendo desde la Argentina) de apropiación de la “patria” por el “campo”, mostrando otra vez la importancia *político-ideológica* de los símbolos. Pero *no hay* tal “bicentenario”, si se habla de *toda* América “Latina” y el Caribe. La *revolución más antigua y más importante no es* de 1810, sino de 1804: la de Haití, antes la colonia francesa de Saint-Domingue. ¿Por qué no se festejó, entonces, el “bicentenario” en el 2004? ¿Es un *lapsus* racista (como se sabe, la inmensa mayoría de los haitianos son descendientes de los esclavos “importados” de África)? ¿Es un sugestivo *olvido* de esa “revolución de esclavos” que nuestras burguesías “nacionales” quisieran no recordar? ¿Es la incomodidad *actual* de ese “recuerdo”, ya que muchos gobiernos “latinoamericanos” –incluido el argentino– están complicados en la ocupación “pacificadora” de ese pobre país?

Pero sea como sea, queda la cuestión de que la historia del esclavismo afroamericano nos coloca frente a un dilema quizá irresoluble: siendo como es una historia consustancial a, e inseparable de, lo que se ha convenido en llamar la “Modernidad”, ¿nos obliga ello, por fuerza del asco moral que esas raíces de la modernidad occidental nos produce, a renegar de la modernidad –y de occidente– como tal e in toto? ¿La modernidad, que es claramente europea y *eurocéntrica*, y la necesidad imperiosa de combatir con todas las armas teóricas, ideológicas y políticas que logremos juntar contra ese abusivo “eurocentrismo”, contra la todavía persistente *colonialidad del poder*, debe hacernos arrojar el niño (los irrenunciables, o tal vez inevitables, logros éticos, políticos y culturales de la modernidad) junto con el agua sucia de la bañera? ¿O deberíamos buscar una posición más “equilibrada”, que nos permitiera, como se dice, separar la paja del trigo, balancear los horrores humanos inéditos de la modernidad con la conquista de una sensibilidad social, política y simbólica que justamente nos habilita para luchar contra esos horrores con un bagaje cultural inconmensurablemente mayor que el que podían tener nuestros antepasados pre-modernos?

Pero, ¿dónde trazar la raya? ¿Cómo desprenderse de la evidencia de sentido común de que, sin aquellos horrores generados por la modernidad, quizá las armas para combatirlos no nos hubieran sido necesarias? Podemos, claro, como siempre, retornar una y mil veces al célebre *dictum* de Walter Benjamin a propósito de la constitutiva *inextricabilidad* de la civilización y la barbarie:

¿acaso la antigüedad greco-latina, también ella apoyada sobre la fuerza de trabajo esclava —aunque en *menor* medida que la modernidad europea, como intentaremos mostrarlo—, no generó cosas tan irrenunciables para nuestra cultura como la política, la épica de Homero, las tragedias de Sófocles? ¿Y acaso la “bárbara” Edad Media, apoyada sobre la servidumbre de la gleba o las Cruzadas (primer gran genocidio proto-“moderno” y antecedente, como han afirmado muchos, de la empresa colonizadora<sup>3</sup>), no produjo a Dante o al Giotto? ¿Y acaso el violento pasaje de la pre-modernidad a la modernidad, apoyado en la sangrienta constitución de los Estados nacionales o las guerras religiosas, no produjo a Shakespeare y a Cervantes, a Boccaccio y Góngora, a Corneille, Racine o Rabelais, al entero “Renacimiento” y luego al Barroco? Pero, ¿tenemos acaso derecho a *excusar* los primeros términos de estas oposiciones en nombre de los segundos? ¿Y si, nuevamente, y peor aún, sospecháramos que Homero, Dante, Shakespeare o Racine fueron de algún modo posibles *porque* hubo esclavitud, siervos de la gleba y guerras religiosas? Por otra parte, este razonamiento genérico no es privativo de la modernidad occidental: por ejemplo, ¿se puede abstraer la maravilla de las pirámides de Egipto de los miles de inocentes sacrificados por la fuerza en su construcción?

Es más que obvio que no tenemos respuestas para estas preguntas. Es también obvio que no podemos renunciar a Homero, Dante y Shakespeare. Es igualmente obvio que no tenemos derecho a distraernos de las cuotas de barbarie modernas. A lo sumo, podemos formular la nada conclusiva —y menos todavía tranquilizadora— hipótesis de que lo intelectualmente más honesto es la voluntad de *sostenerse*, como se pueda, en la contradicción, en la tensión, en el conflicto, sin esperanzas de “superación”, de hegeliana *Aufhebung*, entre esas cosas. Está claro que, una vez que uno intenta ubicarse incómodamente en esa posición externa a toda *imago* ideológica de una realidad en equilibrio, *reconciliada* —como diría Adorno—, eso *ya no tiene vuelta atrás*. Todo el mundo, incluido, y en primer lugar, el mundo de las ideas, de las “competencias simbólicas”, se le aparece como un indecible *campo de batalla*, del cual se puede huir, pero al cual no se puede ingresar impunemente. El problema, además, es que está muy lejos de ser un campo de batalla, digamos, homogéneo y balanceado por la paridad de fuerzas. Casualmente, lo que la *colonialidad* moderna ha producido es, precisamente, una profundización también ella inédita de las *asimetrías* en todos los niveles (socioeconómico, político-ideológico, simbólico-cultural) en escala por primera vez *mundial*. Y allí donde hay asimetrías *producidas* (no por la “naturaleza” sino) por la explotación, la dominación ilegítima y el racismo, no hay “equilibrio” posible, y no

puede juzgarse con la misma vara a dominadores y dominados. Lo que *ética-mente* se impone es tomar partido por las víctimas (sin necesidad de idealizarlas ni “romantizarlas”: su memoria no requiere consuelos, sino una apuesta a la búsqueda de la *verdad*, por difícil que sea). Es únicamente desde esa perspectiva *situada* —como hubiera dicho Sartre— que se puede aspirar a alguna clase de “objetividad”, que se puede, como suele decirse, “rescatar” lo que haya de rescatable en la civilización moderna, es decir, aquello que, a sabiendas o no, *excede* su cuota de culpabilidad, o al menos de complicidad, en la barbarie.

La cuestión que se plantea este libro es, ante todo, por supuesto *histórica*. Pero no se trata de una labor de historiadores “profesionales”. Tendremos, hasta donde se pueda, que reconstruir los hechos “tal como fueron”, según amonestaba Von Ranke, apoyándonos en la literatura secundaria que nos parezca más confiable y seria. Pero sabiendo que los “hechos” no están *ya hechos* para siempre, sino que *siguen haciéndose* en la interpretación *situada* que hoy les demos. La esclavitud afroamericana, como institución jurídica, ya no existe. Pero su *ya-no-existencia*, como uno de esos fantasmas que retornan para acosar a los vivos (como el padre de Hamlet exigiendo justicia, digamos) sigue *marcando* a la modernidad —y a la ya agonizante “postmodernidad”, si es que eso alguna vez “tuvo lugar”— porque fue una decisiva *marca* de su origen, por más intentos de *renegación* que de ella se hayan hecho. Paradójicamente, la llamada “postmodernidad”, con su afán por diluir la densidad histórica tanto pasada como futura, termina por aunarse al más ramplón positivismo decimonónico en su concepción de la historia como *pasado absoluto* e irrepetible. Pero las épocas históricas no son una mera acumulación de hechos singulares y cerrados: son también, y sobre todo, una *lógica*. La lógica de la modernidad, por fuerza de la *colonialidad* del saber y del poder, es la de una época *dividida contra sí misma* (como el *sujeto dividido* de Freud, si se nos permite esa analogía: ya abundaremos sobre este tema en nuestro primer capítulo y en nuestras Conclusiones), y que al mismo tiempo ha bregado por *desplazar* esa división fuera de la vista, por ocultar que la apariencia armoniosamente homogénea de la “totalidad” moderna sólo puede hacerse verosímil porque ha expulsado la profunda *fractura* que está en su origen.

El pensamiento que se ha denominado *eurocéntrico* ha operado un simultáneo doble movimiento en este sentido: por un lado, ha deglutido las *historicidades diferenciales* de las otras (muchas y mayoritarias) culturas —las “afroamericanas”, para nuestro caso—, al postular su *particularismo* como *universalismo*, al pretenderse el Todo de *la Civilización*, de *la Razón*, de *la Historia*; por el

otro, y con el mismo gesto, ha admitido, sí, la *diferencia* del Otro, pero postulándola como una absoluta y radical *alteridad*, construyendo respecto de ella una completa *exterioridad* que pareciera decir: "Allí los tienen, ellos son los *otros*, con los cuales nada tenemos que ver", como si esa *otredad particular* moderna no fuera un producto de la barbarie colonial, hoy disfrazada de "globalización" (otra *falsa totalidad*, para permanecer adornianos): al igual que en el fetichismo de la mercancía de Marx, se "olvida" el *proceso de producción* —y más aún las *relaciones de producción*, es decir de explotación y dominio— para contemplar a la distancia el producto terminado. Es por eso que la exaltación acrítica de la Diferencia —tan *à la page* hoy en ciertos círculos del relativismo más o menos culturalista, "progresista" y bienpensante— resulta a la larga extremadamente peligrosa, en tanto arriesga caer en complicidad objetiva con ese borramiento del proceso de producción de *nuestra* historia moderna. Y bien, no: no hay Diferencia *pura*: hay que partir de la modernidad como de una época de *contaminación*, que ha —insistamos— *producido* diferencias a través de un ejercicio de poder.

La cuestión que se plantea este libro es también, entonces —y se nos disculpará la pretensión un poco solemne— una cuestión de *filosofía crítica de la cultura*. Se trata de *des-totalizar* (por razones que esperamos se aclaren en el texto, nos resistimos al neologismo *deconstruir*) la *falsa totalidad* eurocéntrica. De mostrar, otra vez, que ella sólo puede auto-representarse como totalidad justamente porque no está dispuesta a admitir su propia *falta*; porque —viene al caso aquí la jerga psicoanalítica, aunque el núcleo del asunto es profundamente *político*— ella es una totalidad *castrada* que ni aún en su actual "decadencia" está dispuesta a reconocer su propia castración —lo cual no deja de tener su lógica: finalmente, si pudiera hacerlo, tendría que transformarse en *otra cosa*—.

Para abordar esa cuestión, nada nos ha parecido mejor que el tema de la esclavitud afroamericana, y muy en particular —en el sentido de los temas estrictamente "históricos"— el de la Revolución haitiana, ya que ella es el primero, el más radical y más decidido (y por eso mismo más "olvidado") *desmentido* a las pretensiones de la "falsa totalidad", del "equivalente general" del eurocentrismo, aún, y especialmente, del más "progresista", como el que fue encarnado contemporáneamente a la Revolución haitiana por la Ilustración y la Revolución francesa.

Este libro no quiere ser, pues, solamente una historia de la esclavitud afroamericana y/o de la Revolución haitiana. Ni siquiera quiere serlo *principalmente* (si bien dedicaremos mucho espacio a esos "hechos", no siempre bien conocidos): hay muchos y muy buenos libros —aunque lamentablemen-

te no tantos en lengua castellana— dedicados a esos temas, y por otra parte el autor de este texto está muy lejos de ser un erudito en la cuestión. Tampoco, aun cuando tuviera la posibilidad, sería ésa su intención. Lo que sí queremos es examinar críticamente las *implicaciones* (actuales o potenciales; hipotéticas o simplemente imaginadas, por cierto nunca definitivas) de esos "hechos" para aquella *des-totalización* del eurocentrismo.

Ya hemos utilizado un par de veces —y volveremos seguramente a hacerlo más adelante— ese concepto, el de "des-totalización", que tomamos en préstamo de un pensador  *europeo* —aunque no uno cualquiera—, Jean-Paul Sartre. También hemos citado a Adorno o a Benjamin. Y el lector encontrará en el libro referencias a muchos otros pensadores críticos europeos, e incluso norteamericanos —además de, obviamente, los latinoamericanos y caribeños—. Nos gustaría pensar que esto no sólo no es necesariamente contradictorio con aquel pensar en *situación*, sino que es —si queremos ser consecuentes con nuestras propias premisas— estrictamente *necesario*. En primer lugar, hay una dificultad práctica: como ya lo hemos señalado al pasar, la bibliografía en castellano, al menos para la historia de la Revolución haitiana, pero en alguna medida también para la historia de la esclavitud afroamericana en su conjunto, es relativamente escasa (recuérdese que las lenguas oficiales más generalizadas para el área del Caribe donde la esclavitud africana tuvo mayor peso, con excepción de Cuba, son el inglés y el francés, y en el caso de Brasil el portugués; y si bien en esta última lengua contamos con más fuentes, en francés o inglés son sobre todo autores de origen europeo y norteamericano —incluyendo canadienses— los que se han ocupado del tema, si bien afortunadamente está en crecimiento la bibliografía de origen antillano caribeño). Pero hay algo más importante: para empezar, los autores europeos que utilizamos son, como decimos, pensadores *críticos* del eurocentrismo y el colonialismo: algunos porque lo son explícitamente, otros porque lo que nos gustaría denominar su *modo de producción de conocimiento* autoriza plenamente su utilización "local" para un pensamiento crítico *situado*.

Y para continuar, no estamos dispuestos a dejarle la "teoría" a Europa. Una buena parte del eurocentrismo "progresista" consiste en la idea de que "ellos" son los dueños del *pensamiento* (aún el más crítico), y "nosotros" lo somos del *sentimiento* (de la *pasión*, el *entusiasmo*, el *compromiso "visceral"*, etcétera). La célebre anécdota del encuentro entre el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro y nada menos que Claude Lévi-Strauss, en París, da cuenta de modo ajustado y condensado de este impulso eurocéntrico con frecuencia inconsciente: Lévi-Strauss (al cual nadie puede honestamente negarle su anticolonial-



lismo consecuente, si bien muy poco “dramáticamente” actuado) manifiesta su satisfacción, y aún su total aprobación, con el *trabajo de campo* de Darcy Ribeiro; pero cuando éste a su vez le transmite sus inquietudes (y algunas críticas) teóricas, el gran Lévi-Strauss lo mira severamente y lo amonesta: *Ah, non, monsieur: la théorie... c'est a nous*. Pero, no: estamos en todo nuestro derecho —y en nuestro deber— de *apropiarnos*, para lo que pueda servirnos, de la “gran teoría” europea, y *reinscribirla* (y por lo tanto, en buena medida transformarla) en la lógica de nuestra propia *situación*. Una teoría es también la teoría de su propia *lectura*, y la lectura es siempre, necesariamente, asimismo situada. Es una lectura *trans-positiva*, o, como se dice ahora, *re-significada*, que busca siempre —otra cosa es que lo consiga— *producir* algo a partir de una hermenéusis crítica. Flaco favor le haríamos a la causa anti-eurocéntrica admitiendo que “sus” teorías son sólo y exclusivamente para “ellos”. Nos estaríamos situando del *otro* lado de una barrera ideológica que ha sido creada por *ellos*, y confirmando por lo tanto la *realidad* de esa barrera. Traicionando, así, nuestra propia premisa sobre la necesidad de mantenerse, cueste lo que cueste, en la incomodidad de la *tensión*.

Somos perfectamente conscientes de que esto, hoy, constituye un todavía sordo pero ya intenso *debate* en el pensamiento latinoamericano, y en general “periférico”. Ya lo dijimos: en otra parte hemos intentado —no nos corresponde a nosotros decir con qué éxito— hacer la crítica de los estudios culturales y en particular de la llamada teoría *postcolonial*, sobre la base de que esas corrientes, por un lado, pueden haber representado una promisoría reacción contra el eurocentrismo imperante, pero irónicamente se habían dejado capturar en exceso —entre otras razones porque la mayor parte de su trabajo se asentó en los centros académicos europeos y norteamericanos— por el “textualismo” *post* de origen europeo que esas academias favorecían como el *dernier cri* del pensamiento crítico “aceptable”. Pero en los últimos años estamos asistiendo —especialmente en Latinoamérica— a una contra-reacción inversa, que a veces incurre en el casi completo *desprecio* por toda forma de pensamiento (no importa cuán crítico) originado en el “Primer Mundo”. Esta pasa por ser una posición *ultra-radical* en su consistencia intransigente. Pero las cosas, desgraciadamente, son un poco más complejas: aparte del hecho evidente de que ningún pensamiento podría surgir de la nada (y no es que la historia del pensamiento “propia” latinoamericano sea *nada*, sino precisamente que la mayoría de los pensadores latinoamericanos del pasado que hoy se invocan pensaron en la inevitable *tensión* con el pensamiento europeo), se corre el peligro de una impensada *complicidad* con el prejuicio —él sí bien eu-

rocéntrico— de que Latinoamérica es “un mundo aparte” (es, para llevarlo a su máxima caricatura, el prejuicio *orientalista* —en el sentido de Edward Said— y *exotizador* que ha acantonado a los narradores latinoamericanos en el “nicho” del *realismo mágico*, o del *barroco tropical*, o cualquiera de las etiquetas con las que se arman exitosos congresos de literatura comparada... en Europa o EE.UU.).

Pero, casualmente, más arriba criticábamos esta *expulsión* eurocéntrica de Latinoamérica (o de África) al limbo de la Alteridad absoluta. ¿No estaríamos ahora haciéndole el juego a eso? Y, principalmente: ¿no estaríamos siendo inconsecuentes con nuestra propia premisa de que aquella modernidad *dividida* nos ha *dividido* también a “nosotros”, y que por lo tanto es de esa *fractura*, de esa *contaminación*, de ese conflicto no resuelto de nuestra propia historia *perdida* de la que debemos partir para llegar a *otra cosa*? No se trata, pues, de ninguna *tercera vía* entre la sumisión al eurocentrismo y la ilusión de un puro “Latinoamérica-centrismo”, sino de patear ese tablero, de salirse de esa imagen especular *invertida*, de pensar *desde* “nosotros” *con* —y cuando sea necesario *contra*— todo lo que de “ellos” seamos capaces de *re-apropiarnos*. Es, justamente, otra manera de *des-totalizar* las falsas (por mutuamente excluyentes) totalidades en las que “ellos” quisieran encerrarnos. Por supuesto, tenemos *nuestras* propias cuestiones, de las que *ellos* no han dejado de apropiarse, bien o mal: el “indigenismo” o la “negritud”, por ejemplo, hace ya mucho que hacen moda académica (y no menospreciamos las “modas”: las tomamos como *síntomas*) en los primermundanos centros de producción intelectual. También entre nosotros, claro está, pero con la diferencia —que debería hacernos dar el célebre “salto cualitativo”— de que aquí eso es parte de nuestra *experiencia* (aunque muchos, y especialmente los argentinos, demoren en hacerse cargo), desde hace siglos, pero de manera renovada en los últimos años, en los cuales la visibilidad *política*, y ya no sólo teórica o etnográfica, de esos “otros” ha empezado a subir las escalinatas de las casas de gobierno, y ha saltado a las primeras planas de los diarios. No será nunca, pues, de la *misma* manera que Darcy Ribeiro —o quien corresponda— podrá leer y pensar críticamente eso, aun cuando utilice la sofisticada (y sin duda inmensamente imprescindible) teoría lévi-straussiana, que entonces ya no será *solamente* teoría “lévi-straussiana”.

Por supuesto, ante todo pensamos como *latinoamericanos*. Esto no debería hacer falta aclararlo. Y sobre todo, no debería hacer falta *proponérselo*. Debería ser una inevitabilidad, incluso una *fatalidad* —como la que invocaba nuestro Borges—, cuya misma aclaración resultara “sospechosa” de incons-

ciente eurocentrismo: después de todo, en el Corán no figuran los camellos, como diría también Borges: ellos se dan por sentado. Pero eso no es tan así, sobre todo en un país como la Argentina, ese país de "europeos en el exilio", para permanecer borgeanos (aunque, lo sabemos, ese "país" es Buenos Aires, y muy poco más, y claro está que ni siquiera *todo* Buenos Aires).

Aclarado lo cual, volvamos a *nuestro* tema, para ir poniendo punto final a esta Introducción. La esclavitud afroamericana, así como el proceso revolucionario haitiano, serán parte sustantiva de nuestro *texto*, pero también serán nuestro *pre-texto* (en el mejor sentido del término) para ensayar —y reivindicaremos sin concesiones el valor crítico y político del *ensayo*— un, de nuevo, *modo de producción de pensamiento crítico "latinoamericano"* (las comillas van a cuenta de que esta denominación, como ya se verá, no nos conforma, aunque provisoriamente la aceptaremos para poder avanzar). Como tal "pre-texto", este libro, como cualquiera, no puede aspirar a decirlo *todo*, ni siquiera sobre su tema más específico. Apenas aspira a decir lo que nos ha parecido esencial, o al menos *no silenciable*, y siempre bajo la orientación "estratégica" arriba propuesta. Se nos han quedado, sin duda, enormes cantidades de cuestiones afuera. Serán —ojalá— temas para otro(s) texto(s), y esperemos que no sólo nuestros.

Ensayemos, entonces, describir sucintamente lo que sí se encontrará dentro de nuestro texto, ordenando lo que hasta aquí hemos aludido un tanto fragmentariamente:

Este libro se propone estudiar el rol de la esclavitud afroamericana (y específicamente caribeña) en la conformación de lo que Immanuel Wallerstein ha denominado el *sistema-mundo* moderno, incluyendo sus componentes ideológico-culturales y filosófico-políticos y, con ese marco teórico-histórico, llevar a cabo como "estudio de caso" el de la Revolución haitiana, desde un punto de vista socio-histórico, etno-cultural y filosófico-político. Se trata de mostrar que:

- a) La esclavitud afroamericana cumplió un papel decisivo en el proceso de acumulación de capital a escala mundial, y por consiguiente en la emergencia y consolidación del modo de producción capitalista como tal, en el sentido amplio comprendido por esa categoría, que incluye sus aspectos no sólo socioeconómicos, sino político-culturales.
- b) Por lo tanto, la así llamada *modernidad* en su conjunto —y en particular, la modernidad "periférica" latinoamericana y caribeña— es impensable sin el "documento de barbarie" representado por la esclavitud.

- c) En ese contexto, la Revolución haitiana (la primera y más radical de las revoluciones independentistas americanas, con un fuerte componente *socio y etno-cultural*) produce objetivamente, asimismo, el primer gran "discurso" de lo que podríamos llamar una *contra-modernidad a escala global*, y es por ello que estuvo sometida a una consecuente (re)negación ideológica por parte del pensamiento dominante.
- d) La esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana produjeron un importante impacto sobre el pensamiento contractualista, iluminista y crítico en la filosofía y la teoría política de los países "centrales", si bien ese rol fue también sistemáticamente *negado* y consciente o inconscientemente *excluido*, por lo cual debe ser interpretado "sintomáticamente" desde la Teoría Crítica.
- e) Las huellas de ese impacto, sin embargo, perduraron largamente, a veces de manera "subterránea", a veces "entre líneas" o "intertextualmente", con frecuencia también de forma explícita, en el pensamiento crítico, la literatura y la ensayística latinoamericana —y especialmente, desde luego, en el Caribe— hasta nuestros propios días. Nos atreveremos a decir, incluso, que la Constitución Haitiana de 1805, y muy particularmente su artículo 14, es el primer ensayo crítico de reflexión sobre la modernidad americana.

Una parte cualitativamente central de nuestra investigación, pues, estará destinada al estudio de la Revolución haitiana —la primera y más radical, insistimos, de las revoluciones independentistas del Nuevo Mundo, llevada a cabo por los esclavos afro-caribeños—, y de lo que acabamos de denominar sus huellas *intertextuales*, ya que otra de nuestras hipótesis, como se verá, es que ese acontecimiento opera como un condensado de las significaciones y contradicciones de la propia construcción del sistema-mundo moderno, incluyendo las aporías del pensamiento incluso más avanzado de la Revolución francesa, y por lo tanto marcando indirectamente —aunque fuere desde la (re)negación ideológica, como decíamos— a las representaciones imaginarias o simbólicas de la "modernidad".

Desde el punto de vista de una sociología histórica más "dura", por el cual comienza nuestro análisis, como ya lo adelantamos, se trata de inscribir el fenómeno de la esclavitud afroamericana y de los procesos políticos que la resistieron o se le opusieron localmente (incluyendo el rol absolutamente protagónico de la Revolución haitiana) en la "base material" de la teoría del *sistema-mundo*. La teoría del *sistema-mundo*, en su sentido más amplio, ha sido

fuente de numerosos estudios que se suman a la obra pionera de Immanuel Wallerstein y Samir Amin. En cuanto a la aplicación de la teoría a la sociología histórica colonial latinoamericana en general, sostendremos que las relaciones de producción esclavistas *locales*, se integraron desde su mismo origen a la lógica del desarrollo capitalista a nivel *mundial*. Esto implica una *diferencia específica* radical de la esclavitud afroamericana respecto de cualquiera de las formas de esclavitud anteriores, las cuales no contribuyeron a producir otro modo de producción económicamente "superior".

Especialmente en lo que refiere a los estudios sobre la esclavitud afroamericana en el Caribe (así como en otras subregiones del continente y principalmente Brasil), seguimos a aquellos que la entienden como un monumental *fenómeno cultural y "civilizador"*: la esclavitud afroamericana *creó*, y no sólo trasladó o reprodujo, complejísimas estructuras sociales, culturales, religiosas, lingüísticas, estéticas, artístico-musicales, etcétera, a través de muy sofisticadas formas de *sincretismo*, hasta el punto que sobre esa base se generó toda una *cultura nueva*, inédita hasta entonces. Pero tendremos siempre en cuenta que esa "construcción" cultural fue el producto de una violenta *destrucción* cultural paralela, que llamaremos —parafraseando una famosa noción de Fernando Ortiz— *transculturación catastrófica*.

Sobre la historia social y política de Haití, y en particular de la Revolución haitiana de 1791-1804, retomamos aquellos trabajos que consideran el "caso Haití" como un *paradigma concentrado* que permite aprehender las relaciones de la esclavitud con el desarrollo del capitalismo mundial. En ellos, Haití se convierte en el lugar por excelencia del cruce del conflicto colonial con el social y el étnico-cultural, las paradojas de la *diferencia* y la *igualdad*, las tensiones entre la cuestión "nacional" y la "mundialización".

Finalmente —y después de revisar la singular *diferencia* que supone el debate sobre la legitimidad de la esclavitud (principalmente indígena pero también africana) en el ámbito de la teología española del siglo XVI—, respecto del impacto filosófico de la esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana sobre el pensamiento iluminista, contractualista y crítico, revisaremos y re-interpretaremos el pensamiento iluminista y contractualista (particularmente, como es obvio, la Ilustración francesa del siglo XVIII) con el objeto de mostrar cómo la categoría de *esclavitud* que los grandes *philosophes* manejan, unida a un eurocentrismo que a veces puede rayar en semi-inconsciente *racismo*, les impide —más allá de sus honestas intenciones "progresistas" o "abolicionistas"— entender claramente lo que está verdaderamente en juego en el *sistema-mundo* a través de la economía de plantación y todas sus consecuencias filo-

sófico-políticas y culturales, y cómo la Revolución haitiana, inesperadamente, tiene una decisiva influencia sobre una de las nociones filosóficas centrales para el pensamiento occidental moderno, como es la dialéctica del Amo y el Esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, de cuya continuidad/ruptura en la obra de Marx también nos ocuparemos sucintamente. Finalmente, quisiéramos analizar cómo la propia "textualidad" de la Revolución haitiana —empezando por el texto de su primera Constitución de 1805— pone "en escena", por así decir, una verdadera teoría implícita de lo que hemos llamado *contra-modernidad*, no frontalmente opuesta pero sí radicalmente *diferente* al imaginario y las representaciones *eurocéntricas* de la Modernidad. Esa "teoría" coloca como "analizador" *discursivo*, a nuestro parecer, el significante de la *negritud*, que será motivo de debate a todo lo largo del siglo XX en obras capitales para la cultura antillana/caribeña, como son las de C. L. R. James, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant y el Premio Nobel de Literatura Derek Walcott, entre tantos otros.

En cuanto a lo que suele llamarse el "estado de la cuestión": no existe en lengua castellana —mucho menos en la Argentina— una sola investigación que hayamos podido localizar sobre el tema propuesto. Lo que más abundan son estudios historiográficos sobre el tráfico de esclavos en términos generales o en la América Hispana, aunque mucho menos sobre el Caribe. Existen, por supuesto (no demasiados, pero sí lo suficientemente amplios como para proporcionar la información contextual imprescindible) textos sobre la situación actual y sobre la historia de los "afro-latinos" en todo el continente, particularmente en Brasil y el Caribe, aunque hemos encontrado también algunos buenos estudios para Colombia, Venezuela y Perú. Las posibilidades —siempre en lengua castellana— se reducen muchísimo más cuando queremos abordar la historia de la Revolución haitiana: apenas si pueden registrarse algunos "clásicos" como el de C. L. R. James (traducido hace ya tiempo en México), o la biografía de Toussaint Louverture por Aimé Césaire traducida en Cuba. Sintomáticamente, las fuentes bibliográficas aumentan de manera exponencial en lengua inglesa y francesa (aunque en este caso mucho menos que en inglés, lo cual es también un "síntoma"), para todo lo cual remitimos a nuestra bibliografía. Aún así, se trata en la inmensa mayoría de los casos de trabajos de investigación (histórico-social, antropológica, de teoría política o de historia económica) altamente especializados, y circunscriptos a un período o a una problemática específica. Es raro encontrar intento alguno de vincular la cuestión de la esclavitud afroamericana con la teoría del *sistema-mundo* capitalista: aun en el propio Immanuel Wallerstein, donde sin duda la vinculación

se señala, ocupa un espacio (cuantitativo y cualitativo) notoriamente reducido en relación al volumen de su *opera magna*—si bien, y no es poca cosa, tiene la audacia de insinuar que la importancia de la Revolución haitiana para América Latina podría ser *mayor* que la de la revolución francesa—.

Por supuesto, esto puede compensarse apelando a numerosas otras fuentes (ya a partir del clásico texto de Eric Williams, o del igualmente canónico de Eric Wolf) que articulan ambos fenómenos (el de la esclavitud y del surgimiento del capitalismo “mundializado”) aun cuando no posean las categorías wallersteinianas. Desde un punto de vista más estrictamente antropológico, hay señalamientos en Melville Herskovitz, Sidney Mintz y otros, y desde una perspectiva de la historia económica y social, sin duda el trabajo más completo son los dos gruesos volúmenes de Robin Blackburn, aunque ni siquiera este autor (cuyo trabajo es posterior a la obra de Wallerstein) utiliza la categoría de *sistema-mundo*. Mucho menor es el caudal de literatura existente sobre la relación entre la esclavitud, la Revolución haitiana y la filosofía iluminista, si bien aquí sí contamos con un clásico traducido a lengua castellana (el de Michèle Duchet), y varios excelentes aportes tanto en inglés como en francés. Pero permítasenos insistir en que en prácticamente la totalidad de estos casos, se trata de estudios más bien monográficos cuando no ultra-especializados, en los que se encontrarán escasas reflexiones—desde el punto de vista de la Teoría Crítica en sentido amplio— sobre el impacto, explícito o implícito, de la Revolución haitiana sobre el pensamiento filosófico de la modernidad.

Dos excepciones que se destacan en un panorama más bien desolado son Susan Buck-Morss y el historiador haitiano-norteamericano Michel-Rolph Trouillot. Un tanto parcial y fragmentariamente, pueden encontrarse útiles referencias en Sybille Fischer, y—aunque más referidas a la literatura que a la filosofía en sentido estricto— en Christopher L. Miller. En cambio, no hay *un solo* texto que hayamos podido identificar que trabaje, o siquiera sugiera o permita inducir, el tema de la esclavitud afroamericana, la Revolución haitiana o los vínculos de ambas con la conformación *cultural* de la modernidad desde el abordaje de los Estudios Culturales o la Teoría Postcolonial (disciplinas o áreas en las que se podría haber esperado abundancia de material) con las únicas—y muy parciales— excepciones de un breve ensayo de Homi Bhabha (que por otra parte merecerá una severa crítica de nuestra parte) y alguna mención aislada en Stuart Hall, que no resulta un aporte significativo. Finalmente, desde luego hay gran cantidad de fuentes sobre el concepto de la *negritud*—varias de las cuales son, por otra parte, objeto de análisis de un capítulo de nuestro libro, como es el caso de Gilberto Freyre, Fernando Ortiz,

Roberto Fernández Retamar, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant o Derek Walcott—, pero en ninguna de ellas se encontrará la idea—que constituye una de nuestras hipótesis importantes en el libro— de que la problematización de dicho concepto tiene su origen *histórico* en la propia Revolución haitiana, y su origen *textual* en la Constitución haitiana de 1805.

Resumiendo, pues, nuestras principales hipótesis:

- 1) La esclavitud afroamericana en América Latina—y muy en particular en el área del Caribe y las Antillas— ha cumplido un rol histórico de primera magnitud en la conformación de lo que Immanuel Wallerstein ha denominado *economía-mundo*, o bien (más ampliamente) *sistema-mundo* capitalista moderno. En este sentido, ha sido uno de los factores centrales que hicieron posible la emergencia de lo que suele llamarse la “Modernidad” europea occidental, por supuesto desde un punto de vista *económico-social* (vinculado a lo que Marx, en el capítulo XXIV de *El Capital*, denomina “acumulación originaria”) pero también *político-cultural*, ya que—en el contexto amplio de la administración colonial por parte de las metrópolis— contribuyó a la “racionalización”—en un sentido estrictamente weberiano— de los grandes Estados Nacionales y su organización legal-burocrática, así como a la construcción de una “identidad” cultural europea definida en relación a un(os) Otro(s) radical(es), y en este caso particular a la *negritud* africana; esto último incluye (como contracara “negativa”) la generación de la forma específicamente *moderna* del *racismo*, en tanto ideología justificadora orientada a “disolver” la contradicción entre la explotación de fuerza de trabajo *esclava* y los ideales modernos de libertad individual.
- 2) En este marco, las múltiples formas de resistencia de los esclavos afroamericanos (que originalmente van desde formas “individuales” como el suicidio o el infanticidio dirigido *tanto* contra los propios hijos como contra los hijos del amo, hasta formas de organización social muy complejas como el llamado *cimarronaje*), y muy especialmente ese monumental “salto cualitativo” representado por la Revolución haitiana que estalla en 1791, supone *de facto* un gigantesco “desmentido” a las pretensiones “universalistas” de la Revolución francesa (y por extensión, de la Modernidad eurocéntrica) cuyo límite era precisamente el mantenimiento del sistema esclavista en las colonias, y en particular en la colonia francesa de Saint-Domingue (luego llamada Haití), que en la época de ambas revoluciones es *la más rica y más productiva* de todas las colonias—riqueza y



productividad basadas, hay que insistir, en la fuerza de trabajo esclava—. Se puede decir, en efecto —y este sería el enunciado más breve posible de nuestra segunda hipótesis global—, que en este sentido *la Revolución haitiana es más "francesa" que la francesa*, puesto que ella sí se propone objetivamente *realizar* aquella universalidad al postular la plena emancipación y otorgar igualmente plena ciudadanía a los esclavos afroamericanos. Pero también se puede decir que la Revolución haitiana puede ser más "francesa" que la francesa justamente *porque es haitiana*. Es decir, porque es una revolución llevada a cabo por esa *particularidad* (social, étnica y cultural) que está por definición *excluida* de la (falsa) *totalidad* ideológicamente constituida como autoimagen de incluso la más "progresista" modernidad. Y aquel "desmentido", aquella denuncia *en acto* de los límites de la universalidad moderna, incluye a los límites del pensamiento ilustrado, aún del más "radicalizado" (como el de un Rousseau, un Montesquieu o un Voltaire), cuya virulenta crítica al *Ancien Régime* no había sido capaz de traspasar las fronteras del eurocentrismo, ni de alcanzar un cuestionamiento que fuera a las propias raíces del sistema esclavista. En este sentido, pues, la Revolución haitiana es no solamente la primera revolución independentista de América Latina y el Caribe (la Declaración de la Independencia es del 1º de enero de 1804) sino por muy lejos la más *radical*, ya que por ella son los *ex esclavos negros* (y no una *élite* "criolla" blanca dominante, como sucedió en *todas* las otras revoluciones de la Independencia) los que en principio toman el poder, para instaurar una así denominada República *Negra*.

3) La Revolución haitiana, pues, tiene inmensas consecuencias histórico-filosóficas (que han sido persistentemente *renegadas* por el pensamiento occidental hegemónico) para una teoría crítica latinoamericana en particular y "periférica" en general. Ella supone una imagen de la *modernidad* también radicalmente distinta a la dominante (y que bautizaremos, a falta de mejor término, como *contra-modernidad*), que cuestiona de hecho la concepción historicista lineal, evolucionista y "etapista" característica del eurocentrismo moderno. Ya el propio hecho de que no sólo pueda haber una *coexistencia* entre el modo de producción capitalista y las relaciones de producción *esclavistas*, sino más aún, que las segundas tengan un rol *constitutivo* en la conformación del primero (si bien, claro está, junto a muchos otros factores), implica una poderosa *de-construcción* (para utilizar una jerga actual) de aquella visión historicista, y sobrepone a la misma lo que un autor clásico ha denominado la lógica del *desarrollo*

*desigual y combinado* (vale decir, la articulación de diferentes y aún contrapuestos "tiempos" históricos bajo la "dirección" de uno de ellos). Al mismo tiempo, ello pone en cuestión —siempre desde una perspectiva "filosófica"— la relación conflictiva e irresoluble entre (para recurrir ahora al lenguaje hegeliano) el *universal abstracto* (en este caso representado por la Revolución francesa y en su huella el pensamiento de la "Modernidad" eurocéntrica), y el *particular concreto* (en este caso, la Revolución haitiana y en especial, "textualmente", su primera Constitución independiente de 1805), y en contra de una visión *reconciliada* (como la llamaría Theodor W. Adorno) de la realidad histórica, política y cultural. Es a todo esto a lo que denominamos *contra-modernidad*, una noción que por otra parte permite sortear el *impasse* de lo que a nuestro juicio es una oposición binaria excesivamente rígida entre *modernidad* y lo que ha dado en llamarse *postmodernidad*, en la cual *ambos* términos de la oposición son de cuño eurocéntrico.

Las (siempre parciales y transitorias) conclusiones de todo lo anterior pueden enunciarse de la siguiente manera:

- La modernidad capitalista no podría haberse consolidado sin la instrumentación de la esclavitud afroamericana en tanto proyecto económico y político universal.
- La teoría política y la filosofía moderna tuvieron que producir diversos dispositivos de pensamiento tendientes a desplazar o, directamente, a negar la esclavitud, aun cuando los conceptos de razón y libertad en los cuales se fundaban como disciplinas se gestaron simultáneamente a un gigantesco proceso de explotación de la fuerza de trabajo esclavo.
- Existirían efectos subjetivos persistentes y *globales* producto de la esclavitud afroamericana, que se extienden mucho más allá del régimen institucional que la sustentaba formalmente. Es decir, se considera a la esclavitud y a sus efectos como un fenómeno que va más allá de un determinado modo de producción o una forma de propiedad.
- De acuerdo a las hipótesis anteriores, se podría considerar a América Latina y el Caribe como un observatorio de las *patologías de la racionalidad instrumental*, donde los procesos extremos que se constatan frecuentemente en el sub-continente (ej. desigualdades socioeconómicas, políticas, culturales) no se deben a un proceso de modernización desviado o detenido, sino a la realización de su misma esencia.

- La Revolución haitiana ha dejado marcas indelebles –aunque a menudo “inconscientes” y “reprimidas”– en la cultura, la literatura y el arte antillano en particular y latinoamericano en general.

El texto que aquí presentamos, entonces, corresponde a una investigación de orden teórico y bibliográfico. Si tuviéramos que definir con precisión –lo cual, se sabe, es siempre difícil– las áreas “disciplinarias” pertinentes que en distintas medidas interactúan en la investigación, ellas serían las de: Sociología Histórica, Antropología Cultural, Filosofía Política, Teoría Postcolonial y, más parcialmente, Historia Económica. Nuestras fuentes secundarias, por lo tanto, provienen principalmente de estas áreas. Pero, aclaremos: nos rehusamos absolutamente a definir nuestro texto como “inter”-, multi”- o “trans”-disciplinario. Como afirma Juan Ritvo,

[...] La apelación a la transdisciplina –porque nivela y justifica de antemano lo que no debería nivelar ni justificar– es el salvoconducto para el marasmo, la esterilidad, la renuncia al pensamiento en nombre de la concordia (la indiferencia) liberal de las disciplinas que ocupan confusamente el campo de las llamadas “ciencias humanas”. [...] No hay disciplina que no tenga lagunas de indecibilidad, zonas de contradicción, paradojas en las cuales los caminos contrapuestos llevan ambos al mismo resultado, producto de la disparidad de los desarrollos. Las disciplinas –es esto lo esencial– se comunican fructíferamente entre sí cuando hay *pólemos*, es decir, cuando hay conflicto, y en ese conflicto algo excedentario se transmite de un lado al otro de la frontera: *sólo las fracturas comunican*<sup>4</sup>.

Hay aquí, de manera totalmente azarosa, dos ideas que se verán insistir en nuestro texto, aunque en registros diferentes al “epistemológico”: la de *disparidad de desarrollos*, que nosotros llamamos *desarrollo desigual y combinado*, y la de que es el *conflicto* –y no la ilusión “liberal” de un consenso *in-diferente*– lo que produce auténtico “conocimiento”. Como dice bien Ritvo, no hace falta recurrir a lo “inter”: ya en sí mismas, *cada una* de esas disciplinas que la división del trabajo intelectual típica de la “especialización” moderna consagró como autónomas, está atravesada por sus conflictos internos, sus *faltas*, sus *restos*, sus efectos no buscados e irreducibles a los presupuestos epistemológicos pretendidamente armónicos y consistentes que la presiden. Lo “interdisciplinar” a menudo sirve, justamente, para ocultar ese conflicto *intra-dis-*

ciplinario, sobre todo el que, en las “ciencias humanas” modernas, las quiere oponer a la *filosofía* de la cual han salido originariamente. La “interdisciplina”, en la inmensa mayoría de los casos, es la excusa para un intercambio en el que todos se van con lo mismo que habían traído, como no puede ser de otra manera cuando se da por sentado que el “objeto” ya estaba constituido desde siempre, y tan sólo se trata de estudiarlo desde diferentes “ángulos”. Pero la producción de conocimiento “filosófico” consiste precisamente en *producir* el objeto, y no en *confirmarlo*, aunque fuera bajo la forma de *compartirlo*. Por otra parte, lo “interdisciplinar” suele también ser la coartada para el ablandamiento del rigor intelectual. Lo que quisiéramos en este texto, en cambio, sería oscilar entre la más estricta *disciplina* y la más herética *in-disciplina*.

Ahora bien, la estrategia de lectura de todas esas fuentes secundarias a que hemos aludido está orientada por lo que ha dado en llamarse *interpretación sintomática*. Además de tomar literalmente lo enunciado en los textos –lo cual en modo alguno podría soslayarse, y menos aún tratándose de datos históricos, como es el caso de muchos de ellos– importará sobremanera intentar discernir la enunciación “entre líneas” que permita captar lo más acabadamente posible el *conflicto* entre las pretensiones de “universalidad” del pensamiento eurocéntrico, y las “particularidades” histórico-concretas que no pueden ser plenamente subsumidas en esa conceptualización “universal-abstracta”. Respecto de esta cuestión, está claro que no se finge inocencia ni virginidad teórica alguna: se parte del horizonte filosófico que, por mor de brevedad, se podría llamar “frankfurtiano” (y en particular, tal como puede encontrarse en las obras de Adorno, Horkheimer y Benjamin) y sus señalamientos a propósito de una *dialéctica negativa* (o *dialéctica en suspenso*, en el lenguaje benjaminiano), en la cual no puede encontrarse una “síntesis” o “superación” (en el sentido de la *Aufhebung* de Hegel), que impide la conformación ideológica de una *falsa totalidad*. Este “horizonte” es, por otra parte, perfectamente compatible con ese método de análisis hermenéutico que Jean-Paul Sartre, en su *Crítica de la Razón Dialéctica*, ha definido como *progresivo-regresivo*, y que consiste en empezar por grandes bloques de problemas generales planteados a la manera de hipótesis globalizadoras, para luego “descender” al análisis histórico-concreto, y luego regresar a las cuestiones iniciales para enriquecerlas en sus determinaciones concretas y desplegar las tensiones y conflictos que allí se revelen; como es sabido, Sartre bautizó este recorrido como la dialéctica de *totalización/destotalización/re-totalización*, y que especifica y complejiza tanto el método llamado *hipotético-deductivo* como el descrito por Marx en la famosa *Introducción* de 1859, de “ida y vuelta” entre la abstracción, la concreción particularizada y lo concreto-pensado.

A su vez, se tiene especialmente en cuenta que se está analizando la problemática planteada *desde y para* Latinoamérica —o, si se quiere, desde y para la “periferia”, como diría Wallerstein—; por lo tanto, también se toma en cuenta, de manera decisiva, lo que ha sido teorizado por ciertos pensadores latinoamericanos para dar cuenta de esa posición particular-concreta que representa una lectura “sintomática” de la historia y la cultura “universales” hecha en el contexto de nuestra historia colonial y postcolonial. Tales son, entre otras, nociones como la *colonialidad del poder/saber* de Aníbal Quijano, la *hegemonía epistémica* de Walter Mignolo, la *negatividad anti-hegemónica* de Enrique Dussel, la *etnofagia* de Héctor Díaz-Polanco, o la *transculturación* de Fernando Ortiz. Todas ellas son categorías que —y puede tomarse esto, en todo caso, como una hipótesis subsidiaria, de orden epistemológico, del texto— generan una muy productiva *tensión complementaria* con las conceptualizaciones  *europeas* (aunque no necesariamente “eurocéntricas”) de los autores nombrados más arriba.

#### Notas

<sup>1</sup> Fernando Mires, *En nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al Holocausto de los indios*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006, p. 11.

<sup>2</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (3 volúmenes), Madrid, Alianza, 1981.

<sup>3</sup> Cfr., por ejemplo, Steven Runciman, *Historia de las Cruzadas*, Madrid, Alianza, 1973.

<sup>4</sup> Juan B. Ritvo, “Postmodernidad (IV)”, en *Imago Agenda* n.º 133, 2009.

## Primera parte

### La cara oscura de la modernidad